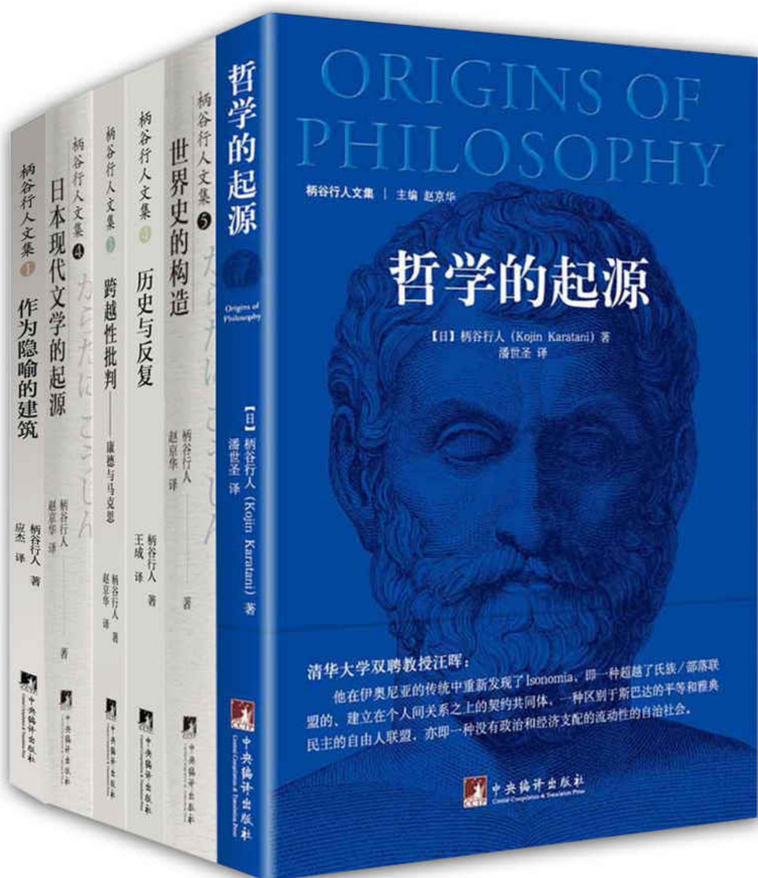
柄谷行人文集

日本现代三大文艺批评家之一

代表着当前日本后现代批评的最高水准

套装六册





全国百佳出版社
中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

VISIT...

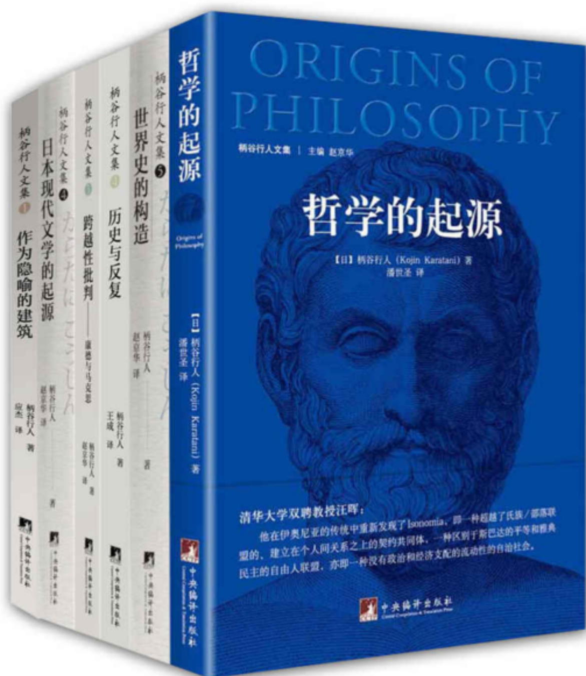
LANZAROTE Caliente.COM

柄谷行人文集

日本现代三大文艺批评家之一

代表着当前日本后现代批评的最高水准

套装六册





全国百佳出版社
中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

总目录

哲学的起源

世界史的构造

历史与反复

跨越性批判

日本现代文学的起源

作为隐喻的建筑

哲学的起源



Origins of Philosophy

【日】柄谷行人（Kojin Karatani）著

潘世圣 译



中央编译出版社

Central Compilation & Translation Press

ORIGINS OF PHILOSOPHY

柄谷行人文集 | 主编 赵京华

哲学的起源

【日】柄谷行人（Kojin Karatani）著

潘世圣 译

清华大学双聘教授汪晖：

他在伊奥尼亚的传统中重新发现了Isonomia，即一种超越了氏族/部落联盟的、建立在个人间关系之上的契约共同体，一种区别于斯巴达的平等和雅典民主的自由人联盟，亦即一种没有政治和经济支配的流动性的自治社会。



中央编译出版社

Central Compilation & Translation Press

目录

汪晖评柄谷行人《哲学的起源》
赵京华评柄谷行人《哲学的起源》
序论
1 普世宗教
2 伦理型先知
3 模范型先知
第一章 伊奥尼亚的社会与思想
1 雅典与伊奥尼亚
2 Isonomia(无支配)与Democracy(多数者统治)
3 雅典的Democracy
4 国家与民主主义
5 移民与Isonomia
6 冰岛与北美洲
7 Isonomia与评议会
第二章 伊奥尼亚自然哲学的背景
1 自然哲学与伦理
2 希波克拉底
3 希罗多德
4 荷马
5 赫西奥德
第三章 伊奥尼亚自然哲学的特质
1 宗教批判
2 运动的物质
3 制作与生成
第四章 伊奥尼亚没落后的思想
1 毕达哥拉斯
a 轮回的观念
b 二重世界
c 数学与音乐
2 赫拉克利特
a 反民众
b 反毕达哥拉斯
3 巴门尼德
a 巴门尼德
b 毕达哥拉斯批判

c 间接证明
4 埃利亚学派之后
a 恩培多克勒
b 原子论
c 从城邦到世界
第五章 雅典帝国与苏格拉底
1 雅典帝国与民主政
2 智者与辩论的支配
3 苏格拉底审判
4 苏格拉底的谜
5 灵机
6 苏格拉底的问答方法
7 柏拉图与毕达哥拉斯
8 哲学王
9 Isonomia与哲学王
附录 从《世界史的构造》到《哲学的起源》
古代希腊史年表
译后记

汪晖评柄谷行人《哲学的起源》

在过去十年中，柄谷行人先后出版了《跨越性批判——康德与马克思》、《世界史的结构》和《哲学的起源》三部曲，及多本思想性的小册子，将哲学、政治经济学和思想史等融为一炉，通过对十九世纪以降的各种经典论述的再检讨，提出他的有关历史、资本主义和未来的总体性解说。在《跨越式批判》中，他通过对康德和马克思的互读，完成对黑格尔的批判，总结出当代世界的内在结构，即资本—民族—国家之三位一体。这一批判将他引向了《世界史的构造》的写作。在这部著作中，他像马克思一样将思考聚焦于经济活动，但以交换模式替换生产模式作为观察历史的透镜，区分出A(互酬)、B(掠夺与再分配)、C(商品交换)和D(X)四种类型及其相应的社会—政治形态，探索超越资本—民族—国家三位一体的历史路径。《哲学的起源》延续了《世界史的构造》对于交换模式的探索，但《构造》以超越不平等的自由交换如何可能为线索，而《起源》更侧重于对超越民主的自由——亦即自由人的联合体——的原理的探索。按照弗洛伊德“被压抑着的回归”的逻辑，这一对于未来社会的思考被置于对“哲学的起源”的回溯之中。他在伊奥尼亚的传统中重新发现了Isonomia，即一种超越了氏族/部落联盟的、建立在个人间关系之上的契约共同体，一种区别于斯巴达的平等和雅典民主的自由人联盟，亦即一种没有政治和经济支配的流动性的自治社会。柄谷行人在“哲学的起源”处发现了未来以及与未来共存的普世宗教。

柄谷行人在“历史终结”的氛围中思考“资本主义的终结”，他对未来社会的探索更加野心勃勃。在西方学术界，他对康德、黑格尔和马克思的思考和批判性挪用触及了十九世纪以降政治经济学和哲学的一些基本预设，从而引发了激烈的争论。通过对当代思想的持续的批判性介入，柄谷行人成为当代世界最引人注目的思想家之一。

——汪晖：清华大学人文学院中文系、历史系双聘教授

赵京华评柄谷行人《哲学的起源》

柄谷行人是当今东亚最重要的思想家之一，每部著作的出版都曾引起国际性的广泛关注，2012年问世的《哲学的起源》也不例外。真正的思想家，应该是那些勇敢面对某一时代人类社会的核心议题或思想危机而做出独特思考的人们。当今人类社会的最大思想危机，莫过于建基在工业革命之上而以资本—民族—国家三位一体形态存在着的现代资本主义体系及其意识形态之自由—民主主义的全面危机了。1970年代以后，哈贝马斯、汉娜·阿伦特等西方思想家曾通过康德再解读而试图回归希腊民主政治的源头，以重温市民社会的制度原理和道德准则。然而，后来各国的新自由主义并没有从根本上拯救资本主义，社会民主主义也遭遇到前所未有的困境。柄谷行人《哲学的起源》则重点讨论希腊哲学本身，从而发现了被西方近代哲学所遮蔽的另一个希腊传统，即伊奥尼亚自然哲学中的Isonomia——自由人联盟(建立在个人契约之上而没有统治与被统治关系)的民主思想。柄谷行人认为，这个民主思想传统经过我们的重新钩沉和阐发，可以用来反思和超越现代民主主义，从而找到解决资本主义体制根本危机——对自由与平等无法两全——的新途径。

这无疑是具有原创性和冲击力的思考。作为东亚思想家，柄谷行人一贯注重理论和实践的密切关联，《哲学的起源》亦是如此。所讨论的问题发生在2000年前遥远的古希腊，但问题的核心却直击我们当下的制度和思想危机。简言之，自由—民主主义并非人类到达的最终形态，超越自由与平等两难悖论的新途径，其思考的契机就隐含在古希腊另一个被忘却的思想传统——Isonomia中。

——赵京华：中国社会科学院文学研究所研究员

序论

1 普世宗教

约公元前六世纪，在巴比伦的囚虏中出现了以西结所代表的先知，伊奥尼亚则产生了智者泰勒斯，印度有了释迦和筏驮摩那大雄(耆那教鼻祖)，中国诞生了孔子和老子。在同一时代平行出现这些人物，是一件令人惊讶的事情。对于这一现象，仅仅从社会经济史的角度是无法解释的。按照马克思主义的观点，这些都属于宗教和哲学这些由经济基础(生产方式)决定的意识形态性观念性上层建筑。不过，即便考察经济基础的变化，也依旧不能充分解释这一时期所发生的变化。

由此，便出现了另一种看法，即将这一时期的现象视为观念性的上层建筑层面发生的精神性革命或者进化。亨利·柏格森的《宗教与道德的两个来源》就是一个具有代表性的例子。柏格森认为，人间社会是一个小的“封闭社会”，道德也是适应人间社会而产生的。那么，这个封闭的人间社会是如何被打开的呢？人类社会在这个时期由封闭的氏族社会变为多民族进行交流的世界帝国是显而易见的，但“开放社会”的诞生并不单缘于此。柏格森指出，“封闭社会向开放社会的转变、都市向人类的转变，不单是由扩大所造成的。因为这两者的本质有所不同[1]。”

柏格森是在宗教的层面上看待这种变化的。他所谓的“封闭社会”，在宗教的角度上，即“静的宗教”，而所谓“开放社会”就是“动的宗教”。而形成静的宗教向动的宗教的飞跃的，则是“特权性的个人”。在柏格森的思想中，这一现象的深层，存在着“爱的飞跃”，而“爱的飞跃”又来自于“特权性个人的行为”中。

不过，我以为，“封闭社会”向“开放社会”的飞跃发生于宗教层面这一看法，从经济基础的角度也是可以得到解释的。只不过不是以往所谓的“生产方式”，而是从“交换样式”的角度来看的。例如，宗教中从泛灵论到巫术—宗教—普世宗教的发展，便可以视作交换样式的变化。

通常，人们把“交换”理解为商品交换。我称之为交换样式C。但是，这只发生于共同体与共同体之间，而并非产生于共同体以及家庭内

部。在后者，存在着赠与和回馈这种互酬交换，即交换样式A。不仅如此，还有其他不同类型的交换，即交换样式B。这是一种支配与被支配的关系，看上去似乎是交换，但只有当服从于支配者一方由此而得到安心感时，这才是交换。国家就是根植于这一交换样式B中。

宗教的变化，也可以从这种交换样式变化的角度来思考。简单地说，在泛灵论中，万物皆有灵。所以，人若不能抑制灵，就无法与对象发生关联。譬如就不能狩猎动物。面临这种情形，就通过赠与灵机来控制动物，将对象变成一种单纯的物。这就是供牲。死者的埋葬和葬礼，也是为了通过葬仪抑制死者之灵。巫术也是通过这样的赠与交换得以实现。利用赠与灵机将自然单纯物化，这便是巫术。如此看来，巫术师也算是把对象作为物来处理的、最早的科学技术工作者了。

在这里，需要注意的是，在流动性狩猎采集民的营居群社会，存在纯粹赠与但没有互酬交换；存在巫术但尚未发达。“封闭社会”和“静的宗教”是在他们定居之后形成的。在这个意义上，最早的流动民社会还不是“封闭社会”。说起来，并不是什么自然存在的东西。而是面临定居化带来的危机时所发生的一种“飞跃”。伴随定居化，财富和力量的积蓄成为可能，阶级和国家的发生也成为可能。而在氏族社会，赠与互酬的义务化防止了这一点。

总之，巫术是在定居以后的氏族社会发达起来的。通过定居，在与众多他者和死者共存的人们当中，伴随互酬交换义务，各种各样的巫术也发达起来。因此，在氏族社会，酋长和巫术师的地位得到提高。不过，这一地位的提高最终还是在国家社会中得以实现的。在都市国家抗争中出现集权国家时，王祭司的权力得到强化，神也获得超越化。

从交换样式的观点来看，在专制国家，交换样式B处于优越状态。但这种场合，王和臣民的关系与其说是征服—服从的关系，毋宁说更接近臣民积极服从并纳贡于王，然后从王那里获得保护和再分配的恩赐，即这样一种互酬关系(交换样式A)。同样，神与人的关系也有这一特点。

在专制国家，神支配人，并被超越化，但在神与人的关系方面，还残留着之前带有巫术色彩的互酬关系。因此可以认为，神是超越性的存在，是超越人的意志的存在。但如果人向神进行赠与进行祈愿，神就要听从人的祈愿。在这种关系下，神的超越性也就无法充分实现。因为国家如果被打败了，神就要被人所抛弃。

其次，各个国家相互抗争的结果，形成了广域国家(世界帝国)。世界帝国的出现，不仅是由于军事支配的扩大(交换样式B)，广域交易圈(交换样式C)的形成也可能造成世界帝国的诞生。这里的神也就超越以往的氏神和部落神，而成为“世界神”。但这还不是普世宗教。因为帝国一旦被征服，那所谓的世界神也将被抛弃。因而，世界帝国是普世宗教形成的必要条件，但还不是足够的条件。

对于普世宗教，也可以从交换样式的观点进行探讨。一句话，当交换样式A被交换样式B、C解体之后，要在更高层面上实现其复活的，就是普世宗教。换言之，基于互酬原理成立的社会，由于国家的支配和货币经济的浸透而遭到解体时，与之相适应的互酬式＝相互扶助型关系，就会在更高的层面上恢复。我称之为交换样式D。

D试图在更高层面恢复A。但要做到这一点，需要首先否定A。换一个角度说，即否定宗教中的巫术性。在这个意义上，马克斯·韦伯所谓普世宗教的特质即“去巫术化”的看法是正确的。一般人们容易从与自然科学的关系这一角度考虑这个问题。但韦伯所说的去巫术化，却否定了以祭司和祈愿的形式让神服从人的意志的说法。“宗教行为并非‘神礼拜’，而是‘神强制’，对神的呼唤并不是祈愿，而是咒文。”[2]对神强制的绝望使得对自然的科学态度成为可能。

在这里，从“交换样式”的观点来说，去巫术化意味着在人与神的关系上放弃互酬性。这其实是一件很难的事情。比如，在今天的任何一个世界宗教中，祈愿这一形式中都残存着“神强制”。假如神强制被取消了，那将成为一个具有世界历史意义的事件。但这种事件并不是用“特权性人格出现、打开了‘封闭社会’”之类便可以解释的。

2 伦理型先知

放弃神强制是如何做到的呢？我们可以在犹太教形成的过程中找到一个例子。在《旧约》中，记载了“神与人间”的契约、在摩西率领下逃出埃及、直到在迦南(巴勒斯坦)定居后的大卫、所罗门等的国家发展历史。但另一方面，《旧约》的编纂是在从巴比伦囚虏那里回来、教会得以确立之后。《圣经》所叙写的“历史”只能是此后重新结构或创造的物语。也就是说，作为普世宗教的犹太教，形成于犹大王国灭亡、成为囚虏被押往巴比伦的人们之间。但它同时又映射了犹太民族的原始状态。

犹太民族最初是一个众多游牧民部落的盟约联合体。那时，他们在耶和华神下缔结了盟约。但这在当时并不是特别的事情。无论是美索不达米亚的都市，还是希腊的城邦，都是一样。当多部族形成一个都市国家时，总要信奉一个新的神。这是社会契约的一种形态。所以，犹太民族的“契约”也不足为怪。

犹太部族联合体的出现，在于其周边存在着庞大的国家(埃及和亚述)。也就是说，这一联合体是以同周边国家对抗的形式出现的。不过，他们在迦南地区定居开始农耕的时候，他们的生活已与此前的游牧民时代完全不同。之前的部族联合体，在大卫和所罗门时代发生了向埃及那样的“亚细亚式专制国家”的转化。人们用农耕社会的神(丰饶之神)取代游牧民时代的神，也是很自然的结果。

在所罗门时代，神反映了王权的强化并获得超越，但它还不过只是氏族神的延长。因为无论它是如何超越的神，如果在战争中被打败了，它就将被抛弃。这意味着，即使人对神是一种服从关系，但又处于试图通过“赠与”“强制”神的关系中。即这种宗教在本质上具有巫术的性质。

事实上，所罗门之后分裂出来的两个王国之一的以色列王国灭亡的时候，神便遭到抛弃。接着，犹太王国灭亡的时候也是同样的状况。然而就在这一时期，在被迁往巴比伦的囚虏之间，发生了未曾有过的事态。那就是，虽然战争打败了国家灭亡了，但神并未被抛弃，反而向人追问责任。这就是“神强制”的理念，是宗教的“去巫术化”。这否定了人与神之间的互酬性，神与人的关系由此发生了根本性变化。不过，从另外的观点来看，也是人与人关系的根本变化。

被迁往巴比伦的人们中，有不少是知识阶层，他们又主要从事商业。他们与包括宗教在内的旧的统治机构有一定距离，同时也脱离了农耕共同体，以个人形式存在。这些人在神下形成了新的盟约共同体，采用了“神与人间的契约”这一形式。这与游牧民的部族联合体的形成似是而非，也与活动于王朝时代的先知的思想不同。

先知们对官僚和祭司的横暴、人们的堕落、以及贫富差异进行批判，敲响如此下去国家将要灭亡的警钟。他们的主张是恢复游牧民的部族联合体，所谓“回到沙漠”。也就是恢复交换样式A，恢复互酬性共同体。不过在犹太教那里，这样的先知并没有什么特别。在专制国家，在任何一个产生了农耕民的地方，当共同体国家发生危机时，都会有这一类先知出现。不过，主张A的恢复本身并不等于它马上就可以催生出普世宗教。

另一方面，在巴比伦则诞生了脱离部族束缚、由自由平等的个人所组成的盟约联合体。这可以说是交换样式A在高层次的恢复，即交换样式D。所谓在高层次的恢复，不仅是BC，在某种意义上也必须通过对A自身的否定才能得以完成。具体说，首先需要每一个个人脱离部落共同体和国家。而囚虏事件的发生恰恰满足了这个条件。

可是，在大约四十年后，波斯帝国打败巴比伦，巴比伦囚虏获得解放，回到耶路撒冷。从此，犹太教会成为这些没有国家的人们的统治机构。也就是，在巴比伦形成的盟约共同体变身为由祭司和法律学者统治的集团。《圣经》的编纂就是在这一时期进行的。在编纂过程中，之前的先知的活动以及摩西神话都被赋予了新的意义。

正典圣经的编纂，是犹太教会按照神政政治的观点进行的。但在实际编纂过程中，又特别注意所有的法的安排处理都遵循了摩西的神谕。这样一来，巴比伦囚虏就成为犹太教乃至犹太民族漫长历史中的一个片段。于是，作为犹太教真正起源的“巴比伦”便被“消解”。与此同时，已经成为普世宗教的犹太教再度转化为传统祭司支配的宗教这一事实也被人们忘记，其结果，犹太教就成为“犹太民族”的宗教。

实际上，直到罗马时代，犹太教在不断扩大普及。其原因并不在犹太民族人口的增加，而是由于有越来越多的人致力于将犹太教改革为普世宗教。例如，作为犹太教的一派，耶稣教会得到发展。他们形成了一个具有联动性的共产主义式集团。相同的光景，在同时代发展壮大的其

他宗派(如艾赛尼派)那里也可以看得到。这些宗教活动的目的，是要在犹太教中找回“巴比伦”时代所有过的盟约共同体。

3 模范型先知

如此说来，似乎普世宗教仅仅是由犹太或者犹太系列的先知所呈示。其实并非如此。在这一点上，韦伯关于先知之区别的论述很有启发意义。他把先知分为伦理先知和模范先知两类。前者属于旧约圣经的先知，如耶稣、穆罕默德等。他们是接受神的委托、告知神的意志的中介者，他必须要服从基于神的委托的那些伦理义务。后一类先知属于模范人物，如佛陀、老子、孔子等，他们自身即是范例，他们通过自身为他人指示宗教救赎的道路。可以看到，韦伯将通常并不被视作先知的思想家归入先知的行列，这使得以往对世界宗教的划分更加完善。

同时，这也完善了以往对哲学和宗教的区分。通常，哲学和宗教被视为性质不同的存在。哲学属于理性的范畴，而宗教则是非理性或超越了理性。哲学令人想到希腊，宗教则与希伯来有所关联。但实际上这种区分妨碍了对哲学以及宗教的认识。

譬如，以色列的先知常用“神的话”这一说法，但其实那是“人的话”。也就是说，那并不是来自神的话，而是人们对知识进行不断思考，然后将其认识作为“神的话”记述下来[3]。另一方面，说到希腊哲学的起源，人们通常认为它始于伊奥尼亚的自然哲学，是对奥林匹斯诸神的理性批判，因此哲学的起源恰好与宗教相反。可是，伊奥尼亚的哲学并不是无神论，他们对被拟人化了的诸神观念进行了批判，但反过来说，这种批判的前提，却是树立了未被拟人化的“唯一神”的观念。与普世宗教一样，自然哲学也通过“去巫术化”才能成为可能。所以它并不是狭义自然哲学范围内的东西。在此意义上，可以把伊奥尼亚的自然哲学家们看作模范先知。

在中国，都市国家相互争雄的春秋战国时代，被称作诸子百家的思想家们相继出现。他们在各个国家宣传自己的思想。他们所以被人们接受，就是因为当时的各个国家已经无法继续以往氏族共同体的传统老路。诸子百家中，有老子、孔子、墨子，还有韩非子所代表的法家和公孙龙代表的名家等。以今日之观点而言，法家属于政治学范围，名家则可以归入语言哲学的范围。其实，这种分类是没有意义的。这一时期出现的这种“飞跃”也无法归结到其中的某一家。重要的在于，多种多样的思想同时出现，并且相互争鸣。

在这些思想家中，老子和孔子后来成为道教和儒教的始祖，但并没有宗教的性质。老子倡导“无为自然”，但很明显，但这与以老子为始祖的巫术性的道教并没有什么关系。因为无为否定巫术＝神强制。不仅如此，孔子说“不言怪力乱神”，又说“不知生焉知死”。尽管如此，孔子也既不是无神论者，又不是怀疑论者。他不过是排斥巫术＝神强制的态度罢了。孔子相信具有超越性的“天”。不过他又以此把思想焦点转移到现世人间以及人间关系的层面上。

至于老子，他一直倡导“道”的概念。道，即是物理性物质性的存在，同时也是一种无限的存在。老子贡献的是一种自然哲学，一种政治性的哲学。正如信奉伊奥尼亚自然哲学统的人主张怀疑古希腊的Nomos(法律习惯)、而信奉Physis(自然)一样，老子的自然哲学也直接通向政治。

从交换样式的观点看，老子的思想，首先是交换样式A的否定，即否定具有束缚性的共同体；其次也是交换样式B(使用暴力方式的统治)的否定。而孔子呢，面对春秋时代共同体和国家摇摇欲坠的现实，试图通过“仁”重建社会秩序。这意味着交换样式A的恢复。老子则不同，他对此持否定态度，斥曰“大道既废仁义安在”。所谓“大道”，在某种意义上，即A之前的那种流动民状态的世界所具有的存在方式。因此，“无为自然”的思想意味着交换样式D[4]。

一般认为，老子和孔子的教义后来开辟出了新的宗教。但他们原本就是否定既有宗教的自由思想家。这一点，与以色列的先知以及伊奥尼亚的自然哲学家们没有任何不同。如果我们囿于今天这种宗教、哲学、科学的分类，就难以真正理解公元前五六世纪所出现的具有世界历史意义的“飞跃”。这一飞跃，宣告了人类史上交换样式D的诞生。我对始于伊奥尼亚的“哲学”进行重新思考的理由就在这里。

[1]亨利·柏格森《宗教与道德的两个来源》，平山高次译，岩波文库，第328页。

[2]韦伯《宗教社会学》(《经济与社会》第二部第五章)，武藤一雄等译，创文社，第35—36页。

[3]並木浩一指出，先知们对累积下来的知识进行批判性研究和判断，然后把它们作为神的话语进行叙述。这是他们的表现方式。“无法想象，这种做法对那些先知来说是一件内疚的工作。对他们来说，消解书写者的第一人称，将这些都处理为他人的话语，反倒是一件慎重而有意义的工作。如果不是这样，便无法解释编集者增写者对预言书的大量介入。不过，在预言书的编集结束以后，情况就不一样了。”(《旧约圣经

中的文化与人》，教文馆，第28页)

[4]这也是老子后来被奉为道教始祖的原因，而且说明了道教为何一直成为中国历史上反国家社会运动之思想源泉的理由。

第一章 伊奥尼亚的社会与思想

1 雅典与伊奥尼亚

佛陀与老子，都是古代社会转换时期出现的自由思想家。虽然日后他们都被视为宗教的始祖，但我们还是应该把他们看作自由思想家为好。而在另一方面，我想尝试的，是在“模范型先知”这一视角，重新定位同一时代伊奥尼亚地区的都市国家出现的自由思想家及其继承者。

今天，当我们说到伊奥尼亚的自然科学，我们从中看到近代自然科学的先驱形态，而对其他却视而不见。似乎伊奥尼亚的思想家们只是关心自然，而并不注意其他问题(今日的自然科学者大半如此)。这种看法不过是雅典哲学家(柏拉图和亚里士多德)所制造出来的偏见。柏拉图认为，苏格拉底使哲学从外在的自然研究转向人的研究、转向以社会中的人的行为为目的的研究(《斐多篇》)。亚里士多德则说，苏格拉底之前的哲学是自然哲学，从苏格拉底开始，哲学转向伦理考察(《形而上学》第一卷三—六章)。也就是说，真正意义上的“哲学”是从雅典开始的，而在伊奥尼亚那里它不过是萌芽状态。

他们所制造的这一“观念”至今依然存在，要改变这个偏见殊为不易。这是因为除了柏拉图和亚里士多德的著述以外，我们很难再找到任何有关伊奥尼亚思想家的资料。如果我们一味依据过去留存下来的资料，我们就只能看到两位先人制定的“哲学”框架所限定规定的东西。要摆脱这种偏见，首先必须反思雅典中心主义的观点。

实际上，希腊那些有独特特征的思想，几乎都始于伊奥尼亚。比如，一般认为希腊的民主政治产生的原因之一，在于改良腓尼基文字、发明人人可以学习掌握的拼音文字(罗马字)，而这正始于伊奥尼亚。后来成为希腊人的共同文化的荷马文学，也是用伊奥尼亚方言创作的。此外，形成希腊民主政治的另一个原因，即由市场而不是官僚决定价格，也同样始于伊奥尼亚。钱币铸造也源于伊奥尼亚人学习邻国吕底亚王国的做法，开始钱币铸造，促使货币经济和海外贸易最先在伊奥尼亚发展起来。

在伊奥尼亚的各个城市，汇聚了来自埃及、美索不达米亚等亚细亚各地的科学技术、宗教和思想。但是，对这些采取积极摄取态度的伊奥尼亚人却没有吸收亚细亚型专制国家独有的一些体系，如官僚制度、常备军、佣兵。他们没有像亚细亚的专制国家那样实行由国家官僚支配的价格制度，而是让市场决定价格。不仅如此，他们还将这一做法推广到其他地区。

关于城市国家的原理也是一样。希腊的城邦国家与以往的氏族社会不同，即不是由血缘来决定，而是通过每个人的自主选择来实现的。但这一原理并非以同样的方式存在在希腊的所有城邦国家。它还是发源于伊奥尼亚的移民都市，然后扩展到其进一步派生出来的移民都市，最后扩展到希腊本土的城邦国家。

希腊本土的城邦国家原本始于部族联合体。譬如在雅典，就有家族—氏族—兄弟团、胞族—部族，这样一级高于一级的四个部族存在。尽管雅典的社会已经不是氏族社会，但部族的传统依然存在。直到公元前508年，这一现状才得以消解，以“村”的方式进行改制(克利斯梯尼改革)。但这并不等于那种超越血缘传统、基于自主个人的社会性契约的城邦国家已经形成。例如，在雅典的鼎盛时期——伯里克利时代，雅典的市民权还是根据血缘决定，而外国人(其他城邦国家的人)则受到排斥。

雅典的城邦，与希腊以外地区所形成的、作为部族联合体的都市国家基本没有什么不同。不论在美索不达尼亚，还是在中国和埃及，最初都是作为部族联合体的都市国家通过相互抗争，形成专制国家。以色列的部族联合体也一样，到了大卫、所罗门王朝，才成为亚细亚式专制国家。而犹太教，是在以色列被巴比伦尼亚灭掉，许多人成为巴比伦囚虏的时期，才产生出的否定雅典城邦的原理学说。

不过，希腊人所走过的路径却有所不同。其原因，不仅仅是诸如他们位于边境，保留了许多氏族习惯等所能解释的。因为在他们之先，已有人们南下希腊地区，历经众多都市国家的相互抗争之后，建立起了亚细亚式专制国家(迈锡尼文明和克里特文明)。毋宁说，这才是当时的一般路径。在这种国家形态崩溃之后南下的希腊人，也完全有可能走一条相同的路。然而，相同的局面并未出现，反倒是形成了许多自律性的城邦。

其原因就在于，希腊人具有拒绝国家的原理。但这又与他们保持氏

族社会原理没有什么关联。诚然，氏族社会是抵抗国家的形成的。可当它一旦接受了文明，就一定会走向亚细亚式专制国家的方向。于是，氏族社会的特有习惯会发生变化，由对抗国家变为支撑和辅助专制国家。但是，后来南下的希腊人没有走入这条路径。他们在否定氏族社会原理的同时，在更高一级的层面上，恢复了存在于氏族社会的对抗国家的原理。

这一现象，发生在伊奥尼亚——这片很多人从雅典和希腊本土移民过来的土地上。这里与“巴比伦”比肩、发生过许多具有世界历史意义的事件。伊奥尼亚和巴比伦，都是历史所无法忽视的存在。但是，它们所具有的划时代意义却一直被遮蔽于背后。假如没有“伊奥尼亚”，便没有雅典的政治和文化。反倒是雅典人，一方面接受着伊奥尼亚的思想和政治影响，一方面却又要极力压制伊奥尼亚。所谓的雅典“哲学”，用一句话来说，就是一面接受来自伊奥尼亚的思想，一面又要超越和克服它的企图。而这不单是一个哲学问题，更是一个政治性问题。

2 Isonomia(无支配)与Democracy(多数者统治)

人们在说到希腊的民主主义进展时，总是围绕着雅典来进行议论。这是错误的。我们应该从伊奥尼亚的角度来看待这个问题。但从另外一种意义上说，以雅典为中心的看法也是对的。理由是，在伊奥尼亚那里并没有Democracy。伊奥尼亚所有的，不是Democracy，而是Isonomia。Isonomia和Democracy本是不同的，但却一直被视为相同。在《历史》一书中使用了Isonomia这一概念的希罗多德也同样不例外。以我所见，将Isonomia和Democracy这两个概念相区别、并透过两者差异认识到其重要意义的，只有汉娜·阿伦特。

> 作为一种政治现象的自由，是伴随希腊城邦国家的出现而诞生的。自从希罗多德以来，自由一直意味着这样一种政治组织的形态，即，市民不分统治者和被统治者，在一种并无支配关系的状态中集体生活。这种无统治的观念便被诉诸自由这一语言表现方式。依古代的人们而言，在各种统治形态中，自由的显著特征就在于欠缺统治这一观念(来自君主政治和寡头政治的——统治，以及来自民主政治的——支配)。都市国家并没有被当做民主制，而被看做自由。在当时，“民主制”这一说法意味着多数统治、多数者统治。但其实它原本是反对自由的那部分人所创造出来的词语。他们想告诉人们：“你们所谓的‘无支配’，其实不过是另一种形式的支配关系。那是一种最糟糕的统治形态，即民众统治。”
>
> 也就说，按照托克维尔的见解，我们每每把平等视为自由的威胁，而实际上平等本与自由相同。[1]

阿伦特认为Isonomia的原理存在于整个希腊。但按照这一看法，就会产生许多矛盾。后边将会论及到，即便站在她的理论角度，Isonomia也是始于伊奥尼亚的。Iso□nomia不是单纯的理念，而是存在于伊奥尼亚各城市的现实，当伊奥尼亚衰落之后，它以理念的形式扩展到其他城邦。

Isonomia发端于伊奥尼亚的原因在于，移民者切断了此前氏族·部族的传统，也放弃了此前的限制和特权，而创立了新的盟约共同体。而雅典和斯巴达等城邦则形成了氏族的盟约联合体，保留了很多过去的氏族传统，并以城邦中的不平等、或阶级对立的形式存在下来。在这种地方，要想实现Isonomia，只有通过少数服从多数的原理实行统治。

在伊奥尼亚，人们摆脱了传统的支配关系，并获得了Isonomia。这里的Isonomia不是抽象的平等，人们在实际的经济生活中也是平等的。

这里货币经济发达，但并未因此造成贫富悬殊。其中的原因，将在后面详述。简单说，在伊奥尼亚，没有土地的人，并不是在他人的土地上劳动，而是移居到其他城市。因此没有出现拥有大量土地的地主。在此意义上，“Isonomia”带来了“平等”。

与此相反，在希腊本土的城邦，货币经济的发展造成了深刻的经济对立。许多市民沦为债务奴隶。为了阻止这种事态，在斯巴达，货币经济和交易被废止，人们彻底致力于经济平等。但代价是牺牲了“Isonomia”。而雅典则创立了一种新的体系，即，在保持市场经济和自由的前提下，占国家人口大多数的贫困阶层，通过国家权力，对少数富裕者的财富进行强制性再分配。这就是雅典的Democracy。

亚里士多德说过：“平民主义政体的主要原则是自由。这种自由的一个方面的特征是轮流地统治和被统治。[2]”在这个意义上，民主制像是无——支配。但在现实中，在财产方面又存在不平等。所以，亚里士多德又说：“这样平民政体中就形成了穷人比富人更有决定权的局面，因为前者在人数上往往占有绝对优势，而多数人的意见起主宰作用。[3]”换言之，民主制就是多数者支配。在民主制中，平等是通过限制少数贵族阶层的自由而实现的。尽管如此，我们还不能断言雅典的直接民主主义与近代的议会制民主主义不同，即不存在自由与平等的背反。相反，它恰恰暴露了近代的民主主义所存在的一切问题。

所谓近代的民主主义，即自由主义和民主主义的结合，即自由—民主主义。它是相互矛盾抵触的自由与平等的结合。如果指向自由，则带来不平等，指向平等，又会损害自由。自由—民主主义无法超越这一两难境地。而只能如钟摆一般，在追求自由的新自由主义和主张平等的社会民主主义(福利国家主义)这两极之间摆动。

现在，人们一般认为，自由——民主主义是人类所到达的最终形态，人类只能忍受着其极限，渐进前行。而另一方面，理所当然，自由—民主主义并不是人类社会的最终形态，超越这一形态的可能依然存在。不仅如此，在古希腊那里，就可以找到实现超越的钥匙。但所谓古希腊，绝不是雅典。遵循雅典的Democracy，并无法解决近代民主主义的问题。不仅如此，近代民主主义所具有的困难的原型，恰恰存在于雅典。

卡尔·施密特洞察到，现代民主主义是自由主义和民主主义这对相反

存在的结合。在今天，人们把民主主义和议会制民主主义等同了起来，但其实没有议会，民主主义也是可能的。议会制并非民主主义的固有之物，而是属于自由主义。施密特说，“构成民主主义的本质的，第一是同质性，第二——在必要的场合——排除乃至毁灭异质的存在。[4]”所以，“布尔什维克主义及法西斯主义和其他所有独裁体制一样，都是反自由主义的，但却未必是反民主主义的。[5]”

说到古希腊，斯巴达是国家社会主义，雅典是自由——民主主义。斯巴达是以牺牲个人性，来实现经济平等；而雅典则允许市场经济和言论自由，但同时不得不面对不平等和阶级分化等现象的发生，雅典的Democ□racy主义是通过财富再分配来谋求平等化。而另一方面，雅典的民主主义依托成员的“同质性”，这种性质排除异质者。如前所述，这一体制在雅典民主制的黄金时期——伯里克里斯时代得到了强化。

进一步说，雅典的民主主义不只是榨取奴隶和寄居的外国人，还是通过统治其他城邦而得以实现的。比如，为消除市民在经济上的贫富差异，伯里克里斯流用通过提洛岛同盟从其他城邦掠夺来的财富，作为出席议会的酬劳分配给市民。总之，雅典的“直接民主主义”，是通过帝国主义的膨胀而实现的。在这个过程中，也产生出了煽动大众的民众领袖。由此可见，尽管我们可以在雅典那里找出现代民主主义的各种问题，但却无法在那里找到解决问题的钥匙。

3 雅典的Democracy

公元前六世纪中叶，伊奥尼亚先后被吕底亚(克罗伊斯国王)和波斯(居鲁士大帝)征服。各个城市都由那些臣服于波斯帝国的僭主所统治。而在雅典，僭主统治被推翻，民主获得发展(公元前508年，克利斯梯尼改革)。不仅如此，雅典还通过波斯战争解放了伊奥尼亚的各个城市。其结果，在伊奥尼亚，雅典也成为民主政治的光辉先驱。Isonomia虽作为语言留存下来，但其在伊奥尼亚曾有过的内涵已丧失殆尽。

比如，尽管希罗多德在《历史》一书中数次使用Isonomia一词，但他所谓的Isonomia，与雅典的Democ□racy是同样意思。因为希罗多德虽然出身于伊奥尼亚，但在他成长的那个时代，伊奥尼亚的各个城市早已屈于波斯的统治，Isonomia成为一个单纯的概念，已无法与雅典的Democracy相区别。

到了雅典人修昔底德那里，他已对伊奥尼亚毫无关心。他在《战争史》一书中说，雅典的诸城市是通过雅典人的移民而形成的。而实际上，这种看法是在波斯战争之后、也就是“雅典帝国”统治伊奥尼亚地域之后才出现的[6]。事实上，伊奥尼亚的移民来自各地，而不仅仅是雅典。伊奥尼亚人也不太重视出生地之类的人脉联系。因此，形成了不同于本土那种具有浓厚氏族社会传统色彩的另一种异质文化。在公元前七世纪，伊奥尼亚工商业发达并充满自由，已广为本土知晓。

一般认为，雅典的Democracy主义始于执政官梭伦所推行的改革(公元前594年)。为了救济沦为债务奴隶的平民，梭伦勾销了这些人的债务，还债务奴隶以自由，并禁止以人身为抵押举债。他还建立了由市民参与的评议会，赋予移居来的外国人以市民权。当然，这些措施并非梭伦独自一人考虑出来的。这是从伊奥尼亚那里学来的。梭伦是第一位试图实行Isonomia的雅典人。但同时他也因此而饱受挫折。

梭伦不久便被僭主庇西特拉图所取代。他察觉到庇西特拉图的野心，并向市民发出警告，但并未被人们接受，于是只有逃亡。但Isonomia在雅典没能得到实现的原因，还是在于不具备伊奥尼亚那样的社会条件。在雅典，贵族(大地主)和大众之间存在着经济上的不平等。只要没有经济上的平等，所谓政治平等的Isonomia就只能是空洞的。平

等化只有通过没收土地和土地再分配才能实现。在现实中，大众也有这样的要求。而满足大众的要求的，就是僭主庇西特拉图的统治(公元前560—527年)。

人们认为，雅典的僭主政治持续到公元前510年，其后才是真正的民主政治的开始。这并不错。但是，僭主政治和民主政治在本质上并没有太大的区别。梭伦批判庇西特拉图反Isonomia，但庇西特拉图却认为，以梭伦的做法，并未实现Isonomia，而要实现Isonomia，首先需要获得独裁权力，实行土地再分配。对此，黑格尔认为，作为一个政治家，梭伦的认识还不够。梭伦和庇西特拉图其实是一对分担了这两个工作的伙伴。黑格尔说：

> 关于公共法律，对个人而言，如果不能洞察和了解其意义，就会觉得它像暴力一样。……最初是因为需要行使暴力，结果是民众具有了洞察力，法律不再是外界强加给自己的，而变成了自己的东西。大多数立法者和国家经营者都自觉承担对民众行使暴力、成为僭主这一责任。他们不承担，就会有其他人承担。总之，这一局面是无法回避的。……梭伦和庇西特拉图所分担的两个工作，后来分别由柯林斯的佩里安德和米提利尼的庇达库斯(pittacus)一人所完成。[7]

黑格尔认为，梭伦缺少这种认识。就是说，梭伦设想的目标，并不是用他自己的方式，而是通过僭主庇西特拉图的独裁才得以实现。不过，黑格尔也有疏漏。假若梭伦追求的是Isonomia的话，那么在雅典Isonomia最终也未能实现。的确，当庇西特拉图死后，僭主政治遭到废止，民主政治得以实现，但那又不过是与Isonomia(无支配)具有本质不同的、另一种形态的支配。

黑格尔从雅典发现的，其实是近代的政治过程。近代的民主主义，首先经历了压制各种封建势力的绝对王政、或者开发独裁型体制；然后又通过市民革命打到一体制，进而获得实现的。如此必须经过一次权力集中方能实现制度目标本身，足以证明Democracy在本质上即是一种“支配”形态。在近代的民主主义革命中，旧的主权者(王)被杀害或流放，以往的臣下——国民成为主权者。但实际上，新的主权者——国民那里也隐藏着绝对主义的主权。民主主义是以经过权力集中的方式实现的一种“支配”形态。

4 国家与民主主义

伊奥尼亚的城邦所以没落，是由于他们没有足够的军事力量进行自我防卫。伊奥尼亚人重视工商业，但却忽视军事。而雅典却不同，他们和斯巴达一样，本质上就是一个战士＝农民共同体，在他们那里军事是优先的。伊奥尼亚的货币经济的发展，使得这一经济形态渗透到希腊本土的各个城邦。虽然这些城邦的市民并没有从事工商业，但货币经济的渗透瓦解了战士＝农民共同体，因为许多市民沦为了债务奴隶。这立刻给依靠自费武装步兵的城邦带来军事危机。因此，为了城邦的继续存在，必须要进行社会改革。对此，贵族阶层也无法拒绝。

雅典人推进民主化的上述动机，与伊奥尼亚的Iso□nomia的形成过程颇为不同。而在斯巴达，民主化也已兴起：废除一切交易和货币经济、土地所有平等化。在某种意义上，这是一种彻底的“民主主义”。但这是有条件的。因为斯巴达人征服了临近的美塞尼亚人，把他们变成了自己的奴隶，美塞尼亚又拥有肥沃的适宜农业的土地，斯巴达可以不需要交易。反之，斯巴达人却又需要一直防备希洛人叛乱，不断强化战士共同体。在这个过程中，就产生了斯巴达军国主义。

在雅典，已没有可能废止交易和货币经济，他们只能在接受这一切的同时，想办法解决阶级问题。而这办法，就是Democracy。雅典的Democracy，首先是维持国家的必要方式。换言之，军事促进了Democracy。公元前七世纪中叶开始采用的所谓重装步兵人海战术，与过去的那种贵族起骑马，平民作步兵的骑马战术完全不同。贵族不再被需要。不仅在斯巴达，在雅典一样，这种战术的出现，促进了民主化。在波斯战争中，波斯一方是以奴隶为军舰的撑桨手，而希腊方面则是那些自己无力购置武器的贫穷市民作划桨手。战争的胜利，进一步提高了这些市民的政治地位。

总之，伊奥尼亚的Isonomia，是伴随着独立的自营农业和工商业的发达而形成，而雅典的Democracy，则是由于单一的军事上的理由，或者是适应战士＝农民的要求而形成的。继庇西特拉图死后，其身后的僭主也被驱逐流放，随之克利斯梯尼改革(公元前508年)兴起，严密的语言意义上的所谓民主，就是这场改革所带来的。因为正是这一改革，才催生了“demos”。具体说，克利斯梯尼的改革，废除了贵族的权力基础

——古老的部族制度，按照不同地域创立新的部族。具有地缘性的“de□mos”就出现于这个时候。“demos”不仅否定了作为血缘性观念的氏族社会，还意味着作为互酬原理的氏族社会得到恢复。在此意义上，“demos”与作为“想象的共同体”(安德森)的近代国民国家颇为相似。

雅典的Democracy，无法与其“民族主义”相分割。雅典的外国人，无论如何富裕，都不能拥有土地，也得不到市民身份。他们得不到法律保护，但却必须缴纳重税。雅典市民的身份虽为农民，但实际上并不从事农业。为了去参加战争或其他国家活动，他们把农业劳动交给奴隶。有土地而无奴隶，就无法履行市民义务。要作市民则需要有奴隶。因此，民主的发展，使得拥有奴隶愈发成为必要。与伊奥尼亚的市民相反，雅典市民蔑视手工劳动，将之视为奴隶的劳动。伊奥尼亚的思想家与雅典思想家的不同，首先体现在这一点上。

5 移民与Isonomia

希腊的城邦曾有数百之多，这些城邦分分合合，不断争斗，成为希腊独有的现象。马克思将其原因归结为，古希腊社会虽然实现了高度文明，但又保留了其氏族社会的各种制度。“从定居阿提卡到梭伦时期，他们如此长期地维持古老的氏族组织，完全是由于各个部族的动荡状态以及无休无止的交战。[8]”

实际上，在诸如雅典和斯巴达那样的希腊本土城邦，保留了氏族社会的各种制度，例如雅典的植根于氏族社会的门阀统治。不过，形成希腊城邦特质的原理，并非由此产生。如前所述，诞生于古代世界各地的都市国家，都是经过相互抗争，走向亚细亚式的专制国家。而希腊没有遵循这样一条路径的原因，并非因为它有氏族社会的原理，而恰恰是由于它具有否定氏族社会原理的原理，那就是来自于伊奥尼亚的Isonomia观念。

所以是伊奥尼亚，就是因为那里的城市是由那些没有氏族传统的移民所形成，这些人没有受到血缘联系的束缚。就是说，这里的人们摆脱了所谓的互酬原理，即因为你出生在那里，就要回报那里给你的这一“赠与”。而这又与他们对于城邦的忠诚并不矛盾。他们自发地选择了自己所属的城邦。城邦通过这种盟约而成立。人们的忠诚不是来自血缘，而是盟约。

他们是在阿波罗和奥林匹斯诸神的名义下缔结盟约的，他们对城邦的忠诚，就是对诸神的忠诚。值得注意的是，伊奥尼亚的城邦的诸神，并不是古老的氏族神，而是外来的奥林匹斯众神。在希腊，首先确立城邦原理的，不是残存着古老氏族社会的地区，却是恰恰相反的移民城市，后来又波及雅典和其他城邦。

由此可见，正是公元前十世纪到八世纪间频繁的移民活动，形成了希腊城邦的独特性。其中，希腊的移民方式尤其重要。在伊奥尼亚，由移民形成的新的共同体，独立于之前的城邦和氏族。此外，米利都等城邦又进一步向其他地区进行移民。这种连续的移民，进一步交消解了氏族社会的传统。

一般来说，移民通常会保持他们与自己出身的国家以及城市的联系。或者可以说，正是因为有这样的联系纽带，国家才向外部输送移民，以扩大自己的领土。例如罗马就是那样。但如果移民们与自己的出身城市联系紧密，或者出现从属关系时，移民活动就会成为各城邦进行扩大领土竞争的一环，结果造成小城邦与大城邦既有抗衡又可共存这一局面的消亡。事实上，在意大利，罗马市就取得了胜利，建立了帝国。像希腊那样，移民们脱离与出身城市或氏族的联系的情况，是很少见的。

产生这种现象的原因，并不是由于希腊本土的文明如何发达，反倒是由于雅典本土存在着顽强的氏族社会的传统。实际上，希腊人的那种移民方式是氏族社会的普遍方法。比如摩尔根就曾谈到过美国的氏族社会：“当一个村落人口过剩时，移民团就会顺流而上或者而下，去建立新的村落。当这种情况一再发生，就会产生数个村落。虽然各个村落都是各自独立的自治集团，但为了彼此防卫，就会联合组成一个联盟或联合体。[9]”

伴随定居化而形成的氏族社会，随着其不断扩大，会在内部产生严重的不平等和对立现象。移民就是解决这个问题的手段之一。对此，人类学家特斯达尔有过这样的论述。

对流动狩猎——采集民来说，由于其社会组织比较脆弱、集团容易分裂、又处于流动状态，所以那种超过成员们允许范围的剥削无法存在。假若出现那种状况，被剥削者就会离开这里前往别处，集团也就分裂了。因此，集团的决定都要经过所有人同意。而在定居生活状态下，居民和集团的储备都呈现固定结构，给人们的自由移动带来困难。人们即使对集团抱有不不满，也无法轻易离开，于是剥削愈加严重[10]。

在氏族社会，如果放任不管，定居社会就会发生阶级分裂，所以人们通过更加严厉的互酬交换原理来维持社会的平等性。但由于这种方式也存在局限，便想出移民的方法。移民的实施，为氏族社会重新带来流动性，并形成很多新的氏族，氏族联合也成为可能。由此，部族联邦得以形成。

希腊的移民活动也具有同样特点。通过移民希腊产生了众多城邦，这些城邦一方相互进行战争，一方面又如奥林匹亚运动会所象征的那样，形成了松散的联合体。而实现这一切的契机，就是面向伊奥尼亚的移民。移民催生了新的原理。在某种意义上，希腊本土向伊奥尼亚的移民，是基于氏族社会的原理进行的。因此，伊奥尼亚并没有受到移民母

国的统治。但也正是因此，在伊奥尼亚，旧的氏族社会的原理遭到否定。

其结果是，伊奥尼亚的各个城市，回到了比氏族社会更早的流动民的社会状态。当然，这不是说伊奥尼亚人重新回到狩猎采集民和游牧民状态。他们所恢复的流动性，只是大范围的交易和从事手工业生产。这意味着，放弃了希腊固有的战士—农民的一般传统。关于希腊人轻蔑职业技术的习惯，希罗多德这样说道：

我也无法明确判断，希腊人的这种习惯究竟是不是从埃及人那里学来的。因为据我所知，色雷斯人、斯基泰人、波斯人、利底亚人等等，几乎所有的异国人(非希腊人)都认为，掌握了职业技术的人以及他们的子孙比其他市民下贱，他们尊崇非职业技术者、尤其是专门从事军事的人。但无论如何，希腊人全都沾染上了这种习惯，尤以斯巴达人最为严重。而对职业技术轻视最少的，是科林斯人[11]。

其实，最少轻视职业技术习惯的，还是伊奥尼亚的各个城邦。只不过在希罗多德生活的时代它已经消失而已。值得注意的是，正如希罗多德指出的那样，轻视技术职业，其实是一种以掠夺他人奴役他人为价值的文化。与此相反，在伊奥尼亚诞生的，却是以基于劳动和交换的生活为价值的文化。那么，伊奥尼亚的文化为何没有带来阶级分裂呢？换言之，伊奥尼亚为何能形成既有自由又有平等的Isonomia原理呢？

一般认为，货币经济的发达会带来阶级的分化。事实上，在雅典，货币经济的发展就使很多市民沦为债务奴隶。始于梭伦改革的民主化的发生背景也在这里。斯巴达废除货币经济实行共产主义，也是出于同样理由。但货币经济并非直接造就大地主和阶级分裂。真正的罪魁祸首不是交易，而是强迫他人劳动的体制。比如说，如果没有奴隶或债务奴隶那样的劳动力，就没有大规模的土地私有，也没有财富的积蓄。

但伊奥尼亚主要是独立的自营农民，而不存在拥有大规模土地的大地主。因为那里没有可供奴役的人群。没有土地的那部分人，不是在别人的土地上劳动，他们会到另外的地方去。不仅如此，与雅典和斯巴达不同，伊奥尼亚没有依靠奴隶制生产的体系。要想获得大量奴隶，并防止奴隶的反抗和逃跑，就必须有军事国家。伊奥尼亚的城邦没有朝那个方向发展，他们通过积极从事工商业和贸易来发展自己。

在伊奥尼亚，工商业和贸易的发展，并没有造成阶级与阶级的巨大差别。只有当政治权限不平等的时候，货币经济才会带来贫富差异。例如，海外贸易可以获得巨大利益，是因为它被国家垄断了。一般来说，

远距离的贸易都是由国家进行的。当然，有时是官僚，也有时是由商人进行，而国家对其课税。雅典也不例外。他们让居留外国人进行贸易，向他们课税。雅典发展成为贸易中心，但市民并没有从事商业。他们所积蓄的财富，主要是通过农园和在银矿劳动的奴隶获得的。而另一方面，扩展到整个亚细亚的伊奥尼亚人的贸易，却并非国家行为，而是私人性贸易。他们是通过工商业者的人脉网进行贸易的。在某种意义上，伊奥尼亚的城邦就是这些工商业者的评议会。当贸易不由国家垄断时，贸易的利润就会比较均等。所以，市场经济和贸易并不会直接造成贫富悬殊。在雅典，货币经济造成阶级分化的原因，是由于门阀(大地主)掌握着政权。

伊奥尼亚没有出现这种不平等，也没有这种支配—被支配的关系存在。换言之，那里存在的是Isonomia(无支配)。如果某一个城邦里出现了不平等和支配—被支配的关系，人们就可以住移居到其他地方。从根本上说，自由是以流动性为前提的。工商业的发展，为伊奥尼亚带来新的流动性。

从交换样式的观点来看，在伊奥尼亚，交换样式A和交换样式B被交换样式C所超越，不仅如此，作为交换样式A的基础的流动性，在更高的层次上得到恢复。那就是交换样式D，即自由＝平等的Isonomia。如果说伊奥尼亚的民主通向现代的自由民主主义(议会制民主主义)，那么伊奥尼亚的Isonomia则是建立超越民主主义的体制的关键。

6 冰岛与北美洲

几乎没有什么资料可以显示伊奥尼亚的城邦的具体情况，但有两个方法可以去推测。一个是阅读伊奥尼亚的思想家们的文献。文献里即便没有明确表示政治性的意见，只要可以找到在伊奥尼亚诸城邦固有的社会体制下才有的东西，那就可能成为旁证。另一个，就是找出在世界史中与伊奥尼亚相似的情况。在这一章，我们首先就后者进行论述。

譬如，欧洲中世纪或者文艺复兴时期的自治都市，便与希腊的城邦颇为相似。实际上，欧洲发生的，是古希腊的“文艺复兴”。但两者之间也有重大差异。欧洲的自治城市是接受封建领主和教会的认可而建立起来的。在其内部，民主化是在与门阀、贵族以及教会的博弈中逐步得到发展。这博弈的主体，如德国都市中的同业工会、意大利都市的“坡坡罗”(市民团体)那样的职业团体。这与雅典的Democracy化过程颇有相似之处。但伊奥尼亚的城邦却完全不同。它从一开始就不曾存在过氏族门阀和祭司的支配。伊奥尼亚的Isonomia原理，不是通过民主化或阶级斗争，而主要是通过移民和移动而形成的。

因此，有助于我们思考伊奥尼亚城邦的参照例有两个。一个是十世纪到十三世纪的冰岛。那时的冰岛，是一个有独立自营农民构成的自治社会，那里没有君主，也没有中央政府和军队，一切事物均有农民集会决定。基督教会虽有存在，但和其他地区不同，这里的司祭并没有神职者的地位，并且几乎都有妻子。从各种意义上说，冰岛都不存在阶级的不平等和阶级统治。可以说，这里有过Isonomia。

像冰岛这样的社会，不要说与同时代的北欧，即使与全欧洲的都市相比较，都是一个很特殊的例子。形成这种状态的原因，并不是物质性的条件。除了畜牧业之外，冰岛没有其他产业，也没有贸易。但反过来，我们也无法用“未开化性”来解释冰岛社会。在欧洲，部族意识十分强烈，支撑了封建制社会，但冰岛却完全没有这种部族意识。这有冰岛文学为证。尽管冰岛人来自北欧，但他们所创造的，却是一种与北欧的神话以及武功叙事诗传统不同的摩登文学，即冰岛萨迦(英雄传奇)。这种冰岛萨迦不是口头创作，而是书面文学创作。在内容上，它描写部族酋长之间的战争，但又不同于武功史诗。作品始终贯穿着现实主义风格，并体现了男女平等意识。

冰岛的这种文学与欧洲武功叙事诗似是而非，但与产生于伊奥尼亚的荷马史诗却很相像。荷马史诗属于赞颂英雄的武功诗，但同时又充满了对英雄的慨叹和抱怨。这种史诗在伊奥尼亚的社会诞生，而冰岛萨迦也同样出现于一个Isonomia社会。此外，人们认为，北欧神话是伴随着希腊神话传播到北欧而产生的，但在冰岛人们却排斥北欧神话的诸神。在这个意义上，冰岛与伊奥尼亚排斥希腊神话诸神的自然哲学、与形成这种现象的伊奥尼亚社会存在着奇妙的相似。

那么，这样的社会是怎样出现的呢？唯一的理由，就是移民。870年到930年间，来自挪威的移民(一万人乃至二万人)创造了冰岛这样一个社会。这些挪威人并不是有组织的移民，而是不同时期先后来到冰岛的个体移民，与挪威国家或者部族共同体没有关系。甚至可以说，这些人正是因为不喜欢前者才移居到冰岛的。这些移民的祖国挪威，是维京人建立的典型的侵略型国家社会。而冰岛则是由否定挪威的个人群体通过社会契约而形成的国家。因此，尽管当时冰岛的生产力很落后，但与同时代的欧洲社会相比，冰岛社会所取得的发展进步却十分显著。

十八世纪美国的梦想小镇(Township)，则是类似伊奥尼亚Isonomiade的另一个例子。梦想小镇也是由来自旧社会的移民所形成的。当然，北美各地的移民与都市形成并非整齐划一。移民与其母国的关联程度决定了各地的差异。例如，西班牙和法国的移民目的地，基本上都是其母国的延长。在那里，大型农场成为中心，一旦劳动力不足，就从美国买进奴隶。另一方面，英国的移民地却没有这种现象，因为英国已经有了市民革命(1648年。清教徒革命)。对于美国这一移民地，除了课税以外，英国几乎不进行其他任何干涉。同时也允许来自英国以外的移民。

美国独特的市民体系，就形成于位于东部的英国移民地，被称为梦想小镇。在那里，移民来到后，会得到一定数量的土地。但会有数量的限制。因为即便得到大面积的土地，除了家庭成员之外，无法获得其他劳动力。而没有土地的人，也不在别人的土地上劳动，他们会去西部寻找生路。如果对小镇的政治不满，也可以选择离开。总之，在这里，小镇的成员具有的流动性(自由)保证了平等。因此，希望小镇具有Isonomia的特征。

小镇有镇评议会运营，有自治式的审判制度。小镇通常也不会扩大。在保证小镇自治性的前提下，与其他小镇联邦建立郡，郡也在保持

自治性的同时，再联邦建立州。这种联邦制度，经常被认为是孟德斯鸠的影响。不过，后面将会讲到，这种联邦制度，在独立革命建立美利坚合众国之前就已经存在。

通过冰岛的自治社会和美国的小镇，我们可以推测伊奥尼亚的城邦是怎样一种可能的存在。第一，最重要的是，伊奥尼亚具有使流动成为可能的广大土地。因而才会通过自由实现平等。另外，就是遵守重视独立自营农民的劳动这一社会文化，使工商业得到发展。第二，在伊奥尼亚各都市的周边，不存在威胁他们的国家。尽管周边有一些吕底亚，但直到克罗伊斯国王时代，它们并没有侵略性。通过纳贡，伊奥尼亚的各都市就做到了确保独立与和平。这与英国移民地——美国的州通过向英国缴纳税金保持实质上的自治是一样的。

就这样，Isonomia＝希望小镇的形成与存在，通过内在条件和外在条件得以实现。反之，当这些条件不复存在，Isonomia＝希望小镇要么消失，要么变质。比如，1262年，冰岛被丹麦所征服，冰岛的自治社会也就随之终结。灭亡的原因，不仅仅是外部侵略，内部的阶级分化也是原因之一。这一点，与伊奥尼亚城邦的没落有相似之处。

而美国呢，为了维持希望小镇，就必须有新的空间。否则，就要占领原住民的居住地区，但这又被英国所禁止。1763年，酋长庞蒂亚克率领原住民举行起义，英国与原住民方面签订协议，宣布停止向阿巴拉契亚山脉以西移民。谋求开拓西部移民地的居民对此极为不满，之后谋求政治独立的气氛也来越浓。为了维持梦想小镇的自治，他们需要从英国那里独立出来。为此，原本分散的各州必须联合起来。其结果，通过独立战争，之前的乡镇联邦变成了集权式国家。希望小镇和联邦制也就有名无实了。

流动性(自由)带来平等，但要保持这种状态，就需要扩张空间，用来实现流动性。在这里，Isonomia＝希望小镇中包含着矛盾。美国独立革命的目的，是为了保卫希望小镇和联邦制，但同时却让它化为虚无。另一方面，在伊奥尼亚，也未能实现联邦，结果没能抵御邻近吕底亚和波斯的侵略进攻。对此，希罗多德指出："在伊奥尼亚失败以前，米利都人泰勒斯的见解是很有益的。泰勒斯的祖先是腓尼基人。但他认为，伊奥尼亚人应该设立单一的中央政厅，将它置于伊奥尼亚中央位置的泰奥斯，但其他城市仍维持不变，作为地方行政区。[12]"也就是说，在希罗多德看来，泰勒斯主张，为了避免伊奥尼亚成为波斯的属地，应该建立

城邦联盟。但人们没有接受他的意见，于是伊奥尼亚灭亡了。另外，这也启示我们，泰勒斯不仅仅是以为主张水为万物之源的自然学者，伊奥尼亚的自然哲学其实与政治有着密切联系。

7 Isonomia与评议会

泰勒斯作为自然哲学家显露头角，是在他的晚年，即米利都遭受吕底亚统治的时期。对此，黑格尔有过以下论述。“希腊哲学开始于基督降生前六世纪，亦即居鲁士的时代，当小亚细亚伊奥尼亚诸自由邦衰落的时期。因为这个进入高度文化的美丽世界衰落了，所以发生了哲学。……于这一次伊奥尼亚诸城邦衰落同时，希腊的另一部分脱离了旧贵族的统治。[13]”

对于“伊奥尼亚的共和国”和“自主创造出发达文化的美好世界”，黑格尔没有任何说明。但他所说的伊奥尼亚的哲学出现于共和国没落之时，对我们具有启发意义。在我们的文脉上来说，这意味着，在Isonomia的危机中，哲学出现了。这个危机不仅来自外部，也存在于内部。因为泰勒斯所以未能实现建立联邦的目的，就是因为在许多城邦，Isonomia已经瓦解了。

Isonomia存在之时，对伊奥尼亚的人们来说，这是一个大家都明了的东西，所以没有人特意去阐释其意义，或者将其理论化。正是因为这个原因，我们看不到有关Isonomia的记录。与此类似，对于美国东部的移民们所示实行的Township，也同样没有人去进行阐释和理论化，一直到独立革命造成Township的形骸化时，人们才开始意识到它作为一种政治思想的价值，并加以重视。Township所存在的不承认多数表决原理的直接民主主义，在独立革命以后，为中央集权和代表制民主主义所取代。杰弗逊由此强烈感受到共和制的危机。阿伦特特别注意到，杰弗逊主张“把郡分割为区”。“对杰弗逊而言，如果没有区制，共和制的基础就不牢靠。”

假使杰弗逊的“基本共和国”计划得以实现，将远远超越法国革命时期巴黎公社的区或人民协会所呈现出的新型统治形态的微弱萌芽。不过，即使杰弗逊的政治想象力在认识深度和规模上多么出类拔萃，他的思想与法国革命的方向是一致的。杰弗逊的计划和法国的革命协会，都预示了在十九世纪和二十世纪所有真正革命中出现的苏维埃和德国莱特那样的评议会，其正确程度，简直匪夷所思。这种评议会出现的时候，必定都表现为人民自发性机构的形式，不仅发生在一切革命政党之外，而且完全不同于党和党的领袖的预期。但是，正和杰弗逊的提案一样，这种评议会，不仅遭到政治家历史学家和政治理论家的忽视，更为革命传统所完全忘却。即使那些明显同情革命、最终在他们的历史叙述中记录了人民评议会出现的历史学家们，也认为人民评议会在本质上不过是革命解放斗争中的临时性机构。换言之，他们没能意识到，评议会制度怎样把一个全新的统治形态、即在革命过程中组织结构出来的自由崭新的公共空间呈现到自

己的面前[14]。

然而有一点我不能理解，阿伦特在进行上述思考时，为何没有将“评议会”与Isonomia联系起来呢？况且她在同一本书里已经接触到Isonomia的问题。或许是因为，在阿伦特看来，Isonomia是雅典乃至整个希腊的问题，而不是伊奥尼亚的问题也未可知。这一看法，出现于雅典成为希腊中心的那个时期。那时人们已经不再关心“伊奥尼亚”曾经有过什么。甚至在伊奥尼亚南方地区长大、继承了伊奥尼亚的学问的希罗多德，也将Isonomia与雅典的Democracy混为一谈，他没有意识到，Isonomia不是一种统治形态，而是“在革命过程中组织结构出来的自由崭新的公共空间”。

雅典成为希腊中心这一时期，伊奥尼亚的Isonomia被人们忘却。与此类似的是，Townships所产生的美国革命的意义，不仅在海外被忽略，美国人自身也已经忘记了。“整个世界是如此无视美国革命，与此不相上下，美国方面的记忆丧失，即便没有那么严重，也同样不能忽视。[15]”

十八世纪末，在同一时期发生的两场革命中，具有世界性影响的，还属法国大革命。阿伦特认为原因在于，法国大革命的重要动机是“贫困”，而美国革命却没有这个问题。在“没有贫困的社会”里爆发的美国革命，后来没有产生法国大革命那样的巨大影响。实际上，在美国也一样，随着十九世纪以后的阶级分化，来源于法国大革命的革命思想也开始产生了影响。

可是，“没有贫困的社会”，并不等于“富裕的社会”，而是贫富差距不大的社会。如前所述，在美国的市镇，没有土地的人会向其他地区移动，因此很难产生大规模的土地所有。也就是说，没有产生通过使役他人的财富积累。所以也就没有发生阶级分化。冰岛和伊奥尼亚也是这样。

另一方面，处于门阀支配下的雅典，贫富差距不断扩大。在那种情况下，产生了僭主庇西特拉图的“革命”。人们认为，民主政治是否定僭主的产物。但谋求土地平等化的是僭主，僭主被打倒以后，民主政治也往往会产生出僭主或煽动家。从本质上看，雅典的Democracy产生的原因就是“贫困”问题。在法国大革命中得到恢复的，就是这种Democracy。另一方面的美国革命，则植根于独立自营农民的Isonomia。只不过革命的意义被它的主人——美国人所忽视所忘却。于是，没有多久，Democracy就成为了支配性制度。

不过，阿伦特对于有关美国Townships的“记忆丧失”十分敏锐，而对有关伊奥尼亚Isonomia的“记忆丧失”却很钝感。同样的问题，也反映在他的老师海德格尔对希腊的理解上。海德格尔说，在苏格拉底以后的哲学中，存在者的“存在”被人们忘却。可是，这一见解并没有超越那种

浪漫主义的认识——近代社会里，人们的共同体式的存在方式已经被忘却。如果一定要谈论“忘却存在”这个问题的话，我们倒是应该去关注，存在于伊奥尼亚的本来的Isonomia在雅典才完全被人忘却。

海德格尔的看法，基本上继承了尼采对苏格拉底之后的哲学的批判意见。即，苏格拉底之后的哲学变成了理智主义，而丧失了本能的直观和悲剧式的感受性。尼采虽然谈到“苏格拉底之前”的思想家们，但却没有思考这些思想家们与伊奥尼亚思想的深刻联系。尼采认为，苏格拉底之后的雅典所失去的，并不是伊奥尼亚的传统，而是雅典的战士＝农民共同体传统。海德格尔的这一观点，只不过是将尼采和同时代的浪漫主义观点投射到了希腊而已。

[1]汉娜·阿伦特：《关于革命》日文版第40页，东京：筑摩学艺文库。

[2]亚里士多德：《政治学》第118页，北京：北京出版社，2007。

[3]亚里士多德：《政治学》第119页，北京：北京出版社，2007。

[4]卡尔·施密特《现代议会主义的精神史地位》，稻叶素之译，みすず書房，第14页。

[5]同上，第24页。

[6]欧里庇得斯的戏剧《伊翁》传播了雅典始祖即伊翁、也就是伊奥尼亚人的说法。这是符合雅典帝国主义需要的一种意识形态。

[7]黑格尔《哲学史讲义》上卷，长谷用宏译，河出书房新社，第147—149页。

[8]《摩尔根〈古代社会〉摘要》，《马克思恩格斯全集》补卷四，大月书店，第428页。

[9]摩尔根《古代社会》上卷，青山道夫译，岩波文库，第150页。

[10]阿兰·特斯达尔《新不平等起源论》，山内昶译，法政大学出版局，第54页。

[11]希罗多德《历史》上卷，松平千秋译，岩波文库，第269页。

[12]希罗多德《历史》上卷，第129页。

[13]黑格尔：《哲学史讲演录》第一卷，北京：商务印书馆，1956—1959，第162页。

[14]汉娜·阿伦特《关于革命》，第399页。

[15]汉娜·阿伦特《关于革命》，第353页。

第二章 伊奥尼亚自然哲学的背景

1 自然哲学与伦理

关于伊奥尼亚的哲学，仅有柏拉图和亚里士多德留下一些史料。这部分史料在这两位哲学家的哲学史视角框架的规约下，呈现出其特有的样貌。他们提出，伊奥尼亚学派以外在自然为探究对象，而苏格拉底则改变了这种局面，他使得哲学研究面向社会的人类行为目的。即，伊奥尼亚的思想家们思考自然，但未将伦理和自我问题纳入思考范畴。但这种见解不过是对伊奥尼亚哲学的一种曲解。

所谓伦理，要探讨的就是个人如何生存的问题。但当个人从属于共同体时，并不存在真正意义上的个人。只有摆脱这种状态时，人才开始成为个人。这时人们会发现“自我”，会去思考“伦理”。在这个意义上，正是伊奥尼亚人最早探讨了伦理和自我的问题。而在同一时代，雅典尚不存在这些问题。因为在雅典，个人还从属于氏族阶段以来的共同体，而未获得自立。

但是，在由来自各个共同体的移民所组成的伊奥尼亚，从一开始就有“个人”存在。伊奥尼亚的城邦也是通过那些个人的“社会契约”而建立起来的。在这里，个人虽然是从传统的共同体自立出来的，但他们忠于自己所选择的城邦。这种忠诚来自于个人意志，而不是因为自己出生于那里。因此，假如这个城邦不平等的话，人们就会离开那里。Isonomia就是一个只有在这样的城邦才可能出现的原理。

雅典的情况则有所不同。雅典的城邦也是基于一种契约而形成的，但那是一种多氏族间的“契约”，而不是个人间的社会契约。那里的个人是从属于氏族共同体的。当然，在雅典，由于货币经济的渗透，也产生了个人或个人主义。有了这个条件，他们终于也开始接受产生于伊奥尼亚的Isonomia以及自然哲学。但是，这对传统的共同体来说已经构成威胁，不断成为他们攻击的目标。自然哲学否定城邦的诸神，是因为人们觉得神否定城邦(共同体)。比如伯里克利斯的好友阿那克萨哥拉，就是因为对神不敬而遭到流放。后来苏格拉底也以同样罪名被处刑。

柏拉图和亚里士多德强调苏格拉底的划时代意义，并不是因为苏格拉底创造了不同于伊奥尼亚的思想，而恰恰是由于苏格拉底最早接受了伊奥尼亚的思想，并付诸实行。在雅典，苏格拉底是最初作为“个人”而存在的人。在这个意义上，他是一个从雅典共同体独立出来的“世界公民”。但同时，他也是第一个自觉选择(而不是因为自己出生于那里)成为雅典城邦之一员的人。因此，他原本可以免遭处刑，但依然留在雅典，选择了死。

柏拉图和亚里士多德都认为，苏格拉底是为自己所出生的共同体而殉死的。苏格拉底一直被与外国智者混为一谈，但柏拉图和亚里士多德把两者区分开来，他们拥护苏格拉底。但应该说，苏格拉底其实是出现于雅典内部的智者，他在根本上是属于伊奥尼亚思想家这一脉络的。然而，柏拉图却声称苏格拉底属于观念论，他在对话录《智士篇》中，假借苏格拉底之口，述说自己与伊奥尼亚唯物论者的论争，将之比附为神话中众神与巨人族的战斗。可以说，与伊奥尼亚自然哲学的战斗，是柏拉图一生的事业。

可是，苏格拉底与柏拉图是不同的。真正继承苏格拉底精彩思想的，不是柏拉图，而是苏格拉底的直系弟子们，那些个人主义的、世界主义的思想家，包括昔尼克学派创始人安提西尼及其弟子第欧根尼·拉尔修。据第欧根尼·拉尔修的《希腊哲学家列传》记载，安提西尼否定观念，他写到，“柏拉图啊，我看到马，但看不到马的理念。”第欧根尼被人问到是哪国人时，回答说“我是世界公民”。由此可见，苏格拉底应该是属于否定观念论的世界主义者。这也意味着，他不但不是伊奥尼亚的反对派，而且原本就是这一派的。

伊奥尼亚的思想家都是城邦思想家。他们是世界主义者，在思考普遍伦理的同时，试图在自己选择的城邦中实现这些伦理。在这个意义上，他们是城邦型＝政治型的思想家。因此，认为伊奥尼亚的自然哲学家们只考虑“自然学”，是不符合实际的。例如，亚里士多德认为泰勒斯是一个“自然学家”(phusiologoi)。但事实上，泰勒斯作为一个技术家、数学家和政治家，从事过丰富多彩的活动，是一位广为人知的“智者”(sophoi)。由此可见，将泰勒斯的“智”限定于自然学是不恰当的。

泰勒斯的年轻朋友阿那克西曼德也是同样的情形。与主张水是万物之源的泰勒斯不同，他认为“无限定之物”(Apeiron)才是万物之源。这位阿那克西曼德不单对自然学、也对历史和文明史等抱有强烈兴趣。他曾

经考察过希腊语罗马字母的起源，也研究过地理学[1]。这一时期，米利都还出现了赫卡泰奥斯这样的批判荷马式作品的历史学家和地理学家。但这也可以视为广义上的“自然哲学”。

同样，这也适用于被视为伊奥尼亚自然哲学最终到达点的德谟克利特(尽管我个人认为应该是伊壁鸠鲁)。德谟克利特写过很多著作，但大多均已失传，有关自然学以外的著作，仅有下面的片段残存[2]。

人是小宇宙(断片34)。人应该避免犯罪，不是出于恐怖的念头，而是出于义务感(41)。有很多人，即便没有学过理法，也会按着理法来生活(53)。比起统治波斯国，我更愿意去发现和解决一个问题(118)。对智者而言，大地皆可同行。因为这全世界都是善良灵魂的故乡(247)。应该说，民主制下的贫困比起君主制下的所谓幸福更有价值。正如自由比奴隶状态具有价值一样(251)。

在上述断片当中，我们很容易发现雅典哲学家所不具备的伦理性。在雅典，个人属于城邦，伦理也产生于城邦。可是，对于德谟克利特来说，个人原本是独立于城邦的存在。在这个意义上，每个人都是“小宇宙”。因此，德谟克利特的伦理不仅是城邦的伦理，而且是世界的伦理。但对雅典的哲学家来说，这无法成为伦理学。在他们看来，不光是德谟克利特，其他的一般伊奥尼亚思想家都缺少伦理学。所以，伊奥尼亚的哲学只不过是“哲学”之前的自然学。

诚然，除了自然哲学，伊奥尼亚的自然哲学家们似乎没有留下其他方面的著作。但这并不意味着他们没有对伦理和政治进行过思考。伊奥尼亚的思想家们是从“自然学”的观点，阐述对伦理和人类的认识的。他们一贯是将人类与世界作为自然来认识的。是他们，最早建立起上述这样一种视点。我认为他们的这样一种态度其实就是“自然哲学”。我以为，他们的自然哲学是无法与伊奥尼亚的政治(Isonomia)相分割的。

在谈论泰勒斯和阿那克西曼德等人的自然哲学之前，我想先来探讨一下两位典型体现了(即在雅典绝对不可能出现的)伊奥尼亚派伦理学和政治学的思想家。他们就是医学家希波克拉底和历史学家希罗多德。在他们那里，很好地体现出，伊奥尼亚的自然哲学具有不同于城邦共同体的新的“伦理”。他们两人均生长于伊奥尼亚南方的城邦。即使在伊奥尼亚被波斯统治之后，那里依然保留了他们的知识传统。

罗莎琳德·托马斯指出，希罗多德对医学、健康、医疗等领域抱有兴趣，对希波克拉底医学的一些领域了解很多。从这一点出发，托马斯还进一步考察了这两人所生长的东希腊(伊奥尼亚南部)的知识环境。

伊奥尼亚和东希腊的传统(如果把用伊奥尼亚语写作的人都视作在同一传统之内的话)，在公元前五世纪后半高度发达。其影响一直波及到东爱琴海沿岸。公元前五世纪后半东希腊的知性世界所具有的活力，有助于我们解释《历史》一书的诸多活力，也有益于理解赫卡泰奥斯的作品与希罗多德在风格等方面的差异。如果要探求《历史》的知性环境，无论你抱有怎样强烈的兴趣，如果仅仅探讨五十年或者更早一点的伊奥尼亚作家，是不够的。公元前五世纪后半东希腊的知性世界曾经生气勃勃。《历史》一书所拥有的活力也多半来自那里，赫卡泰奥斯的作品与希罗多德之间那些不止于风格的诸多差异，也来自于此[3]。

托马斯认为，伊奥尼亚没落以后，东希腊出现了生气勃勃的知性活动，才产生了希罗多德和希波克拉底这样的人物。因为伊奥尼亚的独特的东西，还留存在伊奥尼亚的南方城市。那么，希罗多德自身为什么没有留意到这一点呢？实际上，当希罗多德生活在伊奥尼亚的南方城市(哈利卡尔那索斯)时，伊奥尼亚的各城市已经被波斯所统治，并实行了僭主政治。加上僭主们还策划进攻希罗多德所在的城市、以及希波克拉底生活的城市(科斯岛)。在这一时期，身为伊奥尼亚人并不是一件有名誉的事情。因此，希罗多德并没有赞美伊奥尼亚的传统。但他和希波克拉底都继承了伊奥尼亚的精神，这是无可置疑的。因此，我愿意在伊奥尼亚自然哲学的脉络中去考察这两个人。

2 希波克拉底

希波克拉底(公元前460—377)认为，曾在埃及和美索不达米亚被称作“神圣病”、缘于神和恶灵作祟的癫痫病，其实不过是单纯的自然原因所致。这种看法继承了伊奥尼亚自然哲学。也就是不再用众神来解释世界的生成，而是去除神的因素，用自然来解释癫痫病。和泰勒斯一样，伊奥尼亚人从埃及巴比伦引进了天文学和数学，但拒绝了“占星术”。希波克拉底对“神圣病”这一观念的拒绝，正是继承了伊奥尼亚人的态度。

我现在讨论的病叫“神圣病”。依我看，它同样由自然的原因引起，一点也不比别的病“神圣”、“非凡”。它最初被视为“神圣”，乃是由于人的无知，人们不知道此病的特点。现在还有人相信它的神圣性，根本原因还是由于对它不了解。人们用涤罪剂和咒语来治疗它，恰恰证明它的神圣性是假的。如果它被视作神圣是由于它的奇妙，那么，神圣病就不是一种而是有很多种。我可以说明别的一些病的奇妙、怪异的地方并不少，但没有人认为它们是神圣病。

我的看法是，最早赋予该病以神圣含义的人是诸如我们今天说的术士、精炼者、江湖骗子和庸医。这些人自称极虔诚，而且知识渊博。其实是知识不多，又无有效的治疗方法，于是他们用迷信来掩盖自己，诡称这种病是神圣的，为的是他们不露马脚……。(中略)但是，依我看他们的大多数议论和他们所想并不虔诚，这更意味着神圣并不存在[4]。

希波克拉底拒绝把疾病的原因归结于神。但这并不是对神的否定，而不过是对巫术性宗教(神的观念)的否定。希波克拉底的这种态度，是伊奥尼亚自然哲学所固有的。他试图从脑部疾患的角度来解释癫痫，并对以横膈肌来解释癫痫的理论进行了批判。他说，“膈肌的取名仅是于机会和习惯，其中不含有真实的自然性，而且我也不知道膈有何能力使人想到它有神志。[5]”对自然哲学家而言，神只能作为“自然”的作用而存在，那也正是医学所要探究的。另一方面，人们头脑中的诸神，不过是人制造出来的一种习惯和存在。

可是，今天人们将希波克拉底视为医学的模范，针对的并不是其医学理论，而是他作为医疗从业者的伦理性。他免费为穷人诊治疾病。在其“希波克拉底誓词”中写有下列格言，“所如之家，不问其自由人与奴隶之别，不犯非正，惟行医道”，“无论与医相关与否，严守他人生活私密”，等等。

这种态度来自哪里呢？不必说埃及和美索不达米亚，就是雅典也绝不会出现这样的态度。在伊奥尼亚，人们对技术抱有强烈关心，技术本身也取得长足发展。但在雅典却没有产生这些。虽然那里尊重“对智慧之

爱”(哲学)，但却恰恰是由于技术——奴隶和下层民众的工作——而被人们轻蔑。希波克拉底说，“有对人间的爱，就会有对技术的爱”[6]。“对人之爱”与雅典的“对智慧之爱”是不同的。雅典的哲学家缺少“对技术之爱”，是因为他们缺少“对人之爱”。

伊奥尼亚的“人间之爱”，不是从制度和习惯的角度，而是通过自然来看人的一种态度，也就是，不用城邦、部族、氏族、身份的区别来看人。而产生这种态度的便是Isonomia。Isonomia(无支配)意味着，个人不仅在参政权上是平等的，在更加根本的生产关系上，也不再存在支配—被支配的关系。因此，雇佣劳动和奴隶体制是不被承认的。因为它违背了自然。

雅典的Democracy存在着奴隶制以及蔑视排斥外国人的特征，希波克拉底的上述态度，显然不可能来自于此。因此，以为伊奥尼亚存在自然哲学但却没有对伦理问题的思考追求的看法，是很荒唐的。相反，对人间的探究、对伦理问题的求索，恰恰是从伊奥尼亚开始的。伊奥尼亚的城市没落之后，这一思想潮流通过流散到各地的伊奥尼亚人继续传播开来。比如公元前五六世纪时的医生阿尔克迈恩就曾解释说，疾病的发生，就是由于体内各要素间的Isonomia崩溃、以及僭主的出现造成的。这个例子显示了，自然哲学同时也是社会哲学。

按照阿尔克迈恩的说法，诸种力量，即潮湿的东西、干燥的东西、寒冷的东西、温热的东西、辛辣的东西、甘甜的东西，以及其他力量的均衡(Isonomia)维持着健康，但这各种力量之间的“独裁”，会产生出疾病。因为某一方面的独裁，会带来毁灭性的后果[7]。

雅典那些被称为智者的人，大部分都受过伊奥尼亚自然哲学的影响。他们对文化(即受到制度和习惯制约的不同的法的正义)产生怀疑，并对存在于其根底的作为自然的正义(自然法)进行诘问。正是基于这种自然法，公元前四世纪的智者阿尔西达马斯说，“神赋予万人以自由之身，故自然从未把任何人当成奴隶”(《赞美美塞尼亚人的演说》)。

对于智者有关自然法的议论，亚里士多德应该是很熟悉的。正是由于亚里士多德的引用，阿尔克迈恩的话才能留传到今天。苏格拉底的直系弟子安提西尼主张，自由人与奴隶的区别、以及男女差别，并在不是缘于制度和习惯，所以应该遵循自然来解决这些问题。这些见解应该是来自苏格拉底自身。对此，柏拉图和亚里士多德也都应该知晓。尽管如此，亚里士多德还是得出这样的结论：“显然，有人天生即是自由人，有人天生即是奴隶。对于奴隶而言，被奴役不仅有好处而且是公正的。

[8]”在柏拉图那里，也有同样的见解(《国家》)。这种思想不同一般，而这就是雅典特色哲学家的“伦理学”。

3 希罗多德

从古到今，希罗多德一直都是医疗从业者的道德楷模，而希罗多德的历史学得到人们的高度评价，则是近些年的事。很久以来，与雅典的历史学家修昔底德相比，希罗多德的《历史》一书没能获得更高的评价。对于希罗多德，修昔底德自身也持批判态度[9]。因为人们认为，希罗多德的《历史》包含了很多神话和传说，而非客观记述。因此希罗多德一直被人批评为“说谎”。但现在情况已经不同了。《历史》一书受到人们的广泛关注，人们认为，在使用跨学科方法进行历史研究时，《历史》已经成为具有重要参考价值的材料宝库。

《历史》的内容主要是记述波斯战争的历史。但在叙述战争之前，作者用了很多篇幅，对波斯、埃及和其他许多民族进行考察，包括对气候、生物、各种制度和习惯的调查分析。当然，其中也包含了各民族的神话和传说。在这个意义上，《历史》属于histories(多元叙事)。一般来说，人们都把历史视为处理事实事件的科学。这里的所谓事实事件，是指那些充满明确变化的事实现象。但有一些事实现象却不同，即，短期来看，似乎没有变化。但如果以数百年、数千年、或者数万年的长度单位来观察时，就可以明显发现其变化。这些通常不被看做事件。但希罗多德在叙述战争的同时，试图关注和处理这一类“事件”。

自古以来，历史的记述中心都是国家兴亡以及其他政治性事件。历史在短期内、在变化清晰可见的层面，对事件进行描述。修昔底德便是从这一观点出发，观察和叙述伯罗奔尼撒战争的。这种样式的历史记述，不仅限于希腊，在中国也是一样。但马克思及其之后的历史学家，开始对这种历史观产生怀疑。马克思关注那些通过长期的视点才能认识清楚的“事件”，比如生产关系等。而“年鉴学派”则更进一步，去处理那些需要更长时间尺度来考察的“事件”。由此看来，希罗多德的《历史》其实是从各种各样的时间维度上，对历史事件进行了考察。

然而，希罗多德的《历史》在今天依然具有范例意义的原因，不止于此。其最重要之处，在于它没有自我民族中心主义。在现代历史学和人类学领域，除去个别先行者以外，直到1970年代之后，自我民族中心主义和西方民族主义倾向才逐渐被克服。

自古以来，无论哪个国家，都有过自我民族中心主义。比如，希腊人把不会讲希腊语的人叫做Barbaroi(野蛮人)，而且这种情况并不罕见。在中国，不光把异民族称为野蛮人，还会根据不同民族所在地域的方位，想出不同的称呼，即“东夷南蛮西戎北狄”。按照这个说法，日本就是东夷。不过，这被称作东夷的日本人，却将日本列岛北部的那些具有异质习俗的人们叫做东夷。

面对这种民族自我中心主义，希罗多德曾讥笑说，“埃及人将所有与自己语言不同的人都叫作异国人。[10]”他还说：“不仅是狄奥尼修，几乎所有的神的名字，都是由埃及传入希腊的。我亲自调查考证过，希腊众神的名字都是从希腊以外的国家引进的。其中大部分来自埃及。[11]”自然，当时的希腊人并没有这样的想法。因此，在雅典，这样的说法肯定是相当危险的。

那么，希罗多德何以能够摆脱了自我民族中心主义，即希腊中心主义呢？这或许与他个人的特性有关，但更重要的还是缘于伊奥尼亚的独特环境。比如，亚里士多德就曾说道：

在寒冷地带居住的人以及欧洲各族居民的生命力都很旺盛，但在思想和技术方面却较为欠缺，所以他们大都过着自由散漫的生活，没有什么政体组织，也缺乏统治邻人的能力；亚细亚的居民较为聪颖而且技术精湛，但在灵魂方面惰性过大，所以他们很容易受人统治和奴役；至于希腊各族，则兼具了这两者的特性。因为希腊人既生命力旺盛又富有思想，所以他们既保持了自由的生活又孕育出了最优良的政体，并且具有统治一切民族的能力[12]。

这里所说的“欧洲民族”是指游牧民社会；“亚细亚民族”是指波斯和埃及那样的专制国家，而处于两者之间的希腊人则超越两者，并且具有支配它们的能力。这就是典型的希腊中心主义，不，是雅典中心主义。但在位于小亚细亚的伊奥尼亚，上述说法却未能成立。伊奥尼亚既属于希腊又属于亚细亚，但同时又哪儿也不是。伊奥尼亚的自然哲学家们从属于各自的城邦，但本质上他们是世界主义的。伊奥尼亚的城市衰落以后，生长于伊奥尼亚南方都市的希罗多德继承了伊奥尼亚的思想，尽管当时已进入雅典全盛时代。

说到希罗多德的先驱者，米利都的赫卡泰奥斯值得注意。他主张将神话和历史事实区分开，对荷马式历史持批判态度，并尝试用散文来叙写历史。希罗多德所做的工作，明显处在赫卡泰奥斯的延长线上。但他所继承的伊奥尼亚的传统，并未局限在狭义的历史、即政治性事件的历史上。如前所述，以阿那克西曼德为首的自然哲学家们，不仅进行自然

探究，还将生物以及人类社会历史整体作为自然史加以把握。地理学就是其中一环。赫卡泰奥斯所写的《世界记述》，便是一本基于地理学的历史书。希罗多德所接受继承的，是自然哲学的态度，即，在根本上是从自然史的视角考察历史事件。

希罗多德的《历史》秉持了以自然为基础考察制度和习惯这一立场。他无时不在思虑，某一事件产生的原因，究竟是缘于文化·制度还是自然，或者是两者的结合。他将文化·制度看做一种相对的历史的存在，要从其中寻找某种普遍性的东西。希罗多德就是这样，对各地的习惯进行调查和分析。正如罗莎琳德·托马斯指出的那样，这时的希罗多德基本上接受了希波克拉底在《关于空气、水和场所》(《关于古代医术》)中提出的观点，即自然环境对人类的规约作用。

最后，我们再通过另外一个例子，看一看希罗多德对希腊中心主义的反省。希罗多德介绍了在波斯统治阶层内发生的一场论争。波斯七长老之一的欧塔涅斯(Otanes)主张实行Democracy制度：“独裁者破坏了我们的祖先遗留下来的风俗习惯、侵犯女性、不经审判便剥夺人命。而依靠大众的统治则不同，首先，它具有Isonomia这一极其美好的名称；第二，这个制度可以防止一切独裁行径的发生。职务通过抽签决定，官员负责任地履行职务、一切国家政策均以公论方式决定。因此，在这里，我要提出我的意见，放弃独裁制，建立大众主权。因为每一件事情都关系到大众。[13]”与此相对，迈加比佐斯主张寡头政治，大流士则提出独裁制最好。最终，大流士的意见获得人们支持，他本人也登上了王位(阿契美尼德王朝大流士一世)。

这场有关政体的议论，早于亚里士多德《政治学》(完成于雅典衰落时期)所做的考察。不过，在波斯人之间，是否真的有过这样的讨论呢？希罗多德自身表达了这样的意见：“对并不相信欧塔涅斯在波斯七长老面前主张采用民主制的希腊人来说，一个被认为是不可思议的事情发生了，所以我在这里要谈一谈。就是说，这时候，马铎尼斯完全排除了伊奥尼亚的独裁者，在各个城市建立了民主制。[14]”也就是说，波斯人马铎尼斯排除了伊奥尼亚各城市(处于僭主政治下)的独裁者，建立了民主制。希罗多德所以要记述这些，无疑是为了打破当时存在于雅典的“希腊民主而波斯专制”这一延续至今的偏见。

4 荷马

很显然，伊奥尼亚的自然哲学，是以宗教批判的形式开始的。因为它不想再通过神来说明世界。不过，这一思想并不是在公元前六世纪中叶突然发生的。公元前七世纪以米利都为中心发展起来的工商业、海外移民活动的活跃，都是催生这一思想的重要背景。在此之前，伊奥尼亚的独特文化也有了长足发展，出现了荷马(公元前750年左右)和赫西奥德(公元前700年左右)的诗作。这些作品使用的是伊奥尼亚方言以及在伊奥尼亚发展起来的文字。不久，这些作品就传播到整个希腊，成为希腊人共有的基础教养。

荷马和赫西奥德的作品，并不是严格意义上的创作，而是在古代传承下来的希腊神话的基础上完成的作品。但是作者参照了哪些资料，现在已经不得而知。后来的希腊人反倒是通过荷马和赫西奥德来学习神话。在这个意义上，可以说，奥利匹斯的众神是被他们两个人创造出来的。换个角度看，他们的作品中也存在着伊奥尼亚社会经验的投影。

关于奥林匹斯众神，我们首先应该注意，它已经不同于氏族社会的宗教。对于没有氏族传统的城邦成员的团结来说，奥林匹斯的众神是必要的。这些神，不可能是氏族神的延长。正像希罗多德推测的那样，奥林匹斯的众神来自亚细亚。尽管如此，在亚细亚已经看不到这些神的踪影了。在亚细亚，伴随着帝国的形成，神也发生了变化，成为与世界帝国相对应的“世界神”。在美索布达尼亚和埃及，存在着一神教和创世神的观念。所谓创世神，正如韦伯所说，是来自于从根本上改变了自然界的大规模灌溉农业。在城邦林立、依靠雨水农业的希腊，不会出现这种神的观念。对希腊人来说，奥林匹斯众神应该是不难接受的。于是，在希腊的城邦，人们用奥林匹斯众神取代了以往的氏族神。

对于城邦之间的团结来说，奥林匹斯众神是不可缺少的。祭奉天父宙斯的奥林匹亚祭典便充分显示了这一点。不过外来的奥林匹斯众神也有弱点，那就是很难在各个城邦内部以及个人那里深深扎根。奥林匹斯众神，原本就游离于氏族共同体的基础部分，因此一旦遭到否定，就会烟消云散。当然，这是一个缓慢的过程。

在荷马史诗里，我们可以看到众神消亡的开始。在作品里，那些拟

人化的众神，看上去在不停活动。然而，众神的拟人化正是其消亡的第一步。这种神的观念看上去很原始，但其实并非如此。在原始的观念中，神不是人格化的存在，而是一种超自然的神秘力量。可是，当神一旦被拟人化，原本超自然的神秘力量，就被置于自然的层面。神超越人类，但又和人类一样，也出于自然层面。与人类同样，被情念和欲望所驱动，相互争斗。宙斯是至高无上的主神，受到人们崇仰，但他也无力抑制其他诸神。所以，荷马及其他作家的作品中虽有众神登场，但却看不到对神的尊崇。这里的众神就如同人间那些凶暴恣意、毫无责任感的统治者一样。

在《伊利亚特》中，特洛伊战争的爆发、战争的趋势、战局的一进一退，完全缘自众神的争斗。当神无法决定一切，比如阿喀琉斯与赫克托耳的对决，虽然各有众神声援，但依然无法决出胜负。于是，宙斯在天上用黄金秤决定二者的命运，最终裁定赫克托耳去死。也就是说，人类的“决定”，众神也无法介入。在《奥德赛》的开篇，宙斯这样说道，“人啊，让众神披罪，或许仅是出于那可恶之心；号称灾祸缘于吾等，实乃由于己身的不义之行，越过天定运命，而招致苦难。[15]”

荷马在这里要说的是，为某种神秘存在所左右的，并仅仅是人类，众神也是如此。人进行争斗，众神也一样。那么，人和神变成如此状态的原因何在呢？用一句话说，那就是敌对的互酬性，就是无休无止不断升级的复仇的连锁。奥林匹斯的众神无法制止这一复仇的连锁，因为他们自身也被这敌对的互酬性所支配。无论是《伊利亚特》，还是《奥德赛》，其主题都聚焦于这互酬原理，并且最终超越了它。荷马所要追究的是，无论神还是人，驱动他们的本性(本原)到底是什么。伊奥尼亚的自然哲学，在提出这样的诘问。

这些作品为荷马一人创作的说法，很早就受到人们的怀疑。现在的一般看法是，公元前八世纪中叶，确有荷马其人，他根据古代吟诵诗人保存下来的英雄传说的记忆，创作出了通常所说的荷马史诗。不过，这一说法也有令人怀疑之处。作品描写了“英雄时代”，即由共同体的贵族构成评议会、再由包括君王和贵族在内的共同体一般成员构成市民评议会这样一种社会。但从历史的角度看，特洛伊战争爆发时期，相当于迈锡尼国家的末期(公元前1200前后)。当时那里已经形成伴随青铜器文明的高度发达、具有家产官僚制的亚细亚式国家。因此，在这一时期，荷马所描写的“英雄时代”并不存在，而“传承”并不存在的东西，是不可能

的。

另外，关于荷马史诗，重要的并不是作者是谁，而是为谁创作的问题。当然，那首先是面向伊奥尼亚的市民创作的。不清楚这一点，就无法理解荷马史诗。在迈锡尼国家崩溃之后的“黑暗时代”，在希腊各地，都市国家(王政乃至贵族制国家)纷纷出现，彼此间一直争斗不断。荷马以及他的读者所看到听到的，就是这一现实。在这个意义上，荷马描写的“英雄时代”，与其说是那之后的时代，不如说是将希腊都市的社会现实投射到过去的结果。因此，尽管荷马史诗属于描写英雄战争的武功诗，但实际上却充满了对英雄战争的否定。例如《伊利亚特》全篇都流露着女人们对战争的悲叹和哀怨。

荷马史诗与歌颂战士或贵族阶级“英雄”的意识形态并无关系，它是对民族及城邦间那种无休无止的争斗的批判。在《伊利亚特》的结尾，阿克琉斯杀死了赫克托耳，但同时也放弃了继续复仇。同样，《瑟赛蒂兹》通篇描写的就原本不是英雄。作为一个外国人，奥德赛流浪乞讨还乡，他向趁他不在之机折磨自己家人的仇敌展开复仇，但却不忍殃及仇敌的家人。总之，这些作品最后都放弃了复仇的连锁。

从交换样式的观点来说，私斗(缘于私人利益和情感的争斗)和复仇，都是敌对互酬性的一种表现。在通过多数部族盟约形成的都市国家，私斗和复仇受到抑制。但统治阶层内部的私斗却不曾消失，都市国家之间的争斗也无休止的继续。因此，敌对互酬性也就继续存在。直到这些都市国家历经争斗，最终统合成专制国家时，这种敌对互酬性才会结束。

当专制国家(家产官僚国家)建立起摆脱互酬性人间关系的官僚和常备军队体制时，“法治”(依法统治)出现了。法治通过统治者遵守自己发布的法律得到实现。这种法治，将敌对互酬性一扫而光[16]。比如，《汉穆拉比法典》里就有一条，叫做“以眼还眼”。但其意并不是鼓励人们去报复，而是禁止报复的环环相生。

如前所述，希腊的迈锡尼国也是一个家产官僚制国家。在其崩溃之后的“黑暗年代”，部族乃至都市国家间的对抗争斗一直不断。但这时的希腊，并没有选择重建专制国家的道路。那么，希腊是如何排斥专制国家、扬弃敌对互酬性的呢？秘密就在伊奥尼亚的移民都市。在这里，在那些离开各自氏族和城邦的移民者中间，产生了一种对等者相互之间的

社会契约。荷马以及他的读者，就生活在这样一个城邦原理正在形成中的地方。关旷野在谈到《伊利亚特》里的阿克琉斯放弃复仇时说：

是什么东西阻止了这种恶性暴力循环的增殖呢？荷马的描写——女神忒提斯(Thetis)一边为儿子阿克琉斯重回战场而叹息，一面交给他的那面新的盾牌，已经暗示了他的答案。盾牌正面的浮雕，以鲜明对照的方式呈现出和平的美好丰饶与战争的灾祸，而在和平世界的中心，可以看到在广场上举行诉讼审判的市民们。与这一市民诉讼集会完全相反的制度，则是阿卡亚军队的集会——反战士兵瑟赛蒂兹主张从特洛伊撤兵，被奥德赛用棍棒打翻在地。以辩论和讨论的方式进行判决，取代了宙斯用黄金秤做决定的荒唐做法。在这里，与使用盲目的、徒令事态恶化的暴力方式作出决定不同，语言的生动力量开始发挥作用，并引导人们走向友爱与和平[17]。

值得注意的是，在荷马生活的公元前八世纪，并非整个希腊都能见到“在广场上举行诉讼审判的市民”，而仅仅局限于荷马及其读者所在的伊奥尼亚的都市。在那里，“法”不再是王或神的恩赐，而是市民之间经过大家同意而形成的。因此，需要大家的思考和讨论。荷马或许参考了开始出现在伊奥尼亚的Isonomia，或者是预感到了它的出现。

从以上考察可见，荷马作品中对众神的拟人化，与神话无关，它只是呈现了那种可以改变人类行为的体制，并且发现克服那种体制的关键，其实就存在于广场诉讼和评议会之中。在这个意义上说，荷马不愧是伊奥尼亚的宗教批判以及自然哲学的先驱。

5 赫西奥德

接下来我们来看赫西奥德。他是一位在创作时很介意荷马作品的诗人和思想家。他在《神谱》一书中，对神话世界进行了梳理：最先有卡厄斯(Chaos，混沌)，然后是盖亚(Gaea，大地)生出乌拉诺斯(Ouranos，天空)和俄卡阿诺斯(Oceanus，海洋)。这些都是自然的神格化，而非人格神。最早的人格神，是盖亚和乌拉诺斯之间诞生的十二个提坦巨神(Titans)。其中最小的是克洛诺斯(Kronos)。盖亚遭到乌拉诺斯背叛，于是便和克洛诺斯一起谋划报复。克洛诺斯和姐姐瑞亚(Rhe□a)结了婚，但他害怕孩子，孩子一生下来就会立刻吞掉。只有最后一个孩子宙斯免遭厄运。宙斯长大后，救出了被父亲吞下的哥哥和姐姐(赫拉、德米忒耳、赫丝堤、哈得斯和波塞冬)。宙斯和他的兄姊们住在奥林匹斯山，被称为奥林匹斯神族。宙斯他们与泰坦神族的战斗一直持续。最终，宙斯取得了胜利，取代父亲克洛诺斯成为众神之王。宙斯三兄弟用抽签方式，决定由宙斯统治天空，波塞冬统治海洋，哈得斯统治冥界。

类似的神话，在亚细亚的各个地方都有。一般来说，它反映了从都市国家间的对抗争斗到专制国家形成这一过程。那时，掌握霸权的神还是一种超越性的存在。不过，赫西奥德所总结的希腊神话，有一点与已经形成专制国家的地区不同。不错，在希腊神话中，宙斯也掌握了霸权。这个过程反映了，正是从众多城邦相互抗争的“黑暗时代”中，形成了不同以往的新的秩序。但这种新的秩序不是专制帝国，而是众多城邦间的联邦。宙斯成为至高无上的神，就体现了这一点。而在这一点上，祭典宙斯神的奥林匹克运动会的召开(公元前776年)便极具象征意义。

可是在希腊，一直没能出现超越性的神的观念。美索布达尼亚和埃及有过创世神的观念。与前所述，那是因为那些地区产生了完全改变了自然的大型灌溉农业、专制国家。可在依赖雨水农业的希腊，却很难接受同样的神观念。对人类和其他诸神来说，宙斯是超越性的，但对自然、神格化的自然来说，它又是从属性的。

譬如，宙斯受着厄洛斯和克洛诺斯(时间)的支配，他的上面还有一个万物之本(大地)的盖亚存在。作为人间神格化的宙斯，处于作为自然神格化的众神之下。赫西奥德将来自人类的众神置于自然的各种力量之下。后来的自然哲学家们，拒绝赫西奥德的诸神说，但却继承了他的思

考框架。

在有关自然史生成之后，赫西奥德又论述了人类社会的生成。他从神话的角度展开自己的说明，但实际上他是从火(技术)和劳动的观点考察人类社会的历史。他首先从普罗米修斯盗火带给人类讲起。作为对普罗米修斯盗火的惩罚，宙斯把那位名叫潘多拉的女人送给人类。“须知在此之前，人类各部落原本生活在没有罪恶、没有劳累、没有疾病的土地上。命运三女神给人们带来了这些灾难。(须知在不幸中人老的很快)。这妇人用手揭去了瓶上的大盖子，让诸神赐予的礼物都飞散出来，为人类制造许多悲苦与不幸。唯有希望仍逗留在瓶颈之下的牢不可破的瓶腹之中，未能飞出来。[18]”

从此，人类严酷“劳动”的日子开始了，但“希望”还残留着。实际上，这种乐园丧失——回归的叙述模式并没有什么特别，它充斥在美索布达尼亚。希伯来的“失乐园”神话就来源于此。但赫西奥德视其为历史发展的一个阶段，这一点值得我们加以注意。尽管他的叙述方式是神话式的，但实际上是将技术置于其叙述的基础当中，从人类与自然的关系的立场看待和考察历史。

他认为，远古曾有过黄金(种族)时代，然后是白银时代、青铜时代、英雄时代，现在则是不祥的黑铁时代。在这里，“金”和“银”都是象征性意义，但“青铜”和“铁”则体现着其原意，意味着拥有青铜和铁器的文明阶段。英雄时代则是指特洛伊战争等时代。最后的“黑铁时代”，则是拥有铁制武器的强大国家形成的时代。也就是赫西奥德自身所处的时代。那个时代，专制的纳贡制作家已经出现。

在赫西奥德看来，“黑铁时代”即现在处于糟糕的状态，但“希望”还存在。“白昼黑夜，无不为劳役和苦恼所折磨，时时刻刻，没有停息，众神也背负深重的忧烦，种种祸患之中，是否可有些许善事哉。”他接着又说，“倾听‘正义’的声音，忘却一切暴力。[19]”“虔信宙斯神的正义，勤奋劳动。”“人类只有通过劳动才能增加羊群和财富，而且也只有从事劳动才能备受永生神灵的眷爱。劳动不是耻辱，耻辱是懒惰。[20]”

赫西奥德提出，“希望”并不是在彼岸，而是在现世的勤奋劳动中。只是，这种想法，在战士居于支配地位的社会，在只有奴隶和农奴才从事劳动的社会里是绝不会出现的。这是伊奥尼亚地区的移民们的看法。借用韦伯的话来说，这显示了独立自营农民的劳动伦理。伊奥尼亚人的

确是拥有这样的劳动伦理。

泰勒斯等自然哲学家的出现还在后面，但从公元前八世纪开始，伊奥尼亚就已经具备了产生这些自然哲学家的土壤。与雅典人完全不同，伊奥尼亚人是如此的重视技术。乔治·汤姆森说："波斯战争之前的两个世纪里，人们开始使用羊毛剪、手工石碾、葡萄酒榨酒机和起重机等。其后，一直到希腊主义时代，没有任何有关发明的记载。因而，不仅是商业，在工业进步方面也一样，公元前五世纪是一个转折点。是什么中止了这一进步的过程呢？回答就是，这个世纪是一个'奴隶制真正掌握了生产'的世纪。[21]"

但是，与汤姆森所说的相反，正是由于雅典人蔑视劳动(手工劳动)，才走向了奴隶制。当然，对手工劳动的轻蔑并不限于雅典。正如刚才所引用的赫西奥德的论述，游牧民和战士一类的人非常蔑视手工劳动。家产官僚制国家以及奴隶制社会当然也蔑视劳动。所以，在古代，肯定劳动，看重技术的社会是很罕见的。大概在伊奥尼亚以外是没有的。如果像韦伯所说的那样，宗教改革产生了支撑近代资本主义的劳动伦理，那么在伊奥尼亚工商业发展的背后，就存在着一种"宗教改革"[22]。

正像赫西奥德所说，伊奥尼亚人积极肯定劳动。在此意义上，他们是"实践性"的。亚里士多德认为，发展学术，需要闲暇。"当这诸种技术均已具备的时候，既不是为了快乐也不是为了生活的认识(各种学问)便产生了。而且，是在最早开始这种闲暇生活的人们所在的地方，学问最先发生。因此，在埃及一带才会最先产生数学等各种学术。因为那里的祭司阶级具有享受闲暇生活的余裕。[23]"在亚里士多德看来，"冥思苦想"是一种非常美妙的东西，而闲暇就是其必要条件。

然而，伊奥尼亚人即便有了闲暇，也绝不去"冥思苦想"。在亚细亚，作为冥思苦想的各种学问是通过神官、祭司发展起来的。而在美索布达尼亚和埃及，伴随着专制国家，超越性的神的观念得以确立。承担这一使命的神官，同时又从事天文数学等自然学的工作。可在伊奥尼亚，既没有专制统治和官僚制度，也没有超越性的神的观念。神官和祭司虽然存在，但他们没有权力也没有权威。因为伊奥尼亚的社会不承认那种超越性的地位。

在伊奥尼亚，不存在那种特别闲暇的人(祭司和贵族)。即使是泰勒

斯，也从事过多种工作，从技术者到政治家。他的认识，总是“实践性”的。例如，伊奥尼亚人从亚细亚那里接受了天文学，但却没有接受占星术；接受了诸神，但没有接受超越性的神的观念。在伊奥尼亚，早在自然哲学产生之前，就已经存在这样的精神环境了。

这里想要附记的是，伊奥尼亚的城邦与希腊本土城邦的差异。希腊的城邦属于盟约共同体，它是通过以新神取代旧的氏族神的方式形成的。这所谓新神，即是奥林匹斯众神。例如，在伊奥尼亚阿波罗神是守护神，而在雅典，守护神却是雅典娜神。但两者的不同，还不是诸神，而是对待诸神和祭司的态度。在由移民构成的伊奥尼亚的城邦，诸神不过一种礼仪性的象征，即象征那些从各自旧的氏族共同体脱离出来的诸个人的社会契约。因此，神官和祭司没有什么特别的权威。而在希腊本土城邦，诸神和祭司不过是原来旧的氏族社会的诸神和祭司的延长。所以，比如德尔斐地区的神官就具有权威。这样看来，比起伊奥尼亚的思想家，雅典的“哲学家”明显继承了祭司和神官的特性。

而伊奥尼亚的思想家则不同，在希罗多德的时期，他们就已经具有了超越狭隘共同体的眼光。比如希罗多德就主张不能将“正义”限定在某一国家。

相反，人们如果对任何外来人和本城邦人都予以公证审判，丝毫不背离正义，他们的城市就繁荣，人民就富庶，他们的城邦就会呈现出一派爱护儿童，安居乐业的和平景象。无所不见的宙斯也从不唆使对他们发动残酷的战争。饥荒从不侵袭审判公正的人，厄运也是如此。他们快乐地做自己想干的活计，土地为他们出产丰足的食物[24]。

城邦之正义，必须是普遍之正义。产生城邦之原理，必须适用于世界的城邦。因此，正义的国家，将在诸多国家的“永远和平”中得到实现。这种见解，正是伊奥尼亚式的看法。自然哲学家出现的契机，在于希罗多德对神话的否定，但自然哲学的核心部分，早已存在于希罗多德的思想中。

[1]广相洋一这样推测：“关于阿那克西曼德的著作，据一本古代辞书(《suda》)记载，有《关于自然》、《地志》、《关于恒星》、《天球》，以及其他‘数册’。(中略)《suda》的记述证明了阿那克西曼德的学术关心的广泛幅度，其著作的内容不限于所谓的自然学，还涉及到历史、地理和文明史等方面。”(《苏格拉底以前的哲学家》，讲谈社学术文库，第353页)

[2]广相洋一：《苏格拉底以前的哲学家》第二部十一《德谟克利特》。

[3]Rosalind Thomas. Herodotus. in Cambridge University Pr□ese. p.272.

[4]赵洪钧、武鹏译：《希波克拉底文集》第111—112页，合肥：安徽科学技术出版社，1990。

[5]赵洪钧、武鹏译：《希波克拉底文集》第121页，合肥：安徽科学技术出版社，1990。

[6]希波克拉底《关于古老医术》，第184页。

[7]《苏格拉底以前哲学家断片集》第II分册，内山胜利等译，岩波书店，第15页。

[8]姚仁权编译，亚里士多德：《政治学》第6页，北京：北京出版社，2007。

[9]修昔底德说："我的记录已经去除了传说性的要素，也许很少有人读了会觉得有意思。但是，如果有人认为，在人性的引导下，今后的历史将会再次像过去一样经历一次类似的过程，并回望历史，想要把握过去的真相时，他们若能够在我的历史中发现价值的话，我将感到满足。这里的记述，不是为了取媚读者获得褒奖，我是为了作为遗产留给后代而写作的。"一般都认为，这部书是在暗里批判希罗多德。这一点即使可以被人否定，但修昔底德的《战争史》贯穿了与希罗多德的《历史》相反的方法论意识，却是无法否定的。

[10]希罗多德《历史》上卷，第264页。

[11]希罗多德《历史》上卷，第195页。

[12]亚里士多德：《政治学》，姚仁权编译，第137页，北京：北京出版社，2007年。

[13]希罗多德《历史》上卷，第339页。

[14]希罗多德《历史》中卷，第222页。

[15]荷马《奥德赛》上卷，松平千秋译，岩波文库，第12页。

[16]专制国家要得以成立，就必须要建立一个制度，使王能够受到自己发布的法律的约束。这是支配者与被支配者之间建立的社会契约。所以，专制国家不是自然形成的，而是依据一定的思想建立的。在中国，这种思想就是诸子百家中的法家。比如，商鞅就是以这种方式将秦国变成强国。而另一方面，存在于伊奥尼亚的社会契约，也是根据同等者之间的共同意志而形成的。

[17]关旷野《柏拉图与资本主义》，北斗出版，第37页。

[18]张竹明、蒋平译，赫西奥德：《工作与时日神谱》第4页，北京：商务印书馆，1991年。

[19]赫西奥德《工作与时日》日文版，第44页。

[20]张竹明、蒋平译，赫西奥德：《工作与时日神谱》第10页，北京：商务印书

馆，1991。

[21]乔治·汤姆森《最初的哲学家们》，出隆·池田熏译，岩波书店，第231—232页。

[22]吉尔伯特·穆莱说，奥林匹斯众神的出现就是“宗教改革”，它意味着对氏族宗教的超越。但是我在这里所说的“宗教改革”是伊奥尼亚所固有的。它随着伊奥尼亚的没落而消失。穆莱再次注意到伊奥尼亚。“最后。我们必须记忆的是，在雅典兴起之前，伊奥尼亚不但是希腊最富于想象力最睿智的部分，还是在知识和教养方面高度发达的一片土地。荷马的宗教是希腊通往自我实现的第一步，这种自我实现作为一种自然的趋势发生于伊奥尼亚。”(《希腊宗教发展的五个阶段》，藤田健治译，岩波文库，第92页)。但对于伊奥尼亚的历史特异性，穆莱却完全没有予以关注。

[23]亚里士多德《形而上学》，出隆译，《亚里士多德全集》第十二卷，岩波书店，第6—7页。

[24]张竹明、蒋平译，赫西奥德：《工作与时日神谱》第8页，北京：商务印书馆，1991。

第三章 伊奥尼亚自然哲学的特质

1 宗教批判

以泰勒斯为首的自然哲学家，不是依据神来说明世界。尽管这未必等于否定神，但至少他们清算了以往那种拟人化的奥林匹斯众神。不过这种态度并不是突然出现在公元前六世纪中叶的伊奥尼亚的。在某种意义上，这一倾向从赫西奥德的时代就已经开始了。如前所述，赫西奥德的《神谱》一书已经显示了伊奥尼亚式的特征。即，一方面具有神话特点，另一方面又具有合理主义(自然神论)的特征。不过，在一些方面，自然哲学与赫西奥德还是具有根本性的差异。

一般而言，人们是这样解释自然哲学的。即，在工商业发达的伊奥尼亚各都市，人们不再依赖神话和巫术宗教，而进行合理主义的思考。假如果真如此的话，那么在伊奥尼亚最为繁荣的公元前七世纪，自然哲学就已经存在了。但实际上，伊奥尼亚的自然哲学是在伊奥尼亚都市崩溃的时期才出现的。自然哲学产生于伊奥尼亚的社会危机中。

这一危机，通常被认为是来自吕底亚和波斯的侵略。事实上，伊奥尼亚的各都市先是被吕底亚征服，接受从属于吕底亚的僭主的统治。但造成危机的，不仅是外部原因。在外部原因发生之前，伊奥尼亚内部已经出现危机了。比如，泰勒斯曾试图组织伊奥尼亚各都市建立联合体，以防止外来威胁，但未能取得大家支持，最后以失败告终。也就是说，危机其实存在于内部。在伊奥尼亚的各都市，贫富差距和支配—被支配的关系相继出现，显示Isonomia开始崩溃。与此同时，相对于城邦即社会契约集团的观念，城邦即氏族的神话式共同体的观念变得更有市场。

为了对抗这一倾向，泰勒斯为首的米利都自然哲学家们在解释世界时，不再理会神。他们再次提出，城邦的形成，是基于社会契约，而非神和氏族传统。他们试图建立没有支配—被支配关系的社会，即重建Isonomia。在此意义上，自然哲学的本质其实是一种“社会哲学”。

在此之前，伊奥尼亚人没有思考过他们自己实行的这一切具有何等意义。人们往往在某一事物即将消灭的时候，才会察觉到它的意义。而

那已经是公元前六世纪中叶的事情了。在伊奥尼亚各地，随着Isonomia的解体，民主主义的改革开始进行，并且多半走向了僭主政治。比如公元前538年，萨摩斯岛上的波利克莱托斯就成了僭主。此人曾和朋友毕达哥拉斯一起尝试进行政治改革，但在改革的过程中，他却逐渐变成了一个独裁者。这是因为社会现实需要改革，而民众也支持僭主。不仅如此，这种状态不单存在于萨摩斯岛，整个伊奥尼亚都可以看得到。正是在这一状态下，自然哲学家们开始探索原始物质问题。

泰勒斯的年轻朋友阿那克西曼德这样写道："对于存在的诸事物来说，它的消灭也会遵循必然，朝向其生成的本源。因为这些事物，也要相互遵从命定，接受犯错的惩罚，补偿过失。[1]"关于自然，阿那克西曼德这样看待惩罚和补偿的意义，不免令人感到奇妙。但如果从社会哲学的角度来看，其实是指向对阶级社会和僭主政治现实的批判，以及Isonomia的重建。

2 运动的物质

按照亚里士多德的看法，泰勒斯认为水是原始物质。他说：

所以有这样的见解，大概是因为在他看来，万物的养分都是有水汽的东西，热本身也因水而产生并生存。然而，万物由此生成的那一物质，才是万物的原理(初始、本原)。或许泰勒斯的见解确实是出于这个原因。但应该还有另一个原因，那就是万物的种子都具有包含水汽的自然属性，而对于包含水汽的东西来说，水才是其自然原理。本来，按照一些人的看法，在距今遥远的往古，最早谈到神的人们对自然问题也抱有同样的看法。也就是说，这些诗人们，把俄刻阿诺斯和忒提斯奉为万物生成的父母，并且在众神的誓约里，还出现了诗人们称之为斯提克斯那个地方的水[2]。

正如亚里士多德所指出的那样，包括泰勒斯在内的自然哲学家们揭示的原始物质，并非观察的结果，而是来自于赫西奥德的神话。比如，继泰勒斯之后，阿那克西曼德也提出，原始物质即“无限定”(译者按：“阿派朗”， apairon)。“无限定”是唯一的，但通过连动，其内在的对立之物——热的与冷的、干的与湿的等等——会发生分离，继而生成万物。

与泰勒斯的“水”相比，阿那克西曼德的所谓“无限定”，呈现为一种抽象观念的形态。但在某种意义上说，这一概念也即是赫西奥德的“卡厄斯”(chaos，虚空、混沌)的翻版。赫西奥德说，盖亚(大地)以及大地幽深之处的塔尔塔罗斯(Tartarus，冥界)生于“卡厄斯”，而盖亚又生出了天空乌拉诺斯(Uranos)、山脉乌瑞亚(Ourea)、以及海洋蓬托斯(Pontus)。换言之，这“无限定”生出了“水”“空气”和“土”等等。

可是，关于自然哲学，重要的并不是何为原始物质，而是原始物质自身的运动。在自然哲学看来，物质和运动是不可分离的。在神话中，形成物质运动的，是众神。但一旦排除了神，就必须在物质本身那里发现运动。泰勒斯认为“水”自身是运动的，其背后没有什么原因。泰勒斯所提出的原始物质，其自身均具有运动性。所以它被视为如生命和魂灵一般。据称泰勒斯说过，“万物均有神[3]”。所以，孔佛德(Cornford)认为，在自然哲学里，存在着继承了原始思考的物活论(物质有灵)。不过，在这里，泰勒斯并非在宣传巫术性的观念。相反，正是为了排斥这种巫术性的思考方式，他才提出物质是自我运动的。

需要再次强调，物质的自我运动是自然哲学的关键。在这一点上，

所有自然哲学家都持同样立场。而另一方面，在原始物质、或曰本源性的质料(物质材料)究竟是什么这一点上，却有意见上的分歧。如前所述，泰勒斯主张是“水”，而阿那克西曼德则认为有四种元素(土、水、火、空气)，彼此相互转化，形成超越四种元素的“基体”，即“无限定”。如此看来，比起泰勒斯将“水”视为原始物质来，阿那克西曼德的思考显得更加深远。

接下来，是阿那克西曼德的弟子阿那克西米尼。他主张“空气”才是原始物质[4]。再后，又有赫拉克利特提出“火”为原始物质的看法。这种种说法的出现，看上去很奇妙。因为这些人所提出的原始物质，其实都包含在阿那克西曼德的四种元素中。如果阿那克西曼德是在其他人之后出现，做了综合工作的话，那事情就很好理解。但事实上却并非如此，后面那些人居然要回到泰勒斯那里去。这究竟是为什么？

阿那克西曼德的“无限定”，不是可以感知的物质，而是一种抽象观念[5]。如前所述，它是神话中的“卡厄斯”的另一种说法，与泰勒斯的说法相比，也并没有实质性的飞跃。因此，为了真正超越神话，就必须重新强调，物质并不是被神驱动，物质自身是运动的。阿那克西米尼之后的人们，即是沿着这一方向进行思考的。

相反，如果否定物质的自我运动，即将物质和运动分离开来考虑的话，将会是一种何等状态呢？那你就必须设想产生运动的主体是什么。于是，尽管你已经排除了神，却不得不再次导入观念性主体。比如柏拉图就认为，物质不能自身驱动自身，驱动物质的是神。神是有目的地考虑整个宇宙的制作者。而亚里士多德则不同于柏拉图，他在某种意义上继承了自然哲学的思想，承认物质的自我运动性。但他同时认为，运动(生成)是产生于物质的内在原因。在亚里士多德那里，没有制作者这样的主体，但他所谓的“原因”，实际上与前者并没有什么不同。

亚里士多德所说的原因，即质料因与动力因、目的因与形式因。他认为，泰勒斯为首的米利都学派找出了质料因与动力因，但却没有发现目的因与形式因。不，不是他们没能发现，而是他们有意识地进行了否定。目的因与形式因是在事物生成之后，才能发现的。基于这种事后观点，亚里士多德认为运动具有目的(终点)。而他所谓的目的因，实际上不过是将终点投射到起点而已。

米利都学派思考物质的自我运动问题，是为了否定预设物质的自我

运动背后有某种存在(即作为制作者的众神)的那种神话式思考。但在亚里士多德所说的目的因那里，遭到米利都学派驱逐的众神重新出现。当然，让神复活的，并不是亚里士多德。但他还是把神看作运动的终极原因。因此，他所谓的“第一哲学”(形而上学)就变成了神学[6]。后来，亚里士多德的形而上学成为伊斯兰教和基督教的“神学”基础，并非不可思议。

当这样的神学取得优势地位之后，从泰勒斯到德谟克利特的自然哲学便被埋葬了。而自然哲学的恢复，则是在欧洲文艺复兴时期。打破亚里士多德式的思辨哲学桎梏的，当然也就只能再次导入自然哲学。文艺复兴实在可谓伊奥尼亚自然哲学的“文艺复兴”。但是，实现这一切，得益于伊斯兰文化圈里保留了自然哲学，另外在欧洲，特别是在意大利的都市里，出现了与伊奥尼亚都市类似的状况。

恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch)指出：“中世的静态世界像，反映了身份制社会的情形。对此人们有着完全不同的正反评价。物体的自然状态被视为静止状态；而运动状态被看做异常状态，物体的任何运动都会消耗自身。因此，物体的运动状态本身总会一点点慢下来。[7]”而在文艺复兴的自由都市，人们思考的是没有目的的运动和生成。但是，这种状态没有持续下去。因为自由都市没过多久就被国家(绝对王政)所吸收。随之，运动的物质这一观念也遭到否定，新型的二元论(笛卡尔的精神及其延长)占据了支配性地位。

需要再次强调，在自然哲学那里，质料自身是运动的这一想法至关重要。被处以火刑的思想家乔尔丹诺·布鲁诺(Giordano Bruno， 1548—1600)便将其理解为“产能自然”。布洛赫接着说：“乔尔丹诺·布鲁诺从新异教的立场出发，将苏格拉底之前的哲学家的视线重新注入世界，将‘超越’从物质那里夺走的长子继承权重新夺回，以此拯救那被人称为‘灰色’‘无骨’‘钝重’‘死物’的可怜的物质。[8]”这一时刻，物质作为产能自然获得苏生。布鲁诺至今仍和伊奥尼亚自然哲学家一样受到非难，称其将物质视为生命是一种魔法式的思考。

在宇宙论方面，布鲁诺也继承了自然哲学。当哥白尼推翻亚里士多德＝托勒密的天动说、并倡导地动说时，布鲁诺予以了坚决支持。但同时，他也批评了哥白尼，主张太阳系不过是存在于无限宇宙中的众多世界的一个。这一说法其实是阿那克西曼德的主张的一个回归，——阿那克西曼德认为，宇宙是无限的，我们的世界不过是众多世界中的一个。

布鲁诺对阿那克西曼德的看法并不知情，他是在无意当中，实现了伊奥尼亚自然哲学的“文艺复兴”。

斯宾诺莎接受了布鲁诺的产能自然的思想，并予以全面展开。在他看来，自我产出的自然才是神，而人格神不过是人类孩童时代家庭体验的投影，是一种想象的产物。斯宾诺莎对神人同形论持批判态度，他嘲讽说，假如三角形能说话，那它一定会说，神就是出色的三角形。斯宾诺莎没有提及自然哲学，但他所说的，与那位出生于伊奥尼亚科罗丰的游吟诗人色诺芬尼的揶揄几无二致。

人类以为神也是(像人一样)被生下来的，穿的衣服、发出的声音以及长的样子也和人类一样。……假如牛、马和狮子也长着手，或者会用手画画儿、与人一样创作作品的话，那马就会画出长得像马的神，牛也会画出像牛的神，各自都会按着自己的样子，为神赋予形象吧[9]。

据说，色诺芬尼还说过：“在众神和人类之间，唯一的神是最伟大的，无论是在外形上，还是在思维上，都与那注定要逝去者毫不相似。[10]”也即是说，色诺芬尼否定拟人化的神，但却肯定“唯一的神”。因此，自然哲学家在排斥众神的时候，在他们的思想中也会存在某种神。但我们绝不能表面化地去看待这一点，因为只有自然哲学才具备“偶像批判”的特质。

3 制作与生成

亚里士多德是将自然的生成与人类的制作(Poiesis)区分开的。他认为，自然学是以不存在制作者的事物为对象的，所以它既不是有关制作的学问，也不是实践性的学问。“制作事物，原理来自于制作的人，这个原理就是理知，技术或者某个能力；做成事物，这个原理就应该来自于作者，这个原理是想法或者是想法的表达，实际上就是把事物完成。[11]”因此，自然学是一门理论性的学问。

不过，亚里士多德在自然的内部发现目的因时，它其实是从神——制作者的观点看待自然，并且将其内化于自然。与此相反，伊奥尼亚学派则拒绝目的因。因为自然的“生成”是没有目的的，所以它与“制作”不同。但是，对生成的这种看法，就不会走向对制作的意义的否定。其实，伊奥尼亚的自然哲学家远不止于此，他们重视制作和技术，并从这样的角度去思考生成。

如前所述，在伊奥尼亚的时代，有过许多技术革新，而在雅典却什么也没有。这种差异，与伊奥尼亚自然哲学家和亚里士多德的不同完全一致。与柏拉图不同，亚里士多德曾经试图继承伊奥尼亚的自然学。但他是把生物学作为自然学的样本。他所说的形式因和目的因，也是基于如下一种模型，即成体是潜在于胚胎之物的现实化。但这一说法，即便可以解释同种生物是如何存续的，但却无法说明新种是如何发生的。或者亚里士多德根本就没有考虑过这个问题。

理由很简单。亚里士多德所谓的“制作”，是指诗作和农业。他们和一般的雅典人一样，蔑视工业。所以他没有意识到，农业也不例外，也是要依靠“工业”的。比如，从事栽培和畜牧业的人，都会多少了解一些品种改良的知识，由此也才有新种的产生。具有这类经验的人，可以推测得到，现在的种是由其他的种变异而来的。伊奥尼亚的自然哲学就非得益于这种推测。他们确信，无论是水还是空气，总之，某种原始物质的结合·分离运动会生成多样的物质。而这种确信不是来自形而上学式的认识，而是来自有形的实践性认识。同时也有赖于在伊奥尼亚发展起来的工业。

关于阿那克西曼德的宇宙论，法灵顿(Benjamin Farrington，《亚

里士多德作为科学哲学的奠基者》)有过以下论述："这一极富趣味的宇宙论，令人想起陶器工匠的作坊、锻造工厂和厨房，但同时，那里没有任何容纳马尔都克(巴比伦的造物主)的余地。即便是人类的事情，他也不去借用神来进行说明。阿那克西曼德认为，作为生命形态的一种，鱼的生存早于陆栖动物。所以，人类原本也是鱼的一种。在干燥的土地出现之前，某种鱼已经适应了陆地生活。[12]"此外，对于阿那克西米尼主张空气是原始物质，法灵顿还根据其用语使用方法进行了推测，"这是通过压缩纺织材料的制毯技术的暗示思考出来，并在液体材料的蒸发干燥凝固浓化过程中得到确认的。[13]"

总之，与以生物考察为主的亚里士多德不同，伊奥尼亚的自然哲学家，从泰勒斯到原子论倡导者德谟克利特，都排斥目的论，而关注和考察宇宙生成、生命发生、生物进化和人类历史社会的发展。

这之中，我特别关注的，是西西里岛的恩培多克勒(Empedocles)。他通过四种元素(水、土、空气、火)的结合和分离来解释世界的生成。他设想的是两性生殖产生以前的阶段，他认为，世界的生成是先有植物，然后是动物。岩崎尤胤评价恩培多克勒是"适者生存、自然淘汰思想的先驱"[14]。

亚里士多德著作中有这样的记述："那么(按照这样的必然论者的观点)，(人体——译者)的无论哪一个部分，都是因了某一目的(适应目的)而生成的。但是，偶然，或者看上去像是偶然的场合，由于这种偶然性，它适应环境而生存下来。而另一方面，由于偶然的原因，没能适应环境的，就灭绝了，或者正在灭绝的过程中。正如恩培多克勒所说的'人面牛身'一样。[15]"对此，岩崎尤胤有这样的评论："尽管恩培多克勒声称'符合目的'云云，但还是把它视为自然的过程，而并非抱有单纯的人间本位的目的观。[16]"就是说，恩培多克勒思想中的进化是非目的论的。但亚里士多德却一面吸收伊奥尼亚自然哲学的成果，一面将它解读为目的论。

尽管亚里士多德大名鼎鼎，但伊奥尼亚的思想依然流传下来。比如公元前一世纪西西里岛的恩培多克勒所著的《历史》就是一例。按照法灵顿的引用，恩培多克勒是这样论述人类的社会和文化起源的(《历史》第一卷第七、八章)。

最早，人类的生活状态就和野兽一样，走到哪里就算哪里。他们各自单独游牧，到处寻找

可以使用的植物和野生果实。但是，生活的需要让他们懂得了相互协作共同劳动的必要性。因为单独活动和生活会受到野兽的威胁。这种恐惧使得他们聚集到一起，渐渐的，他们相互意识到彼此之间存在着共同性。开始的时候，他们发出的声音混乱而且意义不明。但在漫长的过程中，他们的声音逐渐变成清晰而有音节的声音，各自表达各种意义的声音也渐渐固定下来，慢慢变成可以相互理解有关日常生活的言语交流。(中略)

在所有适合人类居住的地方，都有这样的人类集团形成。但并不是所集团都使用同样的语言。因为各个集团都是因为一些偶然的原因形成了自己的语法，最终形成了多种多样不同类型的语言。人类最早形成的那些族群，各自成为人类各个种族的祖先。至今我们还没有发现那个时代的任何便于生活的设备，可以想见，最初的人类生活是非常艰难的。他们没有衣服，没有房屋，不会使用火，也根本不懂通过耕种获取食粮。不仅如此，他们也没有将野生食物贮存起来的观念，不懂得未雨绸缪。于是，当冬天来临，他们当中的很多人死于寒冷和营养不良。但是，他们逐渐地积累起经验，学会在冬天里利用洞穴避寒，将适于保存的食物储存起来。他们还学会用火，发明了各种便于生活的器物工具，以及其他许多促进其社会生活发展的东西。这种进步过程中的一般法则，就是，需要会教给人类一切。因为，只有需要才是以一切方式引导人类的亲切导师，而需要也恰好拥有人类这一富于才能、值得教诲的弟子。[17]

正如法灵顿所说，在这里，亚里士多德的所谓人天生就是城邦动物或者理性动物这一说法，遭到体无完肤的否定。但是，准确地说，柏拉图和亚里士多德所代表的雅典哲学，对伊奥尼亚思想的压制，并非始于当时或希腊主义时代，而是基督教会得以确立的时期。换言之，雅典哲学是在基督教神学中得以生存延续的。而在西洋，尽管近代物理学得到很大发展，但伊奥尼亚式的进化论却没能复活。直到达尔文的《物种起源》，亚里士多德学派的桎梏都没有得到根本否定[18]。

早在达尔文之前，就已经有了进化论。比如，莱布尼茨就提出从无机物到植物、动物、人类、神的进化观点。但这还不是对亚里士多德的根本否定。达尔文的进化论的划时代意义就在于，不再用目的论来把握进化。但他还是从神＝创作者的观点、或者目的论的观念来思考进化的。比如，他回避惯用的进化(evolution)这一用语，而使用“伴随变更的由来”(Descent with modifi□cation)的说法。

达尔文的进化论，并不是通过哲学思考而得来的。他长期研究品种改良(特别是鸽子)，在这个过程中，思考“自然选择”的问题。他始终彻底思考的，是品种改良(人工选择)与“自然选择”究竟有何不同。实际上，这个问题与“创作”和“生成”有何不同是同样的问题。也就是说，达尔文与通过“创作”来思考生成的伊奥尼自然哲学家及其继承者，在同一个问题上相遇了。

在通过品种改良思考自然选择时，达尔文对两者进行了区别。新种是作为偶然变异的结果而产生的。其中，有一些宛如被自然选中一样，

生存下来。对这一现象，达尔文借用斯宾塞的“适者生存”这一概念进行了解释。可是，当说到“适者生存”时，会给人一种变异具有某种方向性目的性的感觉。在此意义上，进化(evolution)的观念通过达尔文使用的“适者生存”的概念重新复活。

达尔文的划时代意义在于，他以偶然性为基础，排斥一切目的性[19]。这时，达尔文并没有意识到，饱受亚里士多德一派长期压制的伊奥尼亚学派的思想，就此复活了。

在达尔文的同一时代，有一位思想家曾经关注伊奥尼亚自然哲学问题。这就是，把《资本论》献给达尔文的马克思。他在学位论文中探讨了《德谟克利特的自然哲学与伊壁鸠鲁的自然哲学之差异》。伊壁鸠鲁大体上接受了德谟克利特的原子论和机械决定论，但他又认为，原子运动存在偶然偏差。但青年马克思在这篇论文中要说的，并非两者的差异。他的真正目标，是两者存在相反看法的哲学家亚里士多德。马克思将感觉论者、机械决定论者、同时也是怀疑论者的德谟克利特置于一端，又将主张目的论和合理论的亚里士多德置于另一端，再将主张原子运动也偶有偏差的唯物论者伊壁鸠鲁置于前两者中间。马克思认为，虽然这原子运动的偶发偏差属于机械论，可结果却带来了近似于目的论的“变异”。这样，年轻的马克思揭示了伊壁鸠鲁从原子运动偏差的角度批判目的论和机械决定论的意图。伊奥尼亚学派的思想，就这样在马克思的唯物论那里获得重生。

伊奥尼亚的思想，至今仍在各个方面保持着活力。正如前面指出的那样，伊奥尼亚学派的质料与运动互不分离的观念，被视为“魔法式”的思想。实际上，近代的动物学就是依据同样的思想得以形成的。但这里的分离，是以笛卡尔所说的“神”或神的视角为前提的。在这一点上，它继承了亚里士多德式的形而上学＝神学。而彻底粉碎了这一观念的，则是量子力学。在某种意义上，量子力学使主张质料与运动不可分离的伊奥尼亚思想获得恢复。即，量子(光和电子等微粒子)等于粒子(质料)，同时等于波动(运动)。

[1]《苏格拉底以前哲学家断片集》第I分册，内山胜利等译，岩波书店，第181页。

[2]亚里士多德《形而上学》，出隆译，《亚里士多德全集》第十二卷，岩波书店，第14页。

[3]亚里士多德《灵魂论》第五章，山本光雄译，《亚里士多德全集》第六卷，岩波书店，第34页。

[4]Simplikios(译者按：公元六世纪希腊新柏拉图主义哲学家)这样说过：“他本人(译者按：即阿那克西米尼)也和他的老师一样，主张基体是单一而又无限的。但与阿那克西曼德主张无限定不同，他认为是有限定。而那就是空气，并提出空气因稀薄和浓厚程度的不同，其存在方式也不同：稀薄时就是火，浓厚一些则是风，再浓就是云，依次是土以至石头。并且还可以产生出这之外的物质。他又说，动是永远的，变化由动而生。”(《苏格拉底以前哲学家断片集》第I分册，内山胜利等译，岩波书店，第184—185页)

[5]其实，世界由“一”(即“无限定”)所生成的见解，很适合思考费希特的观念论，以及田边元所说的“绝对无”之类的辩证法问题。

[6]亚里士多德本人并未曾使用过“形而上学”这一概念。他将探讨存在于自然学根底之奥妙的学问称为“第一哲学”。在他死后，人们编纂其讲课笔记时，将其作为“自然学”之后的学问，称之为“形而上学”，后来又变成对“第一哲学”的指称。

[7]恩斯特·布洛赫《文艺复兴的哲学》，古川千家等译，白水社，第158页。

[8]恩斯特·布洛赫《文艺复兴的哲学》，第52页。

[9]《苏格拉底以前哲学家断片集》第I分册，第273—274页。

[10]《苏格拉底以前哲学家断片集》第I分册，第277页。

[11]黄颖译，亚里士多德：《形而上学》第139页，北京：北京时事出版社，2014。

[12]法灵顿《希腊人的科学》上卷，出隆译，岩波书店，第46页。

[13]法灵顿《希腊人的科学》上卷，第47页。

[14]岩崎允胤《希腊·城邦社会的哲学》，未来社，第188页。

[15]亚里士多德《自然学》，出隆等译，《亚里士多德全集》第三卷，岩波书店，第73—74页。

[16]岩崎允胤《希腊·城邦社会的哲学》，第188页。

[17]法灵顿：《希腊人的科学》上卷，第120—122页。

[18]需要留意，伊奥尼亚的进化论，由于罗马帝国没落和基督教会的原因而消失。但却在伊斯兰圈得到继承。尤其是九世纪的阿尔·贾希兹(译者按：Al—Jahiz。阿拉伯文学家和思想家)，论述了生物的生存机会与环境的影响，著有《为生存而努力》。依温·米斯卡瓦耶夫(译者按：Ibn—miskawayh)的著述则讲述从蒸汽到水、矿物、植物、动物、以及类人猿到人的生命发展历史。依温·阿尔＝海萨姆(译者按：Ibn

Al—Haytham)、依温·哈尔通(译者按：Ibn khaldun)也对进化思想进行了探讨。

[19]木村资生批判达尔文，主张变异的中立性。即，变异对于种来说，既非有利亦非不利。可是，达尔文并没有设想过变异的方向性乃至目的性问题。但由于从哲学家赫伯特·斯宾塞(译者按：Herbert Spencer。十九世纪英国社会学家、哲学家)那里借用了“适者生存”这一概念，从而给人造成了误解。将在自然界中存留下来的对象视为“适者”，属于事后判断，这使得原本已被否定的目的论重新浮现出来。

第四章 伊奥尼亚没落后的思想

1 毕达哥拉斯

a 轮回的观念

自然哲学不仅仅是自然学，而是从自然本原(Phys□is)的观点看待世界。所以，我们同时也应该把它视为一种“社会哲学”。自然哲学强调物质自我运动，强调物质与运动的不可分离。但作为社会哲学，它又意味着什么呢？那就是，诸个人的存在，与移动不可分离。换言之，没有移动的可能性，便没有个人存在。

在氏族共同体或者作为其延长的社会里，人均属于共同体，而不存在个人。而城邦则不同，城邦的原理是基于诸个人的同意与契约而形成城邦。但实际上，希腊的都市国家是作为多氏族的联合体、而不是个人的选择而成立的。只有在个人不再属于城邦，并且可以随心所欲地向外部进行移动的地方，个人选择的实现才是可能的。而这样的地方，只有伊奥尼亚那样的移民地。因此，城邦的原理才会在伊奥尼亚产生，进而向希腊本土的城市传播。

在伊奥尼亚的各都市，其成员都是从其他地方移居动而来的，而且只要他们愿意，还可以随时再移动。正是由于具有这样的条件，因自由而平等的Isonomia(无支配)的出现才成为可能。但随着移民移动的持续，可供移动的“边境”逐渐消失，城邦内部也开始产生贫富差距和支配关系。在伊奥尼亚，公元前六世纪前半，这一倾向开始变得明显。

与此同时，人们开始对这一问题进行社会改革。其中之一，就发生在毕达哥拉斯(公元前584—497)所在的萨摩斯岛。毕达哥拉斯及其好友波利克莱托斯共同开始了城邦的社会改革，目的就是恢复Isonomia。但现实上，既然出现了经济上的不平等，改革也就只能采用Democracy(多数者支配)的形式进行。改革的尝试获得了成功，但在改革的过程中，波利克莱托斯却逐渐变成了僭主。毕达哥拉斯对此进行批判，并离开了萨摩斯岛。

被吕底亚和波斯征服之后，伊奥尼亚的各都市变成了僭主政。因为僭主政是帝国进行都市国家统治的一种手段。不过，在此之前，伊奥尼亚个都市已经产生了僭主政，或者说已经处于与僭主政相近的状态。这一点值得注意。或者正是因为如此，泰勒斯提倡的城邦联合才未能成功，最终屈服于邻近帝国的侵略。雅典的庇西特拉图僭主政，是在与贵族的战争中产生的。僭主得到了民众的支持。而在萨摩斯岛，原本存在Isonomia，结果在试图恢复Isonomia的Democracy中，出现了僭主。

在考察毕达哥拉斯时，上述经历和情况值得注意。据说，毕达哥拉斯离开伊奥尼亚后，遍游埃及、波斯、中亚、高卢和印度，掌握了众多领域的学问，六十岁时定居于南意大利的克罗同那，创立了一个秘密结社宗教。由于这个原因，人们往往忽略毕达哥拉斯的思想与他在伊奥尼亚那段经历的关联，而认为他的思想都是来自亚细亚。

比如，一般认为，毕达哥拉斯提出了轮回转生这一观念。依照这一观念，魂灵原本是如神一般的不死的存在。但如果因为无知而玷污了自己，为了偿还罪孽，那么魂灵就将被埋葬在肉体这个坟墓里。我们称之为生的人间生活，其实只是魂灵的死亡。如果不能让神的本性重新苏生，我们就将永远停留在轮回转生的循环之中。要想摆脱这个循环，魂灵只有求助于智慧。

在这个意义上，所谓哲学，就是脱离轮回转生这一循环的一种方法。第欧根尼·拉尔修说，第一个使用哲学(对智慧的爱)这一用语、并称自己为哲学家(热爱智慧的人)的人，就是毕达哥拉斯。据说毕达哥拉斯曾把人生比作运动会，并认为在那里观众是最好的。这里所说的就是，通过“观想”(观照)来把握真理。柏拉图在各种意义上继承了毕达哥拉斯的思想。比如，他在《斐德罗篇》中就介绍了毕达哥拉斯的轮回转生观念。在《斐多篇》里从毕达哥拉斯学派的灵魂不死说导出了观念论。在《美诺篇》里谈到缘于轮回的“记忆”。

然而，不论是轮回转生，还是观想(观照)的观念，都不是毕达哥拉斯所独有的。在他漂泊游历的亚细亚，特别是印度，这种观念随处可见。而倡导轮回转生观念的俄耳普斯教也已在整个希腊流行。反倒是在伊奥尼亚还未被人们普遍接受，毕达哥拉斯自身也是一样。直到在亚细亚长期漂泊期间，他才介绍了这一观念。不过，介绍的原因并不在亚细亚思想那里，而是植根于他自身在伊奥尼亚时代的经历。

在南意大利，最早宣传轮回转生观念的也不是毕达哥拉斯。当时这里正在流行俄耳普斯教，人们都以为只要入教、禁肉食、并积德行善，来世就会摆脱烦恼，获得幸福生活。乔治·汤姆森正是从地区的落后性，来解释毕达哥拉斯学派的运动在意大利的兴起。“与相信极其现世合理人生观的伊奥尼亚人恰恰相反，这些西方人是以思想呈宗教型、相信预言和奇迹而闻名。在这一点上，他们与希伯来人很相像。[1]”的确，这一点是存在的。俄耳普斯教在这里的流布是出于此，毕达哥拉斯教团在这里扎下根也是出于同样原因。

但问题是，这一切为何出自生于具有“极其现世合理人生观”的伊奥尼亚的毕达哥拉斯，而不是意大利南部地区的人们呢？毕达哥拉斯的教团，与俄耳普斯教颇为相似，但又有一些不同。比如俄耳普斯教的守护神是酒神狄奥尼索斯，而毕达哥拉斯学派则是阿波罗。阿波罗是伊奥尼亚各城市的守护神，这显示了毕达哥拉斯与伊奥尼亚的紧密联系。然而，更重要的是，尽管毕达哥拉斯学派的运动是在南意大利壮大起来的，但其起源却是在伊奥尼亚那里。也就是说，这个运动起源于“极其现世合理”的伊奥尼亚之消亡。换言之，它来源于毕达哥拉斯自身政治失败的体验。

关于这一点，还要指出，我们不能把毕达哥拉斯的所谓“观想”想象成被动的非实践的东西。虽然毕达哥拉斯的社会改革遭受了失败，但在南意大利的克罗同那，他却没有躲藏到“观想”中，而是投身到积极的社会活动中。

的确，在毕达哥拉斯的教团，成员们必须勉力修行：保持清洁、放弃肉食、在静默中凝视自己的灵魂。但与俄耳普斯教不同的是，毕达哥拉斯学派的运动在其本质上是一种政治性运动。比如，在克罗同那，毕达哥拉斯学派从事货币铸造，建立与新型工商阶级的联系，参与城邦政治。汤姆森写道：“在克罗同那，毕达哥拉斯学派不仅向大家认同的思想和传统挑战，并且从土地贵族那里夺回权力，用于促进商品生产的发展。[2]”其结果使得克罗同那成为南意大利最具有实力的城邦。

这并不是说，毕达哥拉斯在克罗同那创立了一个非政治性的冥想者集团，相反，它意味着，毕达哥拉斯要在这里重新进行过去遭受了失败的社会改革。所谓的毕达哥拉斯教团，就是这样一个组织。毕达哥拉斯的目标是，实现所有教团成员在经济上平等和男女平等的共产主义式社会。为此，教团与国家之间产生矛盾，最终教团遭到镇压，分散到各

地，以秘密结社的形式继续存在。

b 二重世界

在这里，我们再次对毕达哥拉斯在伊奥尼亚的情况进行考察。在萨摩斯岛，毕达哥拉斯及其好友波利克莱托斯进行改革，目的是要在这个发生了阶级分裂的社会里，重建Isonomia。为此，他们试图通过Democracy来实现财富再分配。但现实结果却是，这里出现了僭主政。毕达哥拉斯将此归结为波利克莱托斯的个人野心所致。但其实这并非个人野心问题。波利克莱托斯个人并非想成为僭主。在后世广为人知的逸闻中，他甚至曾经选择过被人暗杀[3]。但是狂热的民众把他推上僭主的宝座，因为民众渴望能够满足他们的愿望的强权出现。

毕达哥拉斯在南意大利创建教会组织的做法，显示了他从自己在伊奥尼亚的经历中汲取了教训。其一，不能将改革完全寄托于大众的自由意志。那样做的结果，会导致压制大众自由的独裁制。其二，改革的领导者必须是能够超越“肉体”(感性)束缚的“哲学家”。否则，否则领袖只会成为一个独裁者。

毕达哥拉斯的教团彻底实行“平等”，但是却没有“自由”。在那里，只有毕达哥拉斯一人的说教。他是具有绝对权威的领袖(Guru)。但在毕达哥拉斯看来，Gu□ru并不是独裁者。另外，通常人们所说的自由，也不是真正的自由，而只是一种被感性(肉体)支配的状态。真正的自由不是在与他人的关系那里，而是通过每一个个人将灵魂从肉体的牢狱中解放出来而实现。

毕达哥拉斯将知与非知严格区别开来。他认为，依靠感觉的知，即非知；真正的知一定超越感觉。因此，毕达哥拉斯被人们视为第一个哲学家(热爱知的人)。但如同轮回转生的观念一样，在亚细亚，毕达哥拉斯这一看法也是极其普遍的。关于真实的世界与假象的世界这一二重世界，尼采曾有这样的话：

> 认为此“现世”是“假象”的世界，而彼世界则是“真实”的世界，这一看法本身就是某种异常状态的表征。“另一世界”这一表象，是哲学家制造出来的。哲学家捏造理性的世界，这个世界很适合理性和逻辑机能，——这就是“真实”世界的由来[4]。

然而，按照尼采的说法，很难将亚细亚通行的二重世界与毕达哥拉斯主张的二重世界相区别。关键是，毕达哥拉斯提出的二重世界和一般

的二重世界论似是而非。因为在毕达哥拉斯的二重世界论，中间经由否定二重世界的伊奥尼亚社会。忽略了这一点，就无法理解他作为第一位“哲学家”所表现出来的倒错性和历史性。

一般所理解的二重世界论，或曰理解真实世界的人与停留在感觉世界的人之区别，始于精神劳动与肉体劳动的分工。对此，马克思这样写道：

> 分工起初只是性行为方面的分工，后来是由于天赋(例如体力)、需要、偶然性等等才自发地或“自然形成”分工。分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才真正成为分工。从这时候起意识才能现实地想象：它是和现存实践的意识不同的某种东西；它不用想象某种现实的东西就能现实地想象某种东西。从这时候起，意识才能摆脱世界而去构造“纯粹的”理论、神学、哲学、道德等等[5]。

在氏族社会，这种分工尚未发达。但是到了国家社会，分工得到发展，并归结为祭司·神官的支配。事实上，在埃及、巴比伦和印度等大文明那里，就是这样。所以，在这些国家地区，二重世界的看法非常普遍。可是，伊奥尼亚的情况却有所不同。但这并不是因为他们尚未开化。对于亚细亚文明中高度发达的这种“分工”，伊奥尼亚人非常了解，但他们却予以拒绝。他们一方面部分接受了亚细亚文明，一方面又开辟了另外的道路。

在亚细亚文明中，“空想家的最初形态——僧侣”垄断了科学技术。但在伊奥尼亚却不存在这种垄断。在某种意义上，祭司以及官僚的权力，离不开难以掌握的文字、以及通过文字获得的知识的垄断。与此不同，伊奥尼亚人对腓尼基文字进行改良，设计出简单易学的表音文字(希腊字母)。他们还铸造货币，将在亚细亚国家由官僚和祭司进行的贸易及价格制定等经济政策工作，交由市场决定。在这些方面，官僚和祭司等无法掌握特殊权力。

一方面向亚细亚学习先进的科学技术，另一方面自身也致力开发。但在伊奥尼亚，“物质性劳动与精神性劳动的分割”却没有什么进展。譬如，以泰勒斯为首的自然哲学家，并不是毕达哥拉斯所说意义上的“哲学家”。泰勒斯曾作为土木技师在埃及工作过，是发明三角函数的数学家、预测日食的天文学家，还是一位政治家。但这些并不意味着他是特别万能的。由于他的确十分杰出，被视为“智者”(贤人)。但他并不是“哲学家”。在伊奥尼亚不存在哲学家与非哲学家的区别。换言之，在伊奥尼亚，并没有过“二重世界”。

而这一原因，就在Isonomia。Isonomia不承认特别的地位、权限和资格。伊奥尼亚的自然哲学家在排斥拟人化的奥林匹斯众神时，便以Isonomia否定了祭司·神官之类的存在，这也就否定了“物质性劳动与精神性劳动的分割”，同时也否定了二重世界——理性与感性、知与非知、真理与假象的区别。

问题是，在这种精神环境中成长起来的毕达哥拉斯，居然成为最早主张二重世界的人，成为“最初的哲学家”。我们重申，要到亚细亚去寻找其原因，是没有意义的。毕达哥拉斯是从其在伊奥尼亚的经历体验出发，去思考二重世界的。他的目标是，在一个Isonomia已经崩溃的社会里重建这Isonomia。然而，他所看到的民众，已经不再是过去那种独立不羁的市民，而成为一些甘愿服从僭主的人们。不仅如此，他的友人也当上僭主，昔日的Isonomia精神荡然无存。这样的经历，改变了毕达哥拉斯。

毕达哥拉斯对Democracy持否定态度，因为他有过痛苦的经验，即Democracy最终变成了僭主政。他没有放弃Isonomia的理念，但他认为，实现Isonomia需要的不是Democracy，而是由哲学家来进行统治。其结果，在某种意义上，对Isonomia的追求，走向反Isonomia的政治形态，走向最违背自然哲学的哲学。

这里需要留意的，是毕达哥拉斯追求Isonomia这一事实，即便他用的是被异化了的方式。实际上，毕达哥拉斯的教团具有强烈的政治性，并试图彻底实现“平等”。在此意义上，接受并继承毕达哥拉斯思想的，是柏拉图。柏拉图在他的《对话篇》中，无论是关于观念论，还是关于哲学王的观念，都把它们当做苏格拉底的思想加以叙述。其实这些并不是苏格拉底的见解，而完全是毕达哥拉斯的思想。柏拉图从毕达哥拉斯那里继承的，不仅是数学和轮回之类的观念。我们甚至可以说，在柏拉图的政治思想核心里，存在着毕达哥拉斯的认识论。

柏拉图原本有志做一个政治家，但苏格拉底遭民主派处死这一事件(公元前399年)，令他最初的宏大志向受到挫折。对于出身贵族的柏拉图来说，这一事件断送了他成为国家公职人员的可能。此后，他只能去做一名“哲学家”。他离开雅典，像毕达哥拉斯一样四处漂泊，最后去参观位于南意大利塔拉斯的毕达哥拉斯学派的学校。他以毕达哥拉斯学派的学校为样本，设立了柏拉图学院，同时更通过毕达哥拉斯教会的政治，思索自身长久以来对民主政治的疑问，并寻找解决这些问题的钥匙。

c 数学与音乐

人们一般没有注意到，毕达哥拉斯乃是属于伊奥尼亚这一政治脉络，这同时也导致人们忽视毕达哥拉斯出自伊奥尼亚知识传统的鼎盛时期这一事实。譬如，孔佛德主张从神秘宗教和巫术传统中发现哲学的开端，并将毕达哥拉斯与希腊北方的巫术联系起来(Principium Sa□pientiae， 1952)。但是，这和那种认为毕达哥拉斯思想的起源存在于亚细亚常见的轮回转生、肉体精神二元论的做法一样，都忽略了一个重要问题——即，毕达哥拉斯出自伊奥尼亚的知识传统。诚然，毕达哥拉主张“二重世界”，但他的论据主要来自数学，而不是轮回转生。而这恰恰是伊奥尼亚的传统。同时，毕达哥拉斯还试图通过吸收伊奥尼亚传统中的数学思考，从内部去否定这一传统。

数学在亚细亚原本是作为一门实用性学问而发展起来的。但他和文字一样，都被神官所垄断。比如，在埃及，当尼罗河洪水泛滥之后，需要重新测量土地，来确认其归属权，于是数学便发展起来。由此，又产生了测量学＝几何学。但这些知识还是由神官来研究，而没有公之于大众。数学的另一个起源，则来自于巴比伦发达的天文学。这也是出于灌溉农业的需要而发展起来的，同样由神官研究，并与占星术密不可分。然而，在伊奥尼亚，不存在神官垄断知识的现象。伊奥尼亚接受了天文学，但却拒绝了神官以及与巫术相联的占星术。伊奥尼亚人排斥了“神”。

因此，在伊奥尼亚，由泰勒斯等人的推动和努力而发展起来的数学，没有那些神秘要素，是一门实用性学问。人们对数学的强烈关心，首先缘于货币经济的发展。在一个货币经济发达的社会里，所有价值，都会以货币形式具体表现出来，数字因此成为不可或缺的东西。比如，毕达哥拉斯学派在克罗同那从事货币铸造，就与毕达哥拉斯出身伊奥尼亚有着直接关系。毕达哥拉斯学习数学，也是因为身处伊奥尼亚独特的环境中。因此他的数学从一开始就具有很强的实践性。

可是，对于离开伊奥尼亚以后的毕达哥拉斯来说，数学渐渐失去具体实践性，并被神秘化。在他那里，数学主要应用于音乐和天文学方面。这虽然不是出于实用性的动机，但却有实用性的意义。因为在毕达哥拉斯的教会里，音乐主要是净化灵魂摆脱轮回的一种手段。比如，在数学方面，毕达哥拉斯最为人知的贡献，就是解开了和弦的秘密。他用

单弦琴进行实验，发现了音阶中四个主要音之间的比例关系，即，基音、八度音程(一比一)、五度音程(三比二)和四度音程(四比三)。

当然，在毕达哥拉斯之前，和弦早已存在。毕达哥拉斯的贡献在于，他证明了音乐的魔力来自于数的比例关系[6]。在此意义上，他的态度依然呈现着伊奥尼亚式的气质，即高度合理主义、而非魔术式的态度。但他又是反实用主义的。比如，很多人都知道的“毕达哥拉斯定理”，其实并不是毕达哥拉斯的发明。正如发掘出土的泥板资料所显示的那样，这一定理早在巴比伦时代就已经为人知晓。在巴比伦，人们出于实用目的，发展代数学，发明二次方程式。而在另一方面，就像毕达哥拉斯定理所显示的，反倒是毕达哥拉斯拘泥于整数，阻断了代数学发展的可能性。柏拉图和欧几里得继承毕达哥拉斯的数学，开创了论证数学，但对实践性数学的发展并没有什么贡献。

除了音乐，毕达哥拉斯还研究天文学。在巴比伦，天文学是作为占星术的一环发展起来的，主要是通过天空的星象运动解读地上的事物和现象，既是神秘主义的，也有实用性的一面。但毕达哥拉斯对这些没有兴趣，他所关注的是隐藏在天体运动中的数学结构。

与其他学问相比，数学对天文学具有特殊的重要意义。因为要探索天体，就不能把天体当作物体，而只能把它作为一种关系或者变换规则来看待。譬如，在系统的天文学形成之前，人们就已经知道星座，知道有关星座的神话。了解星座，意味着在遍布天空的星星中，把握它们的某种恒定的结构，尽管这些星星看起来在不断改变着位置。虽然即使不了解这些，人们也早就知道了星座。正如即便不知道和弦与来自比例关系，也照样使用和弦一样。不过，揭开和弦秘密的，是毕达哥拉斯。他以为天体的秘密也一样可以揭开。对他来说，天文学就是倾听“天界的音乐”。弦乐器的声音要是高过一定程度的话，人就会听不见。反过来，即使人的耳朵听不见，通过数学的方式，还是可以了解“天界的音乐”。这种音乐已经超越了感觉。

毕达哥拉斯对二重世界(感性世界/理性世界)的倡导，就从这里开始。也就说，二重世界与数学有着直接关联。所谓数学，即把握数与数的关系。而这时，我们就会有一个疑问，有物存在，也有物与物的关系存在。但后者的存在与物的存在是否相同呢？

比如说到和音，如果没有每一个音，也就没有音的比例(关系)。反

之，没有这些音的比例(关系)，音也就无法成为音乐。而且，不论作为素材的音如何变化，这种关系结构都是一样的。在这里，又会产生这样的问题。如同音存在一样，音的关系也存在吗？毕达哥拉斯的回答是肯定的。不仅如此，他还认为，只有后者才是真实的存在。所以，毕达哥拉斯的二重世界的认识，是来自于他对数学的认识。他的二重世界与以往那种主张轮回转生和灵魂不灭的二重世界论原本就是两回事。

在毕达哥拉斯看来，数是万物的本原。而这既沿袭了伊奥尼亚的自然哲学的态度，同时也是对伊奥尼亚自然学的根本否定。这是因为，毕达哥拉斯所主张的本原，已经不再是Physis(自然)。他把数视为实在。数是一种"关系"，它的存在不同于个别物体的存在。然而，视关系为实在，把关系看作万物的原始物质，也就是把观念论的实在当作真实的实在。在毕达哥拉斯那里，伊奥尼亚的自然哲学实际上已经转化为观念论哲学。

黑格尔认为，毕达哥拉斯的数即实在的认识，属于观念论的初期阶段。在黑格尔看来，数处于概念和物之间。黑格尔还说，数，是思想的开始，但只是最初级的开端。也就是说，毕达哥拉斯的主张还没有到达思想＝概念的阶段，它只是在柏拉图的观念论中才成为概念(《哲学史讲演录》)。不过，实际上却正好相反，即只有借助于毕达哥拉斯的数即实在的认识，柏拉图的观念论才有可能成立。

例如，柏拉图曾以马为例，来解释观念论。他认为，作为个体的马，样貌各不相同，但它们都分别体现马的理念。然而，柏拉图以这样的例子来说明观念理念是不恰当的。实际上，这种把理念混同于概念的说法是很容易否定的。比如，苏格拉底的弟子安提西尼就曾说，"柏拉图啊，我看得见单个的马，但没有看过理念的马。"不仅如此，亚里士多德也批判了柏拉图的观念论。他说，只有个体的物才是实体，概念只有通过对个别的实体的观察，才能获得。不过，如果从亚里士多德的观点出发的话，是无法产生柏拉图那样的认识——即与观念＝感觉性实在不同的实在——的。柏拉图的所谓观念，不是个别的实在，而是指个别的实在的关系本身。换言之，柏拉图是通过数学认识来把握观念的。

显然，柏拉图是在数学中寻找其观念论的根据的。据说，在他的柏拉图学院的入口处，写着"未学过几何学者请勿入内"。只要和数学有关，要否定观念就会很难。而且，即便否定了观念，也无法否定"关系"与个体无关、自主存在的事实。对近代科学做出贡献的，不仅是德谟

克利特和伊壁鸠鲁的原子论，还有“自然这本书乃为数学书写”(伽利略)这样的思想，而这正是来自于毕达哥拉斯。此外，哥白尼的地动说也同样来自毕达哥拉斯[7]。

为何通过数学可以知晓世界的根源，这还是个谜。但是目前我们还只有承认这一事实。例如，现代基本粒子的最新研究认为，本原性的物质，只能是数学式的存在。也就是，只能是关系形态的存在。若果真如此，我们就无法断定，终极的根源到底是物质还是关系。因此，我们无法简单否定毕达哥拉斯物质的根源即数的主张。但另一方面，从这里引申出的二重世界(感性世界/观念世界)，则可以否定，也应该否定。

2 赫拉克利特

a 反民众

赫拉克利特是一个蔑视大众的贵族主义思想家，这已是定评。其中，卡尔·波普的批判最具代表性。他认为，柏拉图属于贵族阶层，是坚持维护古老氏族社会传统的鼓吹手，赫拉克利特则是其先行者。“不单是最早探讨‘自然’问题、更是最早探讨伦理和政治等诸多问题的哲学家赫拉克利特，生活在社会革命的时代。希腊的部族性贵族制开始败给民主制这一新兴力量，就发生在赫拉克利特的时代。[8]”

波普在做这样的论述时，犯了两重错误。第一，赫拉克利特并不是“不单是最早探讨‘自然’问题、更是最早探讨伦理和政治等诸多问题的哲学家”。前面讲过的自然哲学家已经是具有同样特点的哲学家。第二，波普说生活的时代，也不是“希腊的部族性贵族制开始败给民主制这一新兴力量”的时代。而是正好相反。波普的见解，只不过是以雅典为中心来看待民主政治历史的通行观念。

只要我们稍微回顾一下伊奥尼亚的历史，就会明了赫拉克利特并非生活在那样的时代。伊奥尼亚于公元前561年被吕底亚吞并，继而于公元前546年被波斯帝国吞并。伊奥尼亚的Isonomia体制不复存在，而代之以从属于支配者的僭主政体。赫拉克利特(公元前540—480年)便是生长于这样一个社会的。换言之，他生长的时代不仅并非“希腊的部族性贵族制开始败给民主制这一新兴力量”，就连Isonomia也早已成为遥远的回忆。

那么，波普为何会产生这些误解呢？原因在于，第一，据说赫拉克利特出身于埃菲索斯王族或是高贵家族，并且是家族长子。然而，埃菲索斯是一个移民城市，不存在那种氏族社会传统固有的王族或贵族统治。所谓的贵族，也仅仅是指保护市民自由的领袖的家族。赫拉克利特称之为“最高者”。“我若是最高者，将一人抵万人。[9]”(B49)他的任务不是统治，而是保持城邦自治。赫拉克利特并没有担当这一使命，或者说他没有机会承担这一使命。有人说他把这一工作让给了弟弟，但当时埃菲索斯从属于吕底亚和波斯，这种领袖的地位原本就是不可能的。

第二，赫拉克利特被视为贵族主义，是因为他一直都在污蔑和咒骂埃菲索斯的市民大众。“埃菲索斯的成年人们，都应该去上吊，把国家让给未成年人才是最合适的。”(B121)“埃菲索斯的人们啊，你们不要向天下证明你们最终不过是被财富抛弃的不肖之徒。”在这里，波普注意到赫拉克利特对民主主义的敌意，以及对大众的蔑视。并且指出继承这种态度的，就是柏拉图。但是，即便柏拉图在雅典属于贵族阶层，即便他真的对民主主义抱有敌意，把赫拉克利特视为他的先驱，也是不恰当的。

赫拉克利特所在的埃菲索斯，不同于伊奥尼亚的其他城邦。许多城邦都谋求从波斯统治下独立出来，即推翻以波斯为后台的僭主统治，建立民主政治。这就是所说的“伊奥尼亚的叛乱”(公元前499年)。这场“叛乱”依赖雅典的支持，但最终并没能获得足够的支持，以致运动彻底失败。比如米利都这座泰勒斯等人出生的伊奥尼亚的核心城市，就化为一片灰烬。这期间，埃菲索斯没有参加伊奥尼亚叛乱，他们巧妙周旋，成为唯一免幸免于难的城市。埃菲索斯市民与希腊人联手，还是在波斯战争中希腊联军打败波斯之后。对此，山川伟也说道：

> 与米利都的悲惨命运相比，只能说埃菲索斯非常幸运。然而，像赫拉克利特这样极富自尊、具有无比强烈个性的人物，在这波澜壮阔的时代里，在“丧失自由”、屈辱的“臣属”波斯之下度过自己的整个一生，也是无法改变的事实。[10]

埃菲索斯的民众避开了与其他城邦联手参加战争，他们巧妙选择了向波斯称臣、避免毁灭的道路。赫拉克利特非常轻蔑并诅咒埃菲索斯的民众。然而，这是不是反民主主义的，是不是贵族主义呢？在埃菲索斯，他的僭主政和称臣于波斯，都是根据民众的意愿而实行的。如果像这样遵从民众的意愿就算是Democracy的话，那么赫拉克利特就真是反民主主义了。但他的厌恶民众或反Democracy，却并不违背伊奥尼亚的思想＝Isonomia。Isonomia(无支配)不仅否定国家内部的支配，当然也否定来自外国的支配。要实现Isonomia，首先必须摆脱外部国家的支配，获得独立。因此，如果回避战斗的话，Isonomia便无法实现。“正如为守卫城市而战斗一样，公民必须为捍卫法律而战斗。”(B44)

埃菲索斯人没有参加“伊奥尼亚叛乱”。这里的民众在臣属状态中度过平稳的日子。赫拉克利特讨厌这样的“和平”。因为那是甘心于臣服。阅读残存的赫拉克利特作品断片的话，会从中发现很多颂扬战争的语句。“战争是一切之父，是一切之王。战争把一些人置于神的行列，也把一些人归于人的部类，把一些人变成奴隶，也让一些人成为自由

人。”(B53)但是，我们应该留意，这些都是在没有进行战斗、在臣服状态下享受安全的埃菲索斯所流传的说法。

埃菲索斯人一边扫视着其他的伊奥尼亚人的叛乱和灭亡，一边避免毁灭生存了下来。“对于战死者，无论是众神还是人类，都向其致以敬意。”(B24)但在埃菲索斯人那里却断无此事。“‘清醒的人们有一个共同的世界’，沉睡的人们各自回到‘属于自己的’世界。”(B89)埃菲索斯人背向城邦的公共世界，陷入酣睡中。“最出色的人们，以自己的一切来换取一件东西，即用应该毁灭的东西换取不灭的荣誉。然而，许许多多的人，像牲畜一样，唯求填饱肚皮。”(B29)

很显然，赫拉克利特继承了伊奥尼亚的自然哲学。如泰勒斯以“水”、阿那克西米尼以“空气”为本原一样，赫拉克利特则视“火”为本原。他认为，一切元素——土、水、空气——都是火的变形。有人以此为根据，认为赫拉克利特比伊奥尼亚的自然哲学又前进了一步。其实，这与阿那克西米尼对“空气”即本原的阐述没有任何不同。如果一定要说有的话，那也就是，赫拉克利特不仅视“火”为本原，还认为火是斗争的暗喻。可是，即便是这种认识原始物质的模式，也并不是赫拉克利特的创始，而是伊奥尼亚的思想。

赫拉克利特拒斥巴考斯(酒神狄奥尼索斯的别称)的信女、魔术师、以及举行秘密宗教仪式的那些人，“因为一般在人们之间举行的秘密宗教礼仪，都是不净之物。”(B14)当然，这些看法继承了伊奥尼亚学派的立场，同时也否定了毕达哥拉斯学派。如此看来，我们就明白了，赫拉克利特对伊奥尼亚自然哲学的继承问题，并不是单纯的自然认识问题。自然哲学同时也是社会哲学。

如同前面引用的那样，阿那克西曼德引进了“正义”原理，来作为支配自然世界的法则。“对于存在的诸事物来说，它的消灭也会遵循必然，朝向其生成的本源。因为这些事物，也要相互遵从命定，接受犯错的惩罚，补偿过失。[11]”从社会哲学的角度来看，阿那克西曼德是将斗争看作一种负面存在的。

赫拉克利特却恰恰相反，他认为，正是在斗争那里才有正义。“必须要知道，战争是普遍的，正道是斗争，万事遵循斗争和必然而生。”(B80)就是说，逃避对立和斗争，就会导致灭亡。但是，上述二人的意见差异不仅仅对自然认识的不同，而反映了早年的伊奥尼亚与后来

的伊奥尼亚的差异。阿那克西曼德是在Iso nomia处于崩溃过程中的米利都进行的思考，而赫拉克利特则是在避开斗争、臣服于波斯的埃菲索斯形成了自己的认识。

b 反毕达哥拉斯

在思考赫拉克利特时，我们最应该将他与毕达哥拉斯进行对比。实际上，赫拉克利特自身也很在意毕达哥拉斯。在他的残篇语录中，有两处提及毕达哥拉斯，但表达的都是否定性看法。“以姆奈萨尔克(Mnesarchus)为父的毕达哥拉斯，比所有人都更加勤奋地致力于知识探究。他又从那些著作中截取精华部分，整合成自己的睿智——作为博识，作为诈术。”(B129)那么，赫拉克利特所说的毕达哥拉斯的“诈术”，究竟是指什么呢？

对此，我们需要从两者与伊奥尼亚的政治及自然哲学的关系这一角度来看待。如前所述，毕达哥拉斯在伊奥尼亚经受了政治挫折后，辗转各地，掌握了极其广泛的知识，后来在南意大利的克罗同那创立了教会。他在某种意义上继承了伊奥尼亚的自然哲学，但又认为数是万物的根源，进而放弃物质性，走向了观念世界。他将以感觉来把握的现象与以理性把握的数学性的知识区别开来。柏拉图的二重世界(感觉的假象世界/理性的永恒真理世界)即来源于此。

对于毕达哥拉斯的主张，赫拉克利特持否定意见。他坚持自然哲学的立场，重视物质性以及物质的运动性。他所说的“火”，既是物质，也是运动。这种认识首先是源于伊奥尼亚自然哲学，尤其是受到色诺芬尼的影响。正如前面引用的那样，色诺芬尼批判拟人化的神观念，众所周知，色诺芬尼曾揶揄说，如果牛和马想象并描绘神的话，一定会把神画成牛马的样子吧。在这里，重要的是，他把“唯一的神”作为根据，来批判拟人化的神。“在众神和人类之间，唯一的神是最伟大的，无论是在外形上，还是在思维上，都与那注定要逝去者毫不相似。[12]”

即便称之为“唯一的神”，它也并非存在于这世界的外部。对色诺芬尼来说，这自然＝世界才是神。亚里士多德提出，色诺芬尼“只是在说，回望整个世界，‘一者’(to　hen)就是神”[13]。但是，这种看法等于否定了自然＝世界以外的众神以及“真实世界”，也意味着否定二重世界。

赫拉克利特继承了这一思想。他的确很重视变化、多数和斗争，“万

物流转”已经成了赫拉克利特的代名词。不过，这一看法本身并没有什么特别，反倒是由此产生的认识更为重要。面对不断转变的感觉世界，毕达哥拉斯针锋相对，提出了永恒不灭的世界的主张。看上去，赫拉克利特与毕达哥拉斯很相像。赫拉克利特也主张，万物即是“一”，对立之物即是“一”。“所谓的知，就是通过万物驾驭万物的睿智。”(B41)“并非听从我，而是听从和理解(Logos)，并赞同万物即一，那就是知。”(B50)然而，这决计不等于说，在感觉的多样的假象世界背后，存在一个本质的、同一性的世界。相反，它意味着，除了这“一”的世界，人们所想象的其他世界都不过是一种假象。

赫拉克利特所说的“一”，就是世界(Cosmos)。“这个秩序井然的世界、作为万人共有的同一物的这个世界，既非神所创造，也非人所创造。作为永恒的活火，它无论过去、现在还是未来，都永远存在。”(B30)赫拉克利特的这个看法，明显受到色诺芬尼所说的世界＝一者这一观念的影响。这一者即是神。但却不可拟人化。所以赫拉克利特说，“那‘一’，那唯一的智慧，既愿意又不愿意接受宙斯这一称号。”(B32)

赫拉克利特的特别之处，在于他那“一由万物而生，万物由一而生”的观念。但这里他所说的“一”，并不是说作为本质的同一性，隐藏于万物多彩的外观之彼岸。对他来说，万物的“一”之性质，并非超越物质性和运动性，而是由它而获得实现。如前所述，在赫拉克利特看来，物质的运动意味着对立物的斗争。我们也可以补充说，物质的运动，意味着对立之物的“交换”。“事物的全部，是火的交换物，火又是所有事物的交换物，正如物品之于黄金，黄金之于物品。”(B90)

赫拉克利特说，正如货币对万物而存在一样，火也是对万物而存在。不过，他想强调的，并非火不同于万物，而是火乃万物之一。尽管如此，火还是超越了万物，就是由于它要经由与万物的“社会性”交换。就是说，黄金所以是货币，并非因为它是黄金，而是因为经过与万物的交换，黄金具有了一般等价形态的性质[14]。

毕达哥拉斯认为数是万物的本原。这既是对探索本原问题的伊奥尼亚自然哲学的继承，同时也是对其的一种根本否定。因为这一认识消解了自然哲学“运动的物质”的观念。而赫拉克利特所考虑的却是如何恢复伊奥尼亚自然哲学。不过，毕达哥拉斯与赫拉克利特不同，不仅在如何对待自然哲学这一点上。更本质的区别，乃是在对待伊奥尼亚社会崩溃

的不同立场。

毕达哥拉斯在萨摩斯岛的城邦沦为僭主政时，离开那里，试图在新的天地建立一个不为感性所左右的理想社会，即教会组织。他的目的是以观念异化的形式，来重建已经逝去的Isonomia。后来，这个想法归结成柏拉图的“哲学家＝王”的思想。

赫拉克利特则不同，他对城邦没有绝望。换言之，他一直在追求Isonomia。当然，他的这种态度被大众所疏远，他也一直保持着自己的孤高。我们应该注意的是，在这一时期，除了毕达哥拉斯，还有很多思想家也离开自己的城邦，到处流浪。但赫拉克利特却毕生没有离开自己如此厌恶的埃菲索斯。他绝没有将自己的思考局限在城邦的范围里。他是一个彻底的个人主义者，也是一个世界主义者。他所主张的“理”(Logos)，超越了城邦之法，是一种具有普遍性的“共同之物”。“人类的法，均由唯一的神的法所喂养。”(B114)“应当遵从普遍之物(即共同之物)。但是，尽管此理即是普遍之物，仍有许多人依照自己独特的思虑而生活着。”(B2)

不过，赫拉克利特还是留在了城邦。这是因为，他所说的“理”(Logos)正应该在城邦里得到实现。只有在小城邦里，Isonomia才能实现。而这种小城邦的联邦又形成国际城邦。可是，如果没有这种小城邦，那所谓的国际城邦就只能成为世界帝国。实际上，那些离开了自己所在城邦的思想家们，创建了适合希腊主义时期之帝国的个人主义哲学。而赫拉克利特则一面批判埃菲索斯，一面选择了留在那里。

赫拉克利特这一举动，很像被判了死刑但仍宁可留在雅典也不肯逃走的苏格拉底。柏拉图在《国家》中说道，市民的义务是忠于城邦的Nomos(法律和制度)，而那法律和制度则要通过一个杰出的领导者来实现。他又说，这些想法都来自于赫拉克利特。可事实上，赫拉克利特既不是统帅集团的领袖，也从未有过那样的想法。柏拉图崇仰的苏格拉底也是一样。因此，柏拉图的看法并非来自赫拉克利特和苏格拉底，而是毕达哥拉斯。实际上，柏拉图和毕达哥拉斯一样，都曾想在外国(锡拉库萨，Siracusa)——而不是雅典——实现自己的理想。

3 巴门尼德

a 巴门尼德

人们通常认为，在伊奥尼亚的自然哲学向雅典哲学转换之际，发挥作用最大的，就是巴门尼德。但是，持这种观念的都是希腊哲学家。而我以为，促进伊奥尼亚哲学实现重大转换的，其实是毕达哥拉斯。而赫拉克利特与巴门尼德则是与这一转变相对抗的人物。说到这一情形，从赫拉克利特与自然哲学的联系以及斗争性来看，很容易觉察到这一点。但巴门尼德就不同。他所呈现的间接证明的方法，看上去是伊奥尼亚学派所没有的新的要素。柏拉图将这一方法作为打倒伊奥尼亚自然哲学的武器而加以使用。可实际上，间接证明是来自伊奥尼亚的。

巴门尼德与伊奥尼亚有很深的渊源。巴门尼德出身埃利亚，而埃利亚这座城邦就是由来自伊奥尼亚的移民创建的。据说，巴门尼德受到毕达哥拉斯学派影响，加入过其教会组织。这个渊源关系，将巴门尼德从伊奥尼亚学派的脉络中切割出来。但另一方面，譬如亚里士多德写到，“据说巴门尼德是色诺芬尼的弟子”(《形而上学》)。虽说毕达哥拉斯出身伊奥尼亚，但却否定伊奥尼亚的哲学。同为伊奥尼亚出身的色诺芬尼，则全面继承了伊奥尼亚的哲学。可见，肯定一方面传承的人，必定否定另一方面的传承。但是，关于上面的两个传承，实在没有必要一定做出一个选择。巴门尼德最初参加了毕达哥拉斯学派，但后来又成为色诺芬尼——来自伊奥尼亚、批判毕达哥拉斯学派——的弟子。这意味着，如何内在地克服自己曾一度为之倾倒的毕达哥拉斯思想，实为巴门尼德的毕生课题。并且，最终这必将走向对伊奥尼亚思想的恢复或重建。

关于这个问题，还有一个根深蒂固的偏见。巴门尼德说，“有则有，无则无”。即“有且无”是不能成立的。与他不同，赫拉克利特主张“万物流转”。“我们踏进又踏不进同一条河，我们存在又不存在”(B49a)黑格尔认为，这一主张与巴门尼德恰恰相反，仿佛是在批判巴门尼德一般。因此，黑格尔是将赫拉克利特作为巴门尼德之后出现的思想家来处理的。

虽然埃利亚派主张，唯有“存在”存在，唯有存在是真实的。但存在的“真实”是“成为”，存在，不过是第一的、直接的思想。赫拉克利特说一切都是“成为”。“成为”即是原理。……从“存

在”向“成为”的转变显示了伟大思想的力量。“成为”虽然还显抽象，但同时也是迈向具体的第一步，即对立的观念的最初之统一体。对立的存在与非存在，在“成为”这一关系中并不是静止的，而是以生动的运动为原理的。就这样，亚里士多德所指出的以往哲学的缺陷——运动的观念，被补充了进来。在这里，运动自身成为了原理[15]。

可是，据推定，赫拉克利特系公元前540年生480年卒，而巴门尼德是公元前515年生公元前450年卒。因此，赫拉克利特反驳巴门尼德之说是无法成立的。首先，在这一点上，黑格尔的《哲学史》是虚假的。那么是不是可以说，巴门尼德对赫拉克利特提出异议了呢？那也同样不实。我们不如说，他们两个在很多方面都很类似。他们都与先于自己的毕达哥拉斯思想进行了战斗。

根据亚里士多德的说法，黑格尔提出，赫拉克利特补充了以往哲学所欠缺的“运动”的观念。但这一说法是有违事实的。伊奥尼亚的自然哲学已经发现运动的物质就是“本原”。即，物质与运动是不可分割的。将两者分割开的，是毕达哥拉斯。他认为，在物质的根本之处，存在着通过数学来把握的“关系”。由此，便产生了与感性知识不同的知、与感性世界不同的真实世界的观念。那也就是，静止地看待世界。因此，运动是假象，所谓运动，不过是数由一向多的增大而已。赫拉克利特对这种看法提出了异议。

赫拉克利特认为火这一物质性是世界的本原，并进一步强调持续不断的运动或生成。他要恢复自己从色诺芬尼那里学到的伊奥尼亚自然哲学。那么，巴门尼德又如何呢？他主张“一者”，所以每每被人视为他是否定运动的。但是——后面将做详述——，实际上他所否定的是毕达哥拉斯的二重世界论。他说过，如果采用毕达哥拉斯的观点，那么运动就无法存在。这并不是在否定运动，而是否定静止地看待世界。如果说面对毕达哥拉斯学派，赫拉克利特是直截了当主张运动的物质的话，巴门尼德就是以间接证明的方式表明同样的主张。

关于赫拉克利特和巴门尼德，还有一个问题需要注意。即，他们对毕达哥拉斯的批判不单止于理论层面。黑格尔说过，“公元前500年左右、正处于人生巅峰期的赫拉克利特，出身于埃菲索斯，其人生有一部分与巴门尼德相互重叠。那个时期，他们两人都开始显示出一种相同的倾向，即哲学家应该与国家公务以及社会公共关心保持距离，而潜心于哲学研究。[16]”可是，尽管赫拉克利特没有获得什么政治地位，但他所从事的活动却一贯介入了社会公共关心的领域。而有关巴门尼德的社会公共活动，仅有很少的传闻资料，表明他“为(祖国的)市民们制定了法

律。[17]”但是，通过巴门尼德所钟爱的忠实弟子、养子芝诺(Zeno of Elea)的言行，我们可以推测到巴门尼德在政治上是怎样的一个人。

说到芝诺，人们会想到他是玩弄悖论的诡辩家的元祖。可第欧根尼·拉尔修曾记载了几个令人吃惊的传说。一个是，芝诺谋划推翻僭主内亚尔科遭到被捕，他说有秘密要告诉僭主，于是凑近内亚尔科耳边，一口咬住他的耳朵，直到被杀死也未松口。另一个传说是，“面对站在周围的人们，他疾呼：‘你们的懦怯，令我惊讶!如果你们为我此刻身受痛苦而感到恐惧，那你们永远都将是僭主的奴隶’。最后，芝诺咬断自己的舌头，吐向僭主。于是，市民们群情激愤，一起用石块将僭主砸死。[18]”

芝诺怒斥，“你们的懦怯，令我惊讶”。这样的说法，正如人们对赫拉克利特的批判那样，如果把它看作蔑视大众的“贵族主义”的话，那就错了。恰恰相反，芝诺的慷慨言辞，正是发自Isonomia精神。也正是他的激昂鼓动震动了市民，最终打到了僭主。被这样一个人物尊为老师的巴门尼德，毫无疑问，一定具有不逊于赫拉克利特的昂扬斗争精神。无论巴门尼德留存于世的那些著作看起来多么抽象，他也绝非是“与国家公共事务以及社会公共关心保持距离”的哲学家。也就说，绝不同于毕达哥拉斯所说的“观想”。他的“无则无”的认识连接着他对观想“不存在之物”的拒绝。不仅如此，他对毕达哥拉斯的批判，并未停留在单纯的理论层面。

b 毕达哥拉斯批判

亚里士多德是这样解释巴门尼德的主张的：“他说到‘在是之外就没有不是了’，存在就是存在，就只有这一种形式，不会有不存在这种情况存在；但是我们的感官世界所感觉到的是非一的，与他所说‘自然的定义就是一’有出入，这时他又提出了两种原因，两种原理，称之为热与冷，就是火和地，对于这两种东西，他把热归到‘是’里面，把冷归到‘非是’里面。[19]”

这段话显示出，巴门尼德继承了伊奥尼亚的自然哲学。巴门尼德主张“存在即一”，但亚里士多德却说，巴门尼德“即便不情愿，也不得不遵从现象的事实”，于是接受了多个感觉的世界。亚里士多德的解释有些奇怪。因为巴门尼德原本就没有否定感觉的世界。它主张“存在即一”，并不是针对伊奥尼亚学派，而是针对否定感觉的世界、制造出虚空这一观

念的毕达哥拉斯学派。

伊奥尼亚学派否定天地由Chaod(虚空)生成的赫西奥德神话。主张原始物质虽具有多种形态，但从“无”生成或消亡是不存在的。与此相反，毕达哥拉斯则认为，万物的根源不是物质，而是数；“一”由虚空(毕达哥拉斯称之为Kenon)而生，进而吸纳虚空，再生成“多”。从现代数学的角度来说，这就是把数看做是空的集合所生成。可是，在希腊这一脉络上，这意味着恢复Chaos生成世界这一神话型思考。而另一方面的巴门尼德则否定世界由虚空和无所生成。虚空即“非存在”，不存在之物即不存在。但存在即是“一”。这意味着物质的恒在性。对世界由虚空和无所生成的否定，即是对前伊奥尼亚式思考(赫西奥德)以及后伊奥尼亚式思考(毕达哥拉斯)的批判。在此意义上，也是重新回到伊奥尼亚思想那里。

需要再次指出，巴门尼德的见解并非否定运动和生成。相反，他是要重新恢复自然哲学的“运动的物质”这一观念。在毕达哥拉斯那里，运动是被否定的。在他的思想中，万物的根底里内在地存在着“关系”。而这关系又是静止的。这种见解与伊奥尼亚学派恰恰相反，而是回到了过去的赫西奥德式的思考那里。

在神话的世界，所有的一切都是通过事后的观点来看待和解释。即，将业已发生的事情作为神的意志或目的来加以说明。如此看来，伊奥尼亚的自然哲学家们所否定的，并非众神，而是以事后观点或目的论的观点来看待事物。他们摒弃以目的论来把握物质的运动，并由此产生出进化论的思想。毕达哥拉斯以事后观点思考运动，并将通过事后观点所发现的世界视为“真实世界”。柏拉图的观念论、以及作为Demiurge(工作者)的神、亚里士多德的原因论(目的因和形式因)均由此派生而来。

巴门尼德所否定的，是毕达哥拉斯所鼓吹的事后观点。持事后观点，可以把运动看成是数和点的合成，换言之，连续的线可以分割为数和点，数和点也可以构成连续的东西。而巴门尼德则主张运动不可分割，运动即“一”。他试图用间接证明的方法来显示这一点，他的弟子芝诺也使用了相同的方法。据柏拉图的《巴门尼德》称，毕达哥拉斯学派曾嘲笑巴门尼德所说的“一之存在”，芝诺则为巴门尼德辩护，他反驳说，反之，如果存在“多”，就会陷入到怪论中。一般认为，芝诺的悖论是在证明多和运动的不可能性。事实正好相反，他是在说，如果按照毕

达哥拉斯的看法，多和运动就是不可能的。换言之，芝诺悖论的目的，就在于毕达哥拉斯学派的前提。

例如，“阿基里斯赶不上乌龟”这一悖论意味着，假定连续体可以无限分割，则阿基里斯就永远追不上乌龟。但现实上，是追得上的。因此，连续体是无法无限分割的。另外，说到“飞矢不动”这一悖论也一样。静止的箭无论如何重叠，都不会产生运动。也就是，箭是不飞的。可是在现实中，箭却是飞的。因此，考虑所谓静止的箭、即分离于运动的物质本身，是错误的。

这些悖论所显示的，并不是运动的不可能性，在其背后，是在寻求使运动成为可能的思考。伯格森在《时间与自由》中有这样的主张，相对于空间的可分，时间就是不可分的持续。然而，以往一直支配哲学的，却是以处理空间的方式处理时间的观点。伯格森将这一“错误”的责任归咎于埃利亚学派。但实际上最早对分割时间与运动的观念进行批判的，正是埃利亚学派。

我以为，伯格森在《时间与自由》中所说的，意味着在运动完了之后对时间和运动的观察。例如，一般认为，“现在”处于过去和未来之间。可是，这是在事后来看现在。“现在”这一瞬间已经成为过去。在真正的现在，不仅没有未来和过去，甚至“现在”也不存在。那就是巴门尼德所说的“一之存在”，即只有在运动和生成的最高潮的瞬间来观察它们。

黑格尔认为芝诺是“辩证法的元祖”。可是，芝诺的辩证论是在接受某一命题的基础上，对其进行咀嚼时所发生的，其目的是为了反驳以事后观点理解运动的态度，并且，这种思考属于毕达哥拉斯学派和柏拉图学派的末流，故而与赫拉克利特和巴门尼德是不同的。

c 间接证明

巴门尼德以如果假定“非存在”存在就会陷入逻辑矛盾的方式，证明了“非存在”不存在。芝诺则以如果分割连续体就会陷入怪论的方式，证明了存在“一”这个连续体。这种间接证明，系埃利亚学派始创，这里存在着与伊奥尼亚自然哲学的断绝。但如前面所说，巴门尼德并非通过这种形式否定自然哲学，而是要“间接地”肯定它。进一步说，这种间接证明也不是巴门尼德的创造，而是原本存在于伊奥尼亚的自然哲学中。

自然哲学并不仅仅以经验性观察为基础。一般来说，无论在哪里，实践性的“知”，都是首先建立一个假设，然后加以思考和修正。这种假说先行的方法，就是在伊奥尼亚发展起来的。山川伟也指出：“希腊科学具有的典型的演绎性特征，并不是由巴门尼德最早呈现的，在伊奥尼亚科学的发端阶段，就已经可以看到其萌芽了。[20]”比如，阿那克西曼德在提出“阿派朗”(Apeiron，无限定)是万物之根源时，就解释说，假若将“阿派朗”限定于水和火的话，就会在逻辑上产生矛盾。这就是间接证明。

按照亚里士多德的说法，色诺芬尼的“神＝一者”也是用间接证明的方式表达出来的。即，“如果众神已经降生，那么其在诞生以前必定是‘无’。假如众神死亡，那么众神将回归于‘无’。有神所不存在的时刻，这是不可想象的(不合理)。因此，众神既不会降生，也不会死亡。故神是永恒存在的。”山川伟也亦指出，巴门尼德的下述论证方法(B8)与色诺芬尼是一样的。“‘有’不生不灭。为何呢？让我们假设一下‘有’即可生成又可消灭来看看。若是生成，必来自‘无’，若是消灭，也必归于‘无’。然‘无’既不能言说，又不能思考(不合理)。故‘有’不生不灭。[21]”

从继承了伊奥尼亚学派色诺芬尼之间接证明这一点来看，巴门尼德非但没有违背伊奥尼亚的自然哲学，而且足可谓是其继承者。然而，巴门尼德所采用的间接证明，却一直被人视为颠覆了自然哲学所具有的前提。这是因为，巴门尼德的下面这些话，看上去是在证明思维之于存在的优越性。

思维与思维的对象是同一的。因为，如果没有让思维得以表达的对象物的话，你就无法看到思维。的确，在存在之外，此刻没有、今后也不会有任何东西[22]。

这个断片，历来被解释为“思维与存在是同一的”。即，思维决定存在的观念论宣言。可是，巴门尼德所说的其实正相反。即，物是存在的，与存在物无关的思维是不存在的。只不过，如果不经过思维的整合，思维对象也就无法存在。如毕达哥拉斯所说的“虚空”即是如此。

巴门尼德非但没有否定伊奥尼亚唯物论思想，反而是在其基础上进行思考。以往的自然哲学家们否定了拟人化的众神，即以理性(Logos)排斥感觉的空想的假象。只是，巴门尼德要排斥的假象，毋宁说是由理性而产生出来的假象。譬如毕达哥拉斯所主张的超越感觉的“真实世界”。巴门尼德认为，这种“真实世界”正是“非存在”，是假象。这种假象与感

觉所造成的假象不同。由感觉而生的假象，可以通过理性进行订正。但理性所产生的假象却很难订正。那只有通过呈示思维陷入自我矛盾才可能做到。如果说巴门尼德有什么划时代的贡献的话，那就是这种对于理性的“批判”。

当然，我在陈述这些看法时，脑子里一直都在想着康德。以往的哲学，一直都把以理性批判来自感觉的假象作为自己的课题。而康德却不同，他要批判的是理性所产生的假象。这种假象必然的与理性相伴，因此无法简单地通过理性来去除。康德将这种假象称为超越论假象。这种假象因理性而产生，也只有通过理性进行批判。所以，康德所说的“批判”，乃是以理性对理性自身进行的批判。

我认为，巴门尼德正是这一“批判”的先驱者。换言之，我们可以将康德看作是巴门尼德的后继者。比如，康德对“物自体”“现象”“假象”这三者进行了区分。康德是一个肯定“物”的外在存在的唯物论者。但是，我们所认识的并不是物自体，而是基于主观性构成的现象。这时的所谓现象，事实上意味着科学的认识。因此，现象不是假象。因为现象是基于感性的直观，而假象并不以感性的直观为基础。不仅如此，在假象中存在完全基于理性而形成的假象，即超越论的假象。这是最棘手的假象。康德在《纯粹理性批判》中所批判的，就是这种假象。

看上去，康德所提出的“现象与物自体”的区别，很像是感觉的假象世界与理性的真实世界这种二重世界论的翻版。当然，实际并非如此。康德的批判目标是假象，特别是“真实世界”这一假象。然而，他的“物自体”却被误解为“真实世界”。误解缘于康德直接而积极地提出这一概念。康德自身也意识到自己的失误。在《纯粹理性批判》出版以后，他说关于此书，自己曾经考虑过其他的写作方案，又说当初应该按照那个方案来写作(致M·赫尔兹书简，1781年5月11日)。

这里所说的其他方案，指的是改变在著作开头部分提出现象与物自体的区别这种想法，而从辩证论开始写起。就是说，通过提出若不对物自体与现象进行区分就会陷入矛盾，来(间接)证明物自体的存在。康德担心的是，如果不用上面的那种方式叙述，可能会给人一种错觉，即物自体是一种超越感觉的观念性存在。康德的担心果然成为现实。

物自体、现象、假象的区别，在思考巴门尼德时也是必要的。巴门尼德的哲学诗《关于自然》由两部分组成，即女神首先讲述“真理之

路”，然后讲述“臆见之路”。所谓的“真理之路”，即“‘存在’存在，‘非存在’不存在”这一认识。但女神说，这并没有完结，我们还要探寻“臆见之路”。“在这里，我要结束我那值得信赖的、有关真理的言说和思考。从现在开始，请你们学习那些该死者的信念。姑且听听我那充满言辞欺瞒的故事吧。[23]”可是，懂得“真理”的人为何要学习“臆见”呢？

不过，巴门尼德的所谓“臆见”，并不是假象。借用康德的说法，那是现象，即基于感觉性直观的思考。在前面，康德这样说过，巴门尼德认为存在即是一，但“即便不情愿，也不得不遵从现象的事实”，进展到感觉性的实在探究。然而，这样的顺序是反向的。巴门尼德首先呈现“真理之路”，就是为了排斥那种超越感觉世界的真实世界之类的“假象”，这样才能开辟出通往“现象”的道路。

所谓“假象”，最典型的莫过于像毕达哥拉斯学派那样，否定感觉性的实在，主张数是世界的根源。而巴门尼德所主张的，就是排除这些假象，探究“臆见”(现象)。换言之，就是排除毕达哥拉斯哲学，继承伊奥尼亚学派创立的自然认识，并予以进一步发展。而事实上，埃利亚学派之后的新一代哲学家一直致力于探究这一课题，并在此过程中产生了原子论。

4 埃利亚学派之后

a 恩培多克勒

人们认为，埃利亚学派具有否定伊奥尼亚自然哲学的倾向，但正如前面说过的那样，这一派实际上是要恢复伊奥尼亚的自然哲学。巴门尼德的“一者”之主张，意味着对由“无”而来的生成的否定，以及原始物质乃是以永恒存在为前提的。那么，“一”这一原始物质又是如何获得多样的形式呢？在埃利亚学派之后，那些要继承自然哲学的人们，不可避免的要去解决这个问题。于是，多元论出现了。

在最早的那批多元论者当中，最有代表性的人物，当属恩培多克勒。他认为，万物的根源就是四种“根”，即“火、空气、水、土”。这自然是受到了伊奥尼亚自然哲学的影响。他从泰勒斯那里拿来了水，从阿那克西米尼那里拿来空气，吸收了赫拉克利特的火，然后又加上了土。他又赋予它们以神的名字：“光辉的宙斯(火)、孕育生命的赫拉(空气或土)、爱多纽(土或空气)、内斯蒂(水)”。但除了名字，这些与神话并无关系。

但是，恩培多克勒与伊奥尼亚学派的不同在于，在他看来，他的四个根是相互独立对等的。伊奥尼亚学派的哲学家们都是以一种原始物质来说明其他物质。阿那克西曼德最早意识到这种解释方式的困窘，提出四个根的根底之处存在着“无限定”。然而这“无限定”与其说是物质，还不如说是观念。因此，从“无限定”向限定的生成才会为人们所谈论。在此意义上，这一看法与主张世界的生成来自虚空的毕达哥拉斯很相似。

在另一方面，继阿那克西曼德倡导“无限定”的观念之后，其弟子阿那克西米尼又回到物质，主张空气为万物的本原。相对于以数为本原的毕达哥拉斯，恩培多克勒也回到了物质那里。他再次导入了之前伊奥尼亚学派所提出的四种根源物质。但并没有指出哪一种物质才是最根本的。这四种物质相互对等，其中任何一种都不能还原为“无限定”，也不能转变为其他物质，与其他物质结合而变为新的物质也是不可能的。这些物质既非由虚空生成，也不会消灭。

恩培多克勒指出：“根本不存在之物，不会有任何东西产生；同样，

存在之物也不会破灭消失。此乃我们以往未闻之事。”恩培多克勒的这番话，表明他已经遵从了巴门尼德的观念。因而万物是由他所说的那四种元素的结合与分离所形成。他提出，爱带来结合，而恨则促成分离。爱和恨不是一种心理性的存在，而是像吸引力和排斥力那样的物理性力量。从这一原理出发，恩培多克勒从对生物进化问题进行了思考。如前所述，在考虑进化问题时，他并没有采取目的论的立场，而是从自然选择的角度展开自己的思索。这里，我们来看看他对于社会变迁问题的见解。

他将社会进化分为四个时期。第一个时期，只有爱的支配、四种元素(根)处于和合状态的时期。第二个时期，斗争逐渐发生、四根渐渐分离的混合时期。第三个时期，斗争处于支配地位的分裂时期。第四个时期，由于爱的进入，四根渐次结合在一起的混合时期。可以说，恩培多克勒的这一分法应该是受到赫西奥德《神统记》的影响，赫西奥德认为时代变化的顺序，是黄金时代、白银时代、青铜时代、英雄时代及黑铁时代。也就是说，赫西奥德的“黑铁时代”，对恩培多克勒来说，即是第三个时期——由斗争支配的分裂时期。与此同时，正如赫西奥德对时代抱有“希望”一样，恩培多克勒也看到了改变时代状态的可能性，他称之为“爱”。

b 原子论

继恩培多克勒之后，阿那克萨戈拉主张元素并非四个，而是有无数个。正如巴门尼德所说，假如不存在之物并不产生存在之物的话，我们就必须设想那无数的种子，就是“存在之物”。阿那克萨戈拉说：“关于生成和消灭，希腊人并没有一个正确的看法。因为任何事物都既没有生成，也没有消灭，而是以已经存在着的诸种事物为基础，或是混合或是分解。所以，把‘生成’称作‘混合为一’，把‘消灭’称为‘分解’，应该是正确的叫法”[24]。

阿那克萨戈拉认为，有无数的种子，任何一个种子都包含着与其相反的要素。“在一切之中存在着一切。”麦里梭这样认为，“如果事物是无限的，那么它们就必然与一者(存在之物)具有相同的本性。”而就是在这种主张的延长线上，原子论诞生了。

留基伯最早提出原子说——无法分割、属于同一要素的无数原子。

他还导入作为原子连动的场、即虚空的概念。他原本出身埃利亚，是芝诺的弟子。他所谓的虚空，吸收了巴门尼德的观念，即“非存在”不存在。巴门尼德否定了毕达哥拉斯世界生成于虚空的主张。而在另一方面，留基伯却认为，虚空是作为充实体的原子连动的场。原子既无生成也无消灭。原子在虚空中连动，相互冲突又相互联系，进而形成万物[25]。留基伯就是以这种方式，在保持巴门尼德思想的同时，思考多元世界。他的弟子德谟克利特则进一步发展了这一思想，主张生成与消灭来自于原子的结合和分解，性质变化则受制于原子的排列和朝向。

恩培多克勒认为透过四种元素的组合便可以解释万物的形成，与此相比较，主张无数原子之运动的原子论者似乎领先了一步。而实际上，恩培多克勒所思考的并不仅限于四种元素(基本要素)。Aeitus这样说道：“恩培多克勒和色诺克拉底主张，基本要素来自于更加微小的块粒的结合。这种块粒极其微小，是基本要素的基本要素。[26]”也就是说，恩培多克勒已经认识到比四元素更小的原子。他所以没有走向原子论，乃是因为站在原子论立场来看，恩培多克勒的思想还不够彻底。但这并不等于恩培多克勒的主张为原子论所不容。

迄今为止，物理学一直在对原子这一无法进一步分割的物质进行探索。从十九世纪道尔顿命名为原子的物质那里，陆续发现了原子核(质子、中子)以及素粒子。也就是说，被视为“原子”的物质，其实也是其下一层“原子”的结合。当然，即便进一步发现出更下一层的“原子”，之前的“原子”“元素”也不会被当成假象为加以否定。

例如，分子是通过原子的结合而存在的，但却不能还原为原子。物质在分子和原子层面具有不同性质。即使物质能够到达更加根源性的原子层面，也不能无视其在各个层面所存在的固有性质。如此想来，从原子论的角度来看，恩培多克勒的四元素论似乎不够彻底，其实反而把握了原子论所无法解消的性质。

当我们将原子论作为社会科学、而非自然科学来考虑的时候，这一点尤为重要。今天，通过原子论即个体来说明整体的理论，已经成为社会科学的主流。对此，有人从整体论、即整体先于个体的观点进行批判；也有人如黑格尔那样，认为个体与整体是一种辩证法式的相互规定的关系。这些观点，无一不是将个体与整体视为对立的存在。

这里明显缺少了个体与个体相互关联的视角。个体与整体的观点，

使人无视个体与个体的关系所形成的结构。只要这种思考路向存在，就无法历史地把握社会。譬如我在本书中，试图从四种交换方式的结合与分离这一角度来分析社会史。即，不以整体和个体的观点看待社会，而是从个体与个体关联的诸种形式出发，来分析社会结构。我对恩培多克勒的思想抱有兴趣的原因，也正在这里。

c 从城邦到世界

希腊哲学的历史，一般被分为巴门尼德之前和之后。但实际上真正前后不同的，是恩培多克勒及其之后。要了解这一点，就必须要考察那一前后不同时期在政治方面的差异。如前所述，巴门尼德的弟子芝诺为了民主化不惜生命，由此推测，巴门尼德应该也是一个激进的民主派。同样，恩培多克勒也为实现Isonomia进行了许多努力。

普卢塔尔霍斯这样说过：“恩培多克勒揭发并驱逐那些居于领导地位而旁若无人贪污共有财产的市民，他还截断高山峡谷，改变了南风由此吹向平原的状况，将村镇从灾害和鼠疫中解救出来。[27]”人们传说他是一个万能之人。“萨提罗斯在其《生平录》中说，他也是一名医生兼优秀的演说家；无论如何，林地尼的高尔吉亚——位杰出的演说家和一篇艺术论文的作者——曾是他的学生。阿波罗多洛在其《编年史》中谈到高尔吉亚时，说他活了一百零九岁。萨提罗斯引用这同一位高尔吉亚的话说，当恩培多克勒开创他那不可思议的业绩时，高尔吉亚正好侍其左右。[28]”

恩培多克勒就是这样一个拥有很多神奇传说的人物。例如，他为了让人们相信有关自己的那些传说——如治愈不治之症、如深夜里来自天上的对他的大声召唤，以及自己变成了神，而跳入了埃特纳火山口，如此等等。(《希腊哲学家列传》)无论这些传说是真还是假，这许许多多的传说，都显示了民众像对待预言家一样敬畏和拥戴恩培多克勒。同时也证明了，恩培多克勒与赫拉克利特、巴门尼德一样，都是城邦的思想家。

然而，自从恩培多克勒以后，直到德谟克利特的思想家们，却不再立足于城邦。这并不是他们个人的选择。这是因为，自波斯战争之后，雅典已成为一种帝国而君临在上，无论是在内在意义上，还是在外在意义上，各个城邦都失去了自律性。在此之前，思想家们身处各自的城

邦，同时与其他城邦的思想家进行交流。而此后，这种可能不复存在。他们纷纷来到希腊政治和经济的中心雅典。当然，在那里他们已经不可能参与城邦(政治)事务，他们中的大多数，作为出卖知识的商人进行活动。

伊奥尼亚系统的思想家，原本是移民的子孙，他们的移动是自己自愿的选择，因此他们并不仅仅因为自己生在那里便拘泥于某一特定的城邦。他们执着的是，自己所选择的城邦无愧于自己的选择。为此，他们忠诚于城邦，愿以生命来捍卫城邦。芝诺宁死也要抵抗僭王的逸事便很好地体现了这一点。我们所考察的赫拉克利特、巴门尼德、芝诺和恩培多克勒，都是这一类的思想家。

不过，他们所以做到这一切，乃是缘于他们生逢了一个可以做到这一切的时代。从公元前五世纪中叶雅典掌握霸权开始，各城邦的自治变得有名无实。虽然伊奥尼亚系统的思想家们聚集到了政治中心雅典，但他们却变得非城邦＝非政治了。因为在雅典，外国人无法成为市民。于是，他们强化自己的世界主义和个人主义倾向。原子论成为支配性思想的原因正在这里。原子论式的思考方式脱离了城邦的社会关系，在更加广阔的空间(世界城邦)看待个人。德谟克利特说："贤明的人可以踏遍任何土地。因为整个世界都是善良灵魂的祖国。[29]"

而另一方面，这也使得在与其他个人的社会关系中思考个人、即城邦式＝政治性的思考不再可能。这时候，个人只能是避免过度介入现实，即采取怀疑主义的态度。在雅典，被称为智者的外国人一般都采取这种态度。并且，个人能做到的，就是与外在世界拉开距离，让自己的精神保持平静状态。当雅典臣属于亚历山大所建立的"帝国"以后，这种态度更成为一种普遍思潮，即斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派的哲学。斯多葛学派主张智者应该参与政治的原理，并且出现了小加图、塞内卡、马可·奥勒留等政治家。但他们在本质上都是非城邦＝非政治的。因为力图在参与帝国政治的同时，毫不动摇地保持精神的平静，就是他们的哲学。

[1]乔治·汤姆森《最初的哲学家们》，出隆·池田熏译，岩波书店，第303页。

[2]乔治·汤姆森：《最初的哲学家们》，第301页。

[3]波利克拉特斯故意到打算暗杀自己的凶手那里，结果殒命。在心理学上，将这种自我处罚的欲望称为"波利克拉特斯情结"。

[4]弗里德里希·尼采《权力意志》下卷，原佑译，筑摩学艺文库，第131页。

[5]《德意志意识形态》，花崎皋平译，合同出版，第61—62页。

[6]毕达哥拉斯学派从事过货币铸造，但是他们没有像后来的炼金师那样相信金银本身拥有力量。货币的力量来自哪里呢？马克思在《资本论》中考察了这个问题。他揭示出，货币的功能不在金银本身的物质性那里，而是来自于建立在商品交换基础上的社会关系。所有商品都是通过一个商品表示自身价值的价值形态，即，在货币形态中，我们可以看到某一商品具有的特别力量。货币的魔力与音乐的魔力一样，存在于“关系”之中。

[7]阿那克西曼德认为星星就是火环。另外，在毕达哥拉斯之后，阿那克萨哥拉提出，太阳是灼热的石头，月亮是有土形成的。他因此被赶出了雅典。这些说法，都被认为是对“天体”的亵渎。与此相反，毕达哥拉斯专门从“关系”的角度思考天体。但同时他也没有将天体神圣化。按照亚里士多德的说法，毕达哥拉斯所主张的就是一种地动说：“毕达哥拉斯的弟子提出，天界的中心有火，地球不过是一个行星，地球围绕天界中心呈圆周运动，形成黑夜和白昼。不仅如此，他们还设想在地球的相反方向存在另外一个地球，并称之为‘对地星’。”(《天体论》)天界中心的火并不是太阳，而且肉眼看不见。太阳是存在于其周围的行星中的一个。包括太阳在内，行星一共有九颗，加上恒星天界，一共有十个天体围绕着中心火转动。上述这些说法，与初期古希腊阿里斯塔恰斯所提出的太阳中心说都有关联。据说，在文艺复兴时期，哥白尼就是通过普卢塔克的《哲学家的自然学概要》一书，了解了毕达哥拉斯学派的学说，提出了地动说。

[8]卡尔·波普《开放社会及其敌人》第一部，内田昭夫·小河原诚译，未来社，第31页。

[9]赫拉克利特著作短片B，见《苏格拉底以前哲学家断片集》第I分册，内山胜利等译，岩波书店，第308页之后。

[10]山川伟也《古代希腊的思想》，讲谈社学术文库，第112页。

[11]《苏格拉底以前哲学家断片集》第I分册，第181页。

[12]《苏格拉底以前哲学家断片集》第I分册，第277页。

[13]亚里士多德《形而上学》，出隆译，《亚里士多德全集》第十二卷，岩波书店，第24页。

[14]例如，古典派经济学者(亚当·斯密及李嘉图)提出，任何商品都具有共同本质(劳动价值)，而表示这种本质的，就是货币。对他们来说，交换并不重要。但是人们交换不同商品，不是因为它们具有相同价值，而是因为他们彼此需要其使用价值。其结果是，人们发现了不同商品所具有的共同本质。另外通过交换，某一商品被置于货币(一般等价物)的位置。于是某一商品(金和银)成为货币。马克思在《资本论》中便提出了上述思想。一般认为，马克思从古典经济学那里继承了劳动价值论。但实际上不如说，马克思再一次引进了古典派在批判重商主义经济学或商人资本主义过程中抹杀

了的“交换”之契机。

[15]黑格尔《哲学史讲演录》上卷，长谷用宏译，河出书房新社，第268—269页。

[16]黑格尔《哲学史讲演录》上卷，第265页。

[17]第欧根尼·拉尔修《希腊哲学家列传》下卷，加来影俊译，岩波文库，第110页。

[18]第欧根尼·拉尔修《希腊哲学家列传》下卷，第116页。

[19]亚里士多德：《形而上学》第17页，黄颖译，北京：时事出版社，2014。

[20]山川伟也《古代希腊的思想》，第178页。

[21]山川伟也《古代希腊的思想》，第179页。

[22]《苏格拉底以前哲学家断片集》第II分册，第89页。

[23]《苏格拉底以前哲学家断片集》，内山胜利等译，京都大学出版会，第330页。

[24]《苏格拉底以前哲学家断片集》第III分册，第289—290页。

[25]“根据他们(留基伯和德谟克利特)的说法，分割在物体内部的空虚中进行。这些原子在无限虚空(虚空间)中分散存在，形状、大小、方向、排列各不相同，在虚空中运动。有时它们相互碰撞发生冲突，一切都是偶然的，有的弹回到原点，有的则依据形状、大小、方向、排列的情况相互交汇，‘形成一个整体’后，便由此生成合成体。”(《苏格拉底以前哲学家断片集》第IV册，第13页)

[26]《苏格拉底以前哲学家断片集》第II分册，第188页。

[27]《苏格拉底以前哲学家断片集》第II分册，第169页。

[28]马永翔、赵玉兰、祝和军、张志华译，第欧根尼·拉尔修著：《名哲言行录》下册第530页，吉林人民出版社，2003。

[29]《苏格拉底以前哲学家断片集》第IV册，第222页。

第五章 雅典帝国与苏格拉底

1 雅典帝国与民主政

此前，我从伊奥尼亚以及伊奥尼亚移民所建立的意大利城邦的角度，对希腊思想史进行过思考。现在，我再从雅典的角度做一下探讨。前面已经说过，雅典的民主化不仅晚于伊奥尼亚，而且从一开始便受到伊奥尼亚政治思想的影响。比如，梭伦改革(公元前594年)便试图尝试伊奥尼亚所具有的Isonomia原理。但一个社会如果处于阶级分解状态的话，Isonomia是无法实现的。梭伦改革便由于贵族阶层的反对而遭受挫折。

这时候，使用暴力来压制贵族阶级的，便是庇西特拉图的僭主政。人们一般认为，当僭主政完全终结、克利斯梯尼改革(公元前508年)兴起的时候，雅典的Democracy开始起步。不过，我们需要注意Democracy与僭主政之间的关系。Democracy的确始于僭主政的垮台，但这两者的关系却并不单纯。比如，僭主庇西特拉图压制了贵族阶级，而受到多数派的无产者阶级的欢迎。假若Democracy即“多数者支配”的话，那么就应该是以僭主政的形式来实现的。

当然，严格地说，只有当僭主被消除，Democracy才能成立。可是如果没有僭主在先，也就不会有Democ□racy。此外，Democracy不是Isonomia，它归根结底是支配的一种形态。打到僭主的人们明白，多数者支配还有可能产生得到多数派支持的僭主。克利斯梯尼改革已经证明了这一点。为了防止僭主再次登场，他们采取了各种预防措施。

第一，在公共职务方面，采取抽签制，以防止行政上的权利垄断。但将军一职却不可能适用抽签。因为如果把军队交给一个愚蠢的将军，那么一切就全完了。可另一方面，功勋卓著的将军又往往会得到大众的拥戴。针对这一情况，他们同时任命数位司令官，以避免一人独大，同时还对将军的战绩进行严格审查。尽管如此，还是没能避免一些强有力的、有可能成为执政者的军人出现。为此，他们采用了克利斯梯尼的办法。即使用陶片进行无记名投票，将那些有可能成为僭主的人物，放逐到国外，为期十年(后来改为五年)。

这种制度原本是为了防止Democracy向僭主政倒退而设计的，但它最终却未能阻止倒退。因为在这个制度下，连续不断地出现了民众煽动家——尽管他们并不是僭主。此外，伯罗奔尼撒战争(公元前431年)败北的时候，产生了由复数人所支配的专制政治，即所谓“三十人的僭主”。而未能防止这种情形出现的原因，就在于Democracy的根底中存在着僭主政。因此，Democracy一旦出现什么危机，僭主政就会冒头。

民众煽动家和“三十人的僭主”出现于伯罗奔尼撒战争时期，说明Democracy已经不再是某一特定国家的问题。在雅典，Democracy的确立过程，同时也是雅典确立其对其他城邦支配的过程。这一点，很明确的体现在雅典与伊奥尼亚诸城市的关系中。

伊奥尼亚的诸城市曾计划与雅典共同抗击波斯，为此它们向军事强国雅典请求支援。但雅典并没有给予伊奥尼亚以有力支持。于是，伊奥尼亚遭受了决定性的失败。后来，雅典与波斯全面开战并取得胜利，也解放了当时已经处于波斯占领之下的伊奥尼亚诸城市。进而成为抗击波斯的提洛岛同盟的盟主。这个同盟有近百个加盟都市，名义上虽然叫做“同盟”，但实际上已经成为雅典支配其他城邦、征收“公租”的“帝国”。

其后，在雅典和诸城市之间，诸城市的离反叛乱与雅典的镇压持续不断。最终，聚集在斯巴达旗下的反雅典势力与雅典之间爆发了伯罗奔尼撒战争。公元前404年，随着战争的结束，“雅典帝国”时代、雅典政治经济文化的巅峰时代宣告终结。

由此可见，Democracy在雅典的确立，既是雅典打赢波斯战争、伯里克利成为领袖的时期，同时也是雅典成为“帝国”的时期。伯里克利制定法律，外国出生者不能成为雅典市民。在那之前，曾有不少外国人成为雅典市民，而此后雅典成了一个排他性的共同体，并导致雅典支配其他城邦、收夺寄居外国人等。

这里，我们再对“雅典帝国”稍加说明。阿伦特是这样区别帝国与帝国主义的[1]。帝国具有统治多民族的原理，而帝国主义则不同，它往往产生于国民国家或城邦不具有统治多民族原理、而只进行自我扩张的时候。比如，拿破仑所追求的欧洲帝国，就是作为国民国家延长的帝国主义，但结果它反而催生了许多国民国家的诞生。

当然，阿伦特是将帝国主义作为近代的资本主义国家问题来进行思考的，但在某种意义上，她的这一考察也适用于伯里克利时代的雅典。因为在那时的雅典，人们强调排他性的地缘一体性。而这种一体性，已经超越了氏族社会以来的血缘性关系，甚至在某种意义上已经可以视为国家(Nation)的形成。

因此，处于这种状态的雅典，即便不断扩大，即便它要统治其他的城邦，它也只能是帝国主义。因为它不具有“帝国”的原理。与雅典相反，波斯却无疑是一个“帝国”。它征服了诸国，但除了对被征服国课以一定程度的服从义务和纳贡义务外，并不干涉其内政。此外，波斯还拥有官僚制常备军这一军事制度。可是，尽管雅典打败了波斯，实现了其支配范围的扩张，但却没能成为波斯那样的“帝国”。

在雅典掌握霸权之前，希腊的城邦尽管不断相互进行战争，但正如敬仰宙斯神的奥林匹亚竞技会所显示的那样，它还是作为一个松散联合体而存在的。无论哪一个城邦，基本是都是对等的。在这种状态下，如果某个城邦尝试要成为支配者的话，那就只能是帝国主义，必然要招致其他城邦的反弹。伯罗奔尼撒战争就是这样的结果。

当然，赢得这场战争的斯巴达、以及在斯巴达之后掌握霸权的忒拜，都没能实现对整个希腊的统合。斯巴达原本对美塞尼亚进行了奴隶统治，所以时刻警惕美塞尼亚的叛乱，建立了严酷的军国主义体制。而在现实中，随着美塞尼亚的独立，斯巴达国家也就崩溃了。

因此，希腊内部没有产生“帝国”。将希腊世界统合成“帝国”的，是马其顿王亚历山大。人们称之为希腊化。可是，这种帝国原理并非希腊所有，而是来自于亚细亚。事实上，亚历山大取代波斯、统治埃及，被尊为法老，受到人们的欢迎。

以这样的观点来看，我们可以知道，雅典与其他城邦以及外国人关系的变化，直接影响到雅典Democracy的具体形态。比如，伯里克利挪用各国上交提洛岛同盟的纳税钱，分发给雅典市民，作为参加议会的补贴。也就是说，雅典的“直接民主主义”依赖于对其他城邦的支配和掠夺。帝国主义式的扩张才是雅典民主政的基础。因此，民主派对其他城邦采取的是一种侵略性行为，而门阀(贵族)派则希望按照习惯与其他城邦维持对等关系。即使是在伯罗奔尼撒战争的进行过程中，他们也一直谋求和平[2]。

此外，我们还应该留意，Democracy的确立促进了奴隶制的发展。梭伦改革以来，雅典市民已经免于沦为债务奴隶。但雅典的民主政却由于以下原因而与奴隶紧密联系在一起：雅典的军队有两个要素，一是自备武器的市民，一是密集战术。这是民主派相对于贵族派的优势所在。尤其是在波斯战争中，自发担任战舰划桨手的下层市民为战争胜利做出了贡献，增强了他们的政治力量。其结果，就是Democracy得以确立。可是，雅典的市民们从事农业劳动，他们既不能参加市民评议会，也不能前往战场。所以，要想作一个雅典市民，就必须要有奴隶。许多市民不仅让奴隶在农场劳动，还把他们租借到银矿而获得租借金。所以，雅典直接民主主义的发展，与奴隶制生产的发展密不可分。

进一步说，雅典作为政治军事中心的地位，使它也成为了地中海地区的贸易中心。同时也取代了米利都等伊奥尼亚城邦。然而，雅典市民并没有从事商业。他们将商业交给外国人，并向他们收税。外国人无论在经济上有怎样的贡献，都无法成为市民，无法得到法律的保护[3]。雅典的民主政就是这样，通过对其他城邦、对外国人以及奴隶的掠夺而建立起来的。

2 智者与辩论的支配

在雅典社会，随着Democracy的确立，辩论也占据了优势地位。通过语言——而非武力(军事)和巫力(宗教)——而实现的支配逐渐得到确立。当然，这还仅仅限于城邦内部，武力和巫力也并没有就此消失。但是，无论是市民评议会还是法庭，当公共活动都通过辩论来进行的时候，人们就开始需要辩论技术。于是富裕的市民们便让自己的子弟去学习辩论技术。可是，这里有一个问题从未引起人们的关注。那就是，教授辩论技术的教师为何都是外国人。

一般认为，这一时期的雅典是一个在政治和文化上最为发达的城邦。但既然如此，辩论术的教师为何大多是外国人呢？这种情形意味着，尽管雅典在政治和经济上已经成为强国，但在言论和思想领域却明显滞后。在这方面，雅典人师法于来自伊奥尼亚以及南意大利诸城市——由伊奥尼亚移民所建立——的人们[4]。

柏拉图在《高尔吉亚篇》中指出，辩论术即说服他人的技术，也就是通过辩论实现“支配”的技术。而教授这一技术的，就是智者。然而，将辩论视为单纯的实现支配之技术的，并不是智者，而是雅典市民。他们想要从外国人那里学习的，仅仅是作为“技术”的辩论术，除此以外，他们对什么都不感兴趣。

辩论是在Democracy(多数派支配)之下成为支配他人的手段，而在辩论得到发展的伊奥尼亚，它并不是支配他人的“技术”。无论在法庭还是在市民评议会，辩论在商议讨论时不可缺少。但它只是一种共同玩味的手段，同时也是探究自然的一种方法。

如前所述，类似间接证明的辩论，看上去似乎是埃利亚学派的特色，但其实早已存在于米利都学派。在米利都学派那里，辩论不是支配他人的技术，而是为了认识包括人类在内的自然的方法。与此相反，雅典人对认识自然和技术开发毫不关心。在雅典，人们只是重视在公共活动中说服他人、并令他们服从的技术，即支配他人的技术——辩论。而埃利亚的论证方法也成为驳倒并戏弄人的技术。

而外国人在雅典所传授的东西，也没有超过“技术”的范围。因为外

国人无法作为市民(公职人员)从事活动，参与城邦内部的政治也充满危险。他们没有忘记，伯里克利的友人阿那克萨哥拉因为主张太阳是燃烧的石头，而被以渎神治罪。这一事件是一场针对阿那克萨哥拉的政治阴谋，但对身为外国人的思想家们来说，随时都有可能被冠以同样罪名而受到镇压。就像普罗塔哥拉一样，他们所表达的，充其量也就是怀疑主义和相对主义的意见。

譬如，希庇亚斯曾说过："我认为，在physis之下，你们是同胞和好友，也全都是市民。而在nomos之下，却不是那样。因为在physis之下，相似的东西就是同族。而nomos则是人们的暴君，将许多反自然的东西强行加给人们。"奴隶制和帝国主义违反physis。这就是伊奥尼亚的自然哲学所孕育的自然法思想。无论是普罗塔哥拉还是高尔尼亚，都说过同样的话。但是，很明显，对于雅典帝国主义来说，这些都是危险的思想。所以，那些身为外国人的思想家们也没有积极地四处宣传这些思想。取而代之，他们传授的都是像辩论术那样的实用性知识。结果，这些思想家在雅典既受到器重，同时又被看做是单纯的技术匠而受到轻视。

苏格拉底是因为下面这些理由遭到控告的："苏格拉底所犯罪行是：拒绝承认国家认可的神(gods)，并引进新神(divinities)。他的另一罪行是：腐蚀年轻人。要求给予他的惩罚是：死刑。[5]"苏格拉底因此被称为诡辩家，但实际上，那些被叫做诡辩家的外国人却避免了同样的命运。他们不去介入雅典的政治和习惯。因此，很难说他们的言行对雅典市民有什么影响。倒是雅典市民很巧妙地利用了他们的言说。

柏拉图在《政治家》中指出，与其说雅典的政治家师事智者，不如说他们自身就是智者。在《高尔吉亚篇》里，他对具有代表性的智者高尔尼亚进行评论，赞扬他谦虚低调。或许实际上就是这样吧。在这里，如智者一般侃侃而论的，是年轻的雅典人卡里克利斯。

他傲然地大谈"强者的正义"：physis就是天赋素质，是自然冲动和权利意义；而法律、宗教和道德这样的nomos不过是为了实现弱者支配强者的手段[6]。这一说法，彻底逆转了智者希庇亚斯有关"physis与nomos"之区别的阐述。

卡里克利斯的这种思想，反映出雅典的强烈的"帝国主义"倾向。也就是，在雅典内部，physis就是以言论掌握权力，就是用武力蹂躏其他

城邦；而抑制physis的只不过是nomos。总之，高谈阔论“强者的正义”和“现实政治”的，并不是来自外国的智者。向智者学习辩论术的，都是雅典统治阶层的子弟。所以柏拉图说：“声称智者毒害了青年们的人，才是最大的智者”[7]。

这类青年的代表当属卡里克利斯的近亲阿尔西比亚德斯。他是一个典型的民粹领袖。作为主战派，他的充满帝国主义色彩的言论，获得大众的喝彩。他当上了西西里远征军的将军，却由于在当地毁坏赫耳墨斯神像的渎神行为，而被勒令回国。再加上另有其他原因，于是阿尔西比亚德斯便逃亡敌国斯巴达。接下来，为推翻雅典做出贡献，重返故国。这是一个很荒唐的人物。

阿尔西比亚德斯是苏格拉底的得意门生。据说这也是苏格拉底遭到控告的原因之一，也就是所谓“导致青年们堕落”的罪状。然而，阿尔西比亚德斯之类的青年的出现，并不能怪罪于苏格拉底。同时也不是智者的责任。这两者谁都不曾教授青年们如此行事。阿尔西比亚德斯这类人物，实在是帝国主义化的雅典社会自身“堕落”的产物。

3 苏格拉底审判

我们先来确认一下构成苏格拉底审判前提的下列事实。公元前431年伯罗奔尼撒战争爆发，在战争进行过程中，斯巴达一方曾数次提议举行和谈。但雅典毫不理睬，继续一意孤行。好战的煽动家(克里昂和阿尔西比亚德斯)获得了民众的支持，他们将雅典带向没落。在雅典已经显露失败征兆时，公元前411年，出现了所谓“四百人支配”这一寡头政治体制。即，将一切权力都委托给由四百位上层市民所组成的评议会。但第二年，民主政重返舞台。公元前404年，雅典终于投降。在斯巴达军队的监视下，寡头派政权再度诞生。这一政权被称为“三十人僭主”。他们实行恐怖政治，杀害了许多民主派。但逃亡国外的民主派开始进行反攻，第二年，两派和解，民主政重新复活。由于签订了和解协定，曾经的“三十人僭主”的支持者以及斯巴达的追随者们未被追究和问罪。

公元前403年，在复活的民主政下，苏格拉底遭到控告，告发者是阿尼图斯(Anytus)。在这背后的原因，其实在于雅典以往的政治进程。复活的民主政一派很想批判和谴责“三十人僭主”的领袖克里提阿斯，但囿于和解协定的存在而无法实现。于是，他们转而控告克里提阿斯的老师苏格拉底。尽管苏格拉底曾经坚定拒绝协助“三十人僭主”，而忠诚于他的民主派弟子也有许多流亡国外。由此可见，控告苏格拉底完全是一场政治阴谋。关于苏格拉底，第欧根尼·拉尔修这样说过：

> 他意志坚定，忠于民主，这从他拒绝屈从克里底亚及其同僚可以很明显地看出来，当时他们命令他把萨拉米富翁勒翁带到他们面前处死；此外也见之于这一事实：他一个人投票宣告十将军无罪；还有这样的事实：当他有机会从监狱逃跑时，他拒绝那样做，而且当他的朋友为他的命运哭泣时他责备了他们，还在监狱里向他们发表了他那最令人难忘的谈话[8]。

但是，苏格拉底还不算是民主派。“他独自一人投无罪票”时，还是民主派执掌政权。当然，他也不是贵族派。因为他拒绝了贵族派“克里提阿斯派”的命令。最终，控告苏格拉底并判他有罪的，正是民主派。苏格拉底的言行，无论对民主派还是对贵族派来说，都是一个谜。而最大的谜还是，明明知道这是一场政治陷害，但苏格拉底却没想逃脱审判，也没想逃脱死刑执行。

这首先对同时代人是一个谜。除了柏拉图和色诺芬，还有很多人写作“苏格拉底文学”，其原因也在这里。这些人一致认为，苏格拉底蒙受

了冤罪。实际上，后来这一真相也昭白于天下，告发者也被处刑，但谜团并未因此而解开。苏格拉底是何种人物呢？他身为哲学家，但却一本著作也没有留下，他是一个坚强不屈、在伯罗奔尼撒战争中三上战场的男人，但同时又是一个和平派。苏格拉底这一非凡人物的谜团，在他死后愈加浓重。

当初，为苏格拉底辩护的人，曾将他与智者相区别。因为有人批判过作为智者的苏格拉底。比如有人为他辩护，说苏格拉底没有从传授辩论术的活动中获得金钱收入，所以他不算是智者。如果将智者定义为以传授辩论术获得金钱收入者，那么苏格拉底的确不算是智者。可事实上，尽管苏格拉斯传授辩论术又不取金钱，但他还是被人们当做具有代表性的智者。阿里斯托芬的《云》描写的“苏格拉底”，时年仅四十五岁，但已经成为当时的喜剧作品中的讽刺对象，可见作为智者，那时的苏格拉底已经很有名了。

在这部喜剧中，所谓智者，首先是指传授“让贫弱的论辩变得强大有力”的技术的人。作品《云》的主人公便怀着这一目的进入苏格拉底门下。他要学习可以赖账不用还债的辩论方法。苏格拉底让主人公学习了很多似乎是毫无用处的东西，但不取学费。所以，不取金钱并不能成为判断苏格拉底不是智者的根据。其次，所谓的智者都是否定众神、破坏既定道德、令青年堕落的人。在剧中，“苏格拉底”热衷于伊奥尼亚的自然哲学、尤其是阿那克西米尼空气即始源物质的理论；宣称雨、雷鸣、闪电这些现象，并非如以往所说的，是宙斯神在作祟，而是云的作用所致。因此，云才是新时代的神，是不需劳动、单靠自己的智慧生活的人们——智者们——的守护神。当然，这是阿里斯托芬式的讽刺。

苏格拉底被人告发的理由，与作品里所描写的世间对他的看法是一样的。概括来说，就是以下三点。第一，否定城邦所认可的众神。第二，引进新神(灵机)。第三，毒害败坏青年。这些嫌疑也不是全无根据。比如，色诺芬为苏格拉底辩护，说他忠诚雅典的传统礼仪。但这并不等于他不是智者。被称为智者的那些外国人，都注意回避有可能被联系到上面这三点的事情。但身为雅典市民的苏格拉底却没有回避这些。如果把做出这些行为的人当做智者的话，苏格拉底就是当之无愧的智者。因此他才会出现于戏剧作品中。此外，有关苏格拉底引入新神的嫌疑，也不是完全没有根据的。因为，——后面将会讲到，他曾经公然宣称，自己是按照灵机的旨意行动。

但是，人们对苏格拉底的印象——对雅典社会规范最具有威胁性的存在，并非来自起诉中的那些理由。根本的原因是，他否定了作为公职人员在雅典生存的价值。据苏格拉底自己说，灵机反对他“从事国事”。“正义的真正斗士，如果想要活下来，哪怕是很短暂的时间，也一定要把自己限制在私人生活中，远离政治。[9]”

灵机的这种指引，呈现了前所未闻的异样。在雅典城邦，所谓的市民都是指作为公职人员参与国事的人。作为公职人员行动，是万事之前提。私人是非政治的。所以，不能成为公职人员者，即如外国人、女人、奴隶，属于非城邦的＝非政治的存在。在雅典，所谓的“德”，就是政治能力，就是在公共场合巧妙操纵语言的技术。因此，富裕的市民都会让自己的子弟跟随智者学习辩论术。可是，苏格拉底并不关心这些事情。“我不关心大多数人关心的事，挣钱、有一个舒适的家、担任文武高官以及参与其他各种活动。政治活动、秘密结社、成立政党，这些事情在我们的城邦里每天都在进行着。[10]”

但这并不是不关心“公共事务”或者有关正义的事物。另外，苏格拉底保持私人的身份，也不是因为作为公职人员活动的话便无法“保全身家”。正如他在战场上的活跃以及最后的自我了断已经证明了，他并不畏惧死亡。还有，灵机的指引禁止他做一些事情，但却没有说明其理由。灵机没有禁止他为正义而战，但禁止他以公职人员的身份去战斗。这种禁止意味着，作为公职人员，是无法做到真正为正义而战的。在遵从这一禁令时，苏格拉底便已经否定了在雅典被普遍承认的价值——作为公职人员建功立业，成为政治领袖。同时也拉低了公职人员所需要的“德”的价值。

与智者有偿传授辩论术不同，苏格拉底的传授是不取金钱的。这并非因为他是什么富裕的雅典市民，也不是因为他把用知识换取金钱看作“卖春”而加以蔑视。而是由于他所教授的，原本并不是那种市民不可或缺的知识，所以没有资格收取金钱。而外国人教授的辩论术是市民评议会和法庭活动所必需的技术(使用价值)，故而获取等价报酬属于正当交换。

苏格拉底不认为在市民评议会和法庭施展本领取得权力有什么价值。他所教授的，也不是作为公职人员活动时所需要的技术，反倒是让人放弃那一条路径的思想。所谓“让青年堕落”指的也恰恰是这一点。而智者们却从未去颠覆雅典市民的常识——取得公权力即是价值。所以，

无论雅典市民对苏格拉底是心怀敬意还是抱有反感，他们不能理解的，还是苏格拉底一系列言行之后的动机。

4 苏格拉底的谜

苏格拉底之谜在于他的那种放弃成为公职人员、而以私人身份去“为正义而战”的态度。这是一个悖论，因为私人是非政治的。苏格拉底就活在这种悖论中。这使得他的活法和死法都充满了谜团。这一点也体现在其弟子们各自抱有的苏格拉底形象上。

一个是柏拉图和亚里士多德，或许还可以加上色诺芬。他们继承了苏格拉底为城邦奉献的精神。另一个则是苏格拉底的老资格学生、犬儒学派创始人安提西尼及其弟子第欧根尼，他们更多承袭了苏格拉底以私人立场行动和战斗的态度。前者被称为大苏格拉底派，后者则是小苏格拉底派。一般来说，柏拉图在自己大部分著作中都记述描写了“苏格拉底”，所以柏拉图的影响力很大。可以说，一般所讲的苏格拉底，就是柏拉图所写的苏格拉底。但实际上，小苏格拉底派一方更接近于真实。

苏格拉底开启了公职人员与私人的价值颠覆。他首先确立了私人优越于公＝政治的价值观，而他的那群被叫做犬儒学派的弟子们，最终完成了这一价值颠倒。第欧根尼这样的外国人，本不需要特意放弃作为公职人员生活这条道路。无法成为公职人员的人，原本就是“犬”一样的存在。但第欧根尼不甘心只像“犬”一样。据他的《希腊哲学家列传》说，对于把自己当做犬的人，第欧根尼便像犬撒尿一样，往他身上遍撒小便。他还乞讨，栖息在路旁的一只桶中。

以这种彻底的“私的—犬的”立场，痛快淋漓地否定城邦的公的价值——犬儒学派的这一思想与向往城邦的柏拉图学派相抗衡。在城邦的独立逐渐丧失的时期，这一态度也启示人们应该如何活着。据说，第欧根尼被问到是哪里的市民时，他都回答说“我是世界市民(世界城邦的市民)”。

在希腊所有城邦都开始臣属于亚历山大帝国时期，犬儒学派博得很高的人气。据说，有一次，亚历山大大帝站在第欧根尼面前，对他说告诉我你想要什么时，第欧根尼说，拜托不要站在我前面挡住阳光。但是，犬儒学派的抵抗仅限于城邦繁荣时代荣光尚存的时期。当城邦在帝国支配下愈加脆弱时，无论柏拉图学派还是犬儒学派，都逐渐凋零。后来出现了伊壁鸠鲁和斯多葛学派的芝诺，他们虽然继承了犬儒学派，但

已经没有了这一学派的强烈挑战精神，在希腊城邦沦为帝国的行政单位之后的社会里，他们创造出一种追求“无感动”生存形态的个人主义哲学。

而在另一方面，柏拉图和色诺芬则是理所当然地以公职人员身份进行活动的雅典市民。他们接受了苏格拉底的教诲，但却把它应用于政治家在城邦进行活动。苏格拉底死后，柏拉图以自己的方式，努力实行苏格拉底思想中的一个特定方面，即无论如何也要以某种方式参与城邦事物。柏拉图认为观念论和哲学王思想起源于“苏格拉底”。他创造了一个虚构的苏格拉底。但这又不完全是曲解。因为虽然苏格拉底绝不会去作“公职人员”，但也没有让自己完全局限于单纯的“私人”。虽然他在城邦中一直都是私人身份，但却一直坚持“真正为正义而战”。柏拉图借鉴苏格拉底的思想，思考了真正的国制问题。

不过，苏格拉底的立场与第欧根尼以及柏拉图都有不同。归根结底，苏格拉底说的是，保持私人身份的前提下，参与公共事物。换一个角度说，那就是，在保持自己作为城邦一员之立场的同时，去做一个世界公民。在这一点上，与犬儒学派相比，苏格拉底的思想倾向城邦的立场；而与柏拉图相比，则具有国际城市的色彩。

要理解苏格拉底所做的价值颠覆，有一个值得参考的例子，那就是康德《何为启蒙》一书中的一段话。他说，站在国家的立场思考和行动即属于私的领域，而普遍的(世界市民)立场，才是公的领域。康德的话意味着，要真正实现公众目的，必须具有超越国家的私人立场。虽说如此，也不等于就有某种超越国家(城邦)的世界国家存在。康德想要对人们说的是，希望每一个个人，在身处国家之中的同时，站在世界市民的立场去判断和行动。总之，康德那里的公私价值颠倒，既不同于柏拉图，也不同于第欧根尼，而是苏格拉底类型。

另一个值得参考的例子是初期马克思的《黑格尔法哲学批判》。黑格尔将政治国家置于市民社会之上，他认为市民社会是一个“欲望的体系”，而政治国家则处于超越市民社会的理性层面。黑格尔的意思是，人们在市民社会便是私人，在国家就是公民，而这也是本来应有的形态。而马克思则颠覆了黑格尔的说法。他认为，如果将做一个私人作为本来应有的形态的话，便不再需要去做公职人员。按照马克思的说法，如果人们在市民社会是“类的存在”的话，便不再需要市民社会之上的政治国家。换言之，在市民社会中，如果阶级对立消解了，那么政治国家也将

被扬弃[11]。

我们结合雅典的情况来思考一下这一问题。雅典有过“直接民主主义”，但它并没有超越政治国家与市民社会的分裂。雅典的市民社会存在深刻的阶级对立，大多数市民都属于贫困阶层。而所谓的民主政，也不过是多数派掌握国家权力，向贵族和富人征税，进行财富再分配。对此，贵族和富人当然进行抵抗。这种对立一直得不到消解。这是因为，市民社会的经济不平等、以及产生这种不平等的社会条件并没有得到根本改变，所谓的财富再分配也无法解决社会对立。而当国家采取帝国主义政策，即通过侵略外国寻求财富来源的时候，表面上看起来，这种阶级对立会得到消解。这时候，鼓动侵略并获得民众支持的，就是那些煽动家。

在雅典，作为公职人员拼命活动，就是为了获得大众支持，最终掌握权力。所谓的直接民主主义，终究还是领袖为人们代言。在这个过程中，煽动家便不断出现。面对这一情况，苏格拉底没有以公职人员的身份开展活动。那么，他是打算如何改变雅典社会的呢？苏格拉底从未积极地进行过任何提案。但对当时大家习以为常的公私划分及其价值判断，他不断地发出疑问的声音。

比如，他将国事与家政、即公共(政治性)事物与私人(经济性)事物置于同一层面。据色诺芬记载，苏格拉底说过这样的话：

> 不要轻视善于管理家务的人，尼各马希代斯，因为管理个人的事情和管理公众的事情只是在大小方面有差别，在其他方面彼此是很相类似的；最重要的是两者都不是不用人就管得好的，而且也并不是个人的事用一种人经管，公众的事用另一种人经管；管理公众企业的人所用的人和管理私人企业所用的并不是另一种人而是同样性情的人，凡是知道怎样用人的人，无论是私人企业或公共企业都能管理好，而那些不知道怎样用人的人在两方面都要失败。[12]

苏格拉斯还说：“如果连一家还不能帮助，怎能帮助很多的人家呢？[13]”对于作为私人的“德”和作为公职人员的“德”，他也并不加以区分。不仅如此，他也不去区别自由民和奴隶。比如，有一位叫埃提洛斯的自由民，家里人口多，生活很穷困。苏格拉底就曾对他说，你不可以和奴隶一样的去劳动吗？面对回答不想和奴隶一样做事的埃提洛斯，苏格拉底说道：“但事实上，位于国家的上层，管理国家的工作的那些人，并没有因为工作而被人们认为比你更像奴隶，人们反而觉得工作令他们更加自由。[14]”

就这样，苏格拉底否定公职人员与私人的区别，否定与这种区别结

合在一起的身份价值判断。一般认为，苏格拉底最早关注并探讨了伦理问题。苏格拉底的思考和探讨，使得“德”的问题超越了公共领域和私人领域的区别，也呈示出在公职人员与私人之间没有的龟裂的市民社会。这不仅仅是一个梦。伊奥尼亚就出现了这样的社会。其原理被称为Isonomia。而在雅典的Democra□cy那里，只有公共事务以及与此相关的“行动”才受到尊重，而家政或商业工业这样的“劳动”却为人所轻侮[15]。

5 灵机

告发和拥护苏格拉底的人们，都不了解他究竟在思考什么。因为，苏格拉底本人也不甚清楚。他说，自己只是听从“灵机的召唤”而行动。据悉，除了灵机的声音之外，还有来自神谕、梦等的指引。而且，平日他也没有隐瞒这一点，甚至在法庭上公然陈述道：

有人可能会感到奇怪，为什么我到处提供这样的建议，忙于民众私事，而从来不在公共场合的就国家大事向你们提出建议。其原因就是你们以前曾经多次听我说过，我服从神或超自然的灵性，亦即美勒托在他的讼词中讥笑过的那位神灵。我与之相遇始于童年，我听到有某种声音，它总是禁止我去做我本来要去做的事情，但从来不命令我去做什么事情。阻止我参与公共生活的也是它。[16]

柏拉图所著《申辩篇》不像其他作品，可以视其为记录了苏格拉底的实际言论。因为，这法庭上有众多的市民参与，柏拉图不可能随意地创作。特别是上述发言，乃是苏格拉底自己承认引进了新的神这一罪状，我们可以视其为真实地记录了发言的内容。

阿里斯托芬的《云》里所描写的“苏格拉底”，曾对声称为宙斯的主人公嘲笑道：“有着克洛诺斯时代的味道和原始时代的感觉。”那么，如诉状所言，苏格拉底说灵机的时候，他真的引进了新的神以代替奥林匹斯山上的诸神吗？实际上，灵机比宙斯等奥林匹斯的拟人化诸神还要古老，的确属于“原始时代的感觉”。或者，不如说雅典的平民更熟悉这个灵机。此外，苏格拉底接受了神谕，而这神谕也为希腊人一般所接受者。因此，从这一点来讲，不能说苏格拉底是新奇的。

苏格拉底的证词，表明他是具有感知到灵机那样的超自然存在的能力的。不过，这种人物并不稀奇。苏格拉底的特异是因为那灵机之召唤的内容特别。如前所述，其中最重要的是禁止主人公活动的那个指令。那么，灵机到底是什么？例如，黑格尔说“我们既不能把它想象成保护神、天使之类的东西，也不能把它想象成良知。

每一个人自己在这里都有一个这样的独特的精神，换句话说，这样的精神在每个人自己看来乃是他的精神。因此我们联系着这一点，便看到了大家熟知的那个称为苏格拉底的灵机的东西。……

主体的内在的东西进行认识，由自己做出决定；这个内在的东西，在苏格拉底那里，还具有一种独特的形式。灵机虽是不自觉的、外在的、作决定的东西，然而仍是一个主观的东西。灵机并不是苏格拉底本人，并不是他的意见、信念，而是一个不自觉的东西；苏格拉底为灵机

所驱使。神谕同时也不是什么外在的东西，而是他的神谕。神谕具有一种认识的形式，这种认识同时与一种不自觉的状态结合在一起，常常能够作为一种磁性状态在别的情况之下出现。在垂死弥留的时候，在大病的状态中，在不省人事的状态中，可以出现一种情形，人会知道一些情况，知道将来或者当时的事情，这些事情从常理说他是绝对无法知道的。这些事实人们常常以粗暴的方式断然加以否认。在苏格拉底那里，那与认识、判断、决定有关的东西，那出于意识和清醒状态以外的东西，是以这种方式，以不自觉的形式出现的[17]。(译者按：贺麟、王太庆译，黑格尔《哲学史讲演录》第二卷第85—86页，北京：商务印书馆，1960)

黑格尔强调，在苏格拉底那里，“那出于意识和清醒状态以外的东西，是以这种方式，以不自觉的形式出现的”。换言之，苏格拉底只能通过灵机的召唤这样的形式而意识到自己本身的判断。但是，这并不意味着苏格拉底认识不足，也并非他的资质有问题。重要的是，降临到苏格拉底身上的思考，绝非能够“清醒和自觉地”把握到的东西。

灵机的召唤，否定苏格拉底作为公职人员去活动，但这不意味着躲避城邦和政治，而是要他以私人的方式去活动。这个召唤内含着这样的指令：不要对城邦作出公共和私人的区别。如前所述，没有公共和私人区别的社会曾存在于伊奥尼亚。这就是Isonomia。不过，它并非只是在伊奥尼亚没落后失去的，而是被忘却的。而在伊奥尼亚派自然哲学的源流中隐微地流传下来。

苏格拉底也不知道这种情况。据说青年时代，他曾热心钻研伊奥尼亚派的自然哲学，不久便开始思考起该派中所没有的道德和灵魂的问题。但是，当苏格拉底脱离狭义的自然哲学之际，反而使他得以真正继承了存在于伊奥尼亚自然哲学之根底里的东西。当然，这种继承不是“清醒和自觉地”，而是通过灵机的召唤。那么，这种召唤是怎样降临的呢？苏格拉底并不知道。他只是遵从此召唤而做出了选择。

我认为，作为灵机的召唤而降临于苏格拉底的，乃是“被压抑物的回归”(弗洛伊德)。那么，“被压抑物”是什么？当然是曾存在于伊奥尼亚的Isonomia，或者交换样式D。因此，它不可能是“清醒和自觉地”意识到的东西。对于苏格拉底来说，此乃强迫性的东西。正是在这样的人物那里，有存在于伊奥尼亚哲学根底里的东西的“回归”。

6 苏格拉底的问答方法

在雅典社会中一直持续着贵族派和民主派的斗争。而这种斗争采取了更为残酷的形式，是在伯罗奔尼斯战争期间。那时，苏格拉底不属于任何一方的阵营。两派拥有以下共同的价值观。即，劳动是努力的工作，对于市民来说，原本应作为公职人员而活动，拥有政治上的权力。这里的“德”意味着公职人员的能力。可是，苏格拉底对这个前提本身提出了异议。

该如何是好呢？如果要从制度上对社会整体进行改革，就应该采取到市民议会去鼓动人们的方法，即作为公职人员亲自参与活动。然而，这种方法受到了灵机的禁止。实际上，这种方式未能改变雅典社会的“前提”。

苏格拉底采取的方法是，到广场去与一般市民对话，参与到问答中去。“在我看来，神把我指派给这座城市，就是让我起一只虻子的作用，我整天飞来飞去，到处叮人、唤醒、劝导、指责你们中的每一个人。[18]”

值得注意的是第一，他没有去市民议会，而是去了广场。广场中是那些不可能成为公职人员的人们，即外国人、女性、奴隶等。如果说市民议会中有的是民主，那么广场则有Isonomia存在。就是说，在雅典Isonomia只存在于广场中。因此，通过只在广场活动，苏格拉底不知不觉中恢复了伊奥尼亚式的思想。

第二，苏格拉底采取了谁也没有做过的方法。这便是与每个人之间的一问一答。当苏格拉底问答的时候，一定是人山人海的。然而，他决不向听众全员讲话。为什么呢？因为在这种问答过程中，苏格拉底只是提问而不做任何积极主动的回答。因此，不管对象怎样的众多，他最终还是做一对一的问答。

苏格拉底的方式是众所周知的。他对别人的主张意见并不提出反对的说法。对于对方提出的命题proposi□tion作出肯定之后，再由此引出相反的命题，如此而已。这是苏格拉底问答的特征。他将这种问答法与母亲的工作联系在一起，称其为接生术。因为，这并非要教导人们，而

是帮助人们抵达真理。

不过，这种问答法也并非创始于苏格拉底，而是蹈袭了埃利亚学派的论法。当时的巴门尼德和芝诺要解决的问题，是如何否定毕达哥拉斯的二重世界(超感性的真理世界和感性的假象世界)。他们试图通过间接证明，指出如果站在这样的前提上将会陷入矛盾的。苏格拉底在雅典所做的是同样的事情。只是，他通过间接证明而要否定的是雅典社会中不言自明的将公职人员与私人分开的“二重世界”之思考。

苏格拉底所要揭示的是，超越公职人员与私人、自由民与奴隶界限而存在着的“德”。这种“德”并非来自外部被教导的知识和技术。它只能来自不管公职人员或私人的每个人对“自己”的觉悟。因此，只能向每个人去传达。苏格拉底没有做任何积极的教导。不过，放任自流也无法自然地产生自觉。只有戳穿那些妨碍自觉的虚伪前提，才能真正获得自觉。从这个意义上讲，教导是不可或缺的。苏格拉底的“接生术”，实际上就蕴含着这样的悖论。

苏格拉底的问答与通常所谓的“对话”性质不同。这全然不是那种与意见不同者彼此谈话、相互劝说似的东西。因为，只有苏格拉底的提问。苏格拉底的问答法，我们是通过柏拉图的著作才知道的，但实际上并非柏拉图的“对话”所说的那样。在柏拉图那里，问答是沿着一定的终结(目的)行进的。这种对话，实际上是一种自我对话，即内省，而非与他者的对话。因为，与他者的对话不可能如此顺当地完成。例如，第欧根尼·拉尔修有关问答法这样写道：

因为他在辩论中非常激烈，人们经常对他拳打脚踢甚至扯脱他的头发；在很大程度上他总是被人鄙视嘲弄，然而他耐心承受所有这些虐待。并且其程度是如此之深，以致当他被踢，而一个人对他平静地承受感到惊讶时，苏格拉底回答说，“难道我应当遵守驴子的法律吗，假如他踢了我的话？”[19]

苏格拉底的问答法要揭露对手的虚伪前提使之陷入自相矛盾之中，但之后怎样则难以预测。对手是否能够“自觉”不得而知。而且，这种“自觉”能否持续下去也不知道。因此，问答法始终面临着危险性。而命运伴随着危险，并不限于作为公职人员而活动的时刻。

如果可以称此为苏格拉底的“对话”，其特征就在于与对话者关系的

非对称性。与此类似的，是弗洛伊德创始的精神分析中医生和患者的关系。即所谓的“对话”疗法，但与通常的对话不同。它接近于引导患者“自觉”的接生术。回顾起来可以想象，苏格拉底的问答法也可能给对方引起过度的转移和抵抗。结果，是他遭到了死刑判决[20]。

但是我们不能认为，苏格拉底视“德”为“自我”的问题来看是将“灵魂”的维度或者自我拯救的问题带了进来。他所思考的，归根结蒂是城邦的问题，即政治问题。它要废弃公职人员和私人的二重世界结构。然而，他认为如果没有每个人的自觉这一契机的话，这是不可能实现的。这时，他欲叩问的是既非公职人员又非私人的“自我”。

苏格拉底没有写出自己的著作。这意味着他的思想存在于与他者每个个人的问答之中。而柏拉图是学院的教师。他以对话的形式撰写著作，然而那是“自我对话”而非与他者的对话，是以逻各斯之自我对话的形式讲述的学说。在此，有黑格尔式辩证法的原型存在。

在柏拉图那里，存在于苏格拉底问答法中的否定性、危险性、偶然性等要素都完全消灭了。不用说，柏拉图也不是没有遇到危险。他认为，既然把哲学家变成王者很困难，那么把王者变成哲学家可以吧。于是，他试图把西西里岛的王者弄成哲学家，结果失败了，还差点儿被当成奴隶卖了。在此，柏拉图的确尝试了与他者的对话，但这他者是王，而非民众。

毋宁说，继承了苏格拉底方法的是小苏格拉底学派。据说，第欧根尼不断听到小心别被那家伙咬着的劝告，回答说“别担心，狗不会咬小毛孩子的”。他以这样的方法进行问答，当遭到惹恼的对手脚踢时，也顽强忍耐着，这应该是跟高呼“如果骡马踢我，我会向骡马起诉吗？”而佯装不知的苏格拉底那里学来的。从某种意义上讲，第欧根尼比柏拉图更好地继承了苏格拉底的问答法。

与柏拉图不同，第欧根尼实际上被当作奴隶卖掉了。据说，当被问到你做奴隶能干什么工作时，他答曰“统治人们”。另外，大白天他打着灯笼在广场大喊“有人吗？”这些行动，也是一种问答法。第欧根尼需要问答的对手。别人不理或遭到轻视也没有关系。例如，他曾在人前手淫，那是为了告诉人们自然的东西无需隐藏。

7 柏拉图与毕达哥拉斯

柏拉图在最早的作品中，记述了苏格拉底于法庭上就死一事所宣示的下列看法。“死亡无非就是两种情况之一。它或者是一种湮灭，毫无知觉，或者如有人所说，死亡是一种真正的转变，灵魂从一处移居到另一处。[21]”他强调，无论哪种情况都是一件好事。苏格拉底讲这番话时，既没有肯定也没有否定灵魂的不灭。他只是要说，还有一些事情比死来更加重要[22]。最后他说：“我们离开这儿的时候到了，我去死，你们去活，但是无人知道谁的前程更幸福，只有神才知道。[23]”

如前所述，我们可以认为柏拉图在《申辩》中所记述的基本上是符合事实的。就是说，苏格拉底有关死的思考，一如上述。但是，在接下来的《克力同篇》乃至《斐多篇》中，柏拉图则开始借苏格拉底的名义阐述自己的观点。例如，《斐多篇》记述饮毒之前的“苏格拉底”说“哲学(爱智)即死的排演”。即，哲学的关注点在于如何完成灵魂从肉体获得解放和分离。然而，这与《申辩》中苏格拉底的思考完全不同。这种思考显然是毕达哥拉斯学派的观点。

进而，柏拉图在《斐多篇》中表达了这样的想法，除了不死的灵魂以外，美、善以及大等等，都是作为自身而存在着。感觉性的事物在不断地变动，而共通的不变之物乃作为意识而存在。感觉性的事物与其意识(理念)处于“分有”的状态。亚里士多德指出，这种思考来自毕达哥拉斯。“毕达哥拉斯学派说中提到，事物的存在，“效”源于“数”，柏拉图更改这些名字并另起了名字，他说道，事物的存在，“参”来源于“意式”。[24]”

柏拉图的意识论，当然与毕达哥拉斯学派不同。亚里士多德说：“他(译者按：指柏拉图)说在可以感觉的事物和通式之外，还有数理对象这种事物，这种事物是中间性的，它们不同于可感觉的事物，它们是长存不变的，它们也不像是通式，每一个通式都是独立的，不一样的，它们常常有很多相似的地方。[25]”

在毕达哥拉斯那里，他是基于数学而进行思考的，因此感觉性的东西与超感觉性的东西密不可分地结合在一起。可是，在柏拉图这里，意识(理念)脱离感觉性的东西而存在着。当思考意识性的东西与感觉性的

东西之结合与分离时，毕达哥拉斯的想法——认为两者一开始就结合在一起——，并不能为柏拉图提供参考。柏拉图在“苏格拉底之死”这一事件中，找到了观察两者分离与结合的钥匙。他认为，在此有被感觉性的东西所束缚的意识性的东西之解放。这样，“苏格拉底之死”对于柏拉图的“哲学”体系也就成了不可或缺的轴心[26]。

柏拉图在自己后来的作品中，也曾经让“苏格拉底”登场。这个“苏格拉底”无疑是一个虚构，但由此总会产生唤起“苏格拉底之死”这一事件的效果。一言以蔽之，柏拉图要借“苏格拉底”之名让自己的斗争正当化。那么这又是何种斗争呢？就是同反对意识论者的斗争，具体而言，就是对伊奥尼亚学派思想的斗争。到了后期，他已经不再隐瞒这种意图。例如，在《智者篇》中，他将物体主义者(伊奥尼亚派)与理念主义者之间的斗争比拟为巨人族与众神的斗争。

对，于是他们的反对者便小心翼翼地从不可见的某个高处捍卫自己的观点，全力坚持真正的实在是由某些理智、无形体的相组成。在论战中，他们把对手挥舞的形体打得粉碎，那些被他们的对手称为真正实在的东西，他们不称之为真正的存在，而称之为变易的运动过程。两大阵营就这个问题一直争论不休。[27]

进而在最后的著作中，柏拉图宣誓要与伊奥尼亚式的无神论·唯物论斗争到底。可是如前所述，伊奥尼亚的自然哲学家们并非无神论者。因为，他们认为存在着一个神＝自然。他们所否定的不过是拟人化的诸神而已。他们在原始中发现了物质。“诸神”是通过对这样的物质运动进行事后观察并于此设定其目的而被发现的。因此，对拟人化的诸神之否定便是对目的论式的世界观的否定。

由此可见，柏拉图要做什么是十分清楚的。他当然不是要恢复拟人化的诸神，而是要确保以目的论的方式来观察世界。所以，他无论如何也要否定主张物质自身运动的伊奥尼亚学派的观点。柏拉图认为，有导致物质运动的东西存在，这就是“神”。世界并非运动着的物质之生成，而是宇宙工作者的神之制作。柏拉图批判普卢塔克的“人是万物的尺度”，强调神才是尺度。其实，普卢塔克的态度并不是什么人类中心主义。正是在设定了作为世界制作者的神的柏拉图那里，才有人类中心主义存在。

8 哲学王

在柏拉图《美诺篇》中，“苏格拉底”说认识是一种回忆。这无疑是基于毕达哥拉斯的轮回转生观念。而更重要的是《理想国》所提示的哲学王的观念，也来自毕达哥拉斯。在柏拉图《理想国》中，“苏格拉底”这样说道：

少数的哲学家们，由于某种因缘不管愿意不愿意都被强制去思考国家的问题，国家方面也不是被强迫听从他们的话，就是现在的掌权者乃至王室的儿子乃至国王本身受到某种神的感应而被倾向于真实的哲学之情所束缚，至今国家、制度进而个人都是一样，并达到完美的状态[28]。(译者按：只有在某种机遇下，那些被人们称为无用的极少数尚未腐败的哲学家被推上统治地位，出来掌管城邦，无论他们是否自愿，并使公民服从他们的时候，或者说，只有在神的激励下，那些当权者的儿子，或那些君主本身对哲学产生真正的热爱时，城邦、国家或个人才能达到完善。《柏拉图全集》二卷国家篇王晓朝译人民出版社2002，第483页)

这种思考不可能是苏格拉底的。因为，他原本就拒绝参与国事。哲学王这一观念属于柏拉图自己，这从《第七封书简》中他对同样的事情之叙述也可以得到证实。“因此我被迫宣布，只有正确的哲学才能为我们分辨什么东西对社会和个人是正义的。除非真正的哲学家获得政治权力，或者处于某种神迹，政治家成了真正的哲学家，否则人类就不会有好日子过。[29]”

柏拉图所接受的毕达哥拉斯学派的影响，不仅仅在数学和灵魂轮回的观念。在其根底里还有更重要的政治问题。为了深入观察，我们需要回顾一下柏拉图所走过的道路。

在这封书简中，他详细记述了下面这样的经验[30]。“我年轻的时候有过和许多青年大体相同的经验。我希望一旦成年便可以立即参加政治活动，当时的政治情况正好发生变化，给了我这样的机会。”这是指贵族派主导的“三十人僭主”的专制政治。其中包含着柏拉图的亲人和朋友。他们试图将苏格拉底也拉进来，但遭到了拒绝。柏拉图也没有参与这一体制。不久，该体制就崩溃了，而柏拉图说，在此之后“诱使我有了从事国事的欲望”。

柏拉图接触过晚年的苏格拉底，但没有想向苏格拉底那样活着。归根结蒂他还是热切地希望“参与国家的公事”。然而，发生了民主派起诉苏格拉底的事件，结果，柏拉图不得不放弃当一名政治家的选择。而

且，他还不得不离开雅典。因为，人们预测到，即便苏格拉底死了，民主派也会向柏拉图那样的贵族阶层实行报复。

苏格拉底事件(公元前399年)之后，柏拉图有十余年间流浪各地。期间，他放弃了当政治家的理想，决心做一个“哲学家”。“因为，对于任何国家来说，因袭的现状都是难以治愈的，如果没有令人惊讶的政策或者好运的话。——与此同时，我认为不论国政还是个人生活以及所有正确的理想状态，都必须从哲学的方面作出判断。因此，我称赞正确意义上的哲学，并不得不明确指出：或者真正从事哲学的那一类人们坐在政治上的元首位置上，或者在各国真正拥有权利的那一类人们得天赐的条件而真正去从事哲学，如果这两种情况不能实现，那么人类必将难以免除灾祸”。于是如上所述，他明确表示成为哲学王的想法。很明显，这一想法来自毕达哥拉斯学派。

“我胸怀这样的意图，走向意大利和西西里岛”，柏拉图写道。他公元前388年来到意大利，与毕达哥拉斯学派加深交流，会见该学派指导者阿尔库塔斯，是因为要实践其哲学王的思想。还有，不久他来到西西里岛，会见了萨拉库撒僭王、第欧根尼一世，认识了盟弟即热爱哲学的美少年狄翁，并期待着能在萨拉库撒那里实现哲学王的政治。

然而，柏拉图在萨拉库撒所经历的政治经验是悲惨的。他忽然惹怒了僭主第欧根尼一世，差点儿被当做奴隶卖掉，于是仓皇失措地逃回来了。他在雅典建立了与毕达哥拉斯学派学园相类似的学院。之后，柏拉图曾又一次赴萨拉库撒，再次遭遇了同样的挫折。总之，他遭到了僭主的欺骗。不过，这也是事先充分预料到的，我们只能说柏拉图要实现哲学王的统治这一欲望是相当强烈的。

从这样一系列事实来看，很显然，柏拉图为毕达哥拉斯学派所吸引的原因不单单在哲学。雅典的民主政最终处死了苏格拉底。事件之后，柏拉图离开雅典而放浪各地，他应该对民主政治有所思考的。柏拉图的疑问在于，基于民众支持如果是正确的，那么就会允许任何专制政治。对此，他是这样表述的：

> 过度自由的结果不可能是别的，只能是个人和国家两方面的极端奴役。……因此，我认为，僭主政制或许只能从民主政制发展而来，从极端的自由中产生出最凶狠的奴役。[31]

那么，该怎么办好呢？在思考的过程中他得知了毕达哥拉斯学派教团的事情。而在那里存在着“哲学家”所进行的统治。柏拉图由此获得

了“哲学王”的思想。不过，这并非单纯的模仿和影响。经过在雅典经历的政治挫折和其后十年的放浪生活体验，柏拉图亲身理解到了毕达哥拉斯的思想。

在此，我们再次概括地阐明一下上面所讲到的毕达哥拉斯。他经历了在伊奥尼亚的萨摩斯岛计划实施的政治改革最终走向僭主政治这样苦涩的体验。其后，离开伊奥尼亚而游走各地之后，在意大利开始了“哲学王”统治。他发起组织教团，并非源自希腊密教或亚洲宗教的影响。而是来自萨摩斯的经验。毕达哥拉斯所面临的，首先是民众的问题。如果放任民众的自由，就会导致僭主政治。因为，他们并非真的“自由”。他们必须从封闭的肉体中解放出来。为此，他们需要教团。第二，是指导者的问题。毕达哥拉斯的亲友波利克莱托斯之所以成了僭主，是因为他自身有问题。指导者也必须冲破身体的桎梏中而获得自由。指导者必须是能够认识到超越感觉性世界的真世界的人。换言之，必须是“哲学家”。于是，毕达哥拉斯组建了哲学家统治的教团，试图以此来改变世界。

9 Isonomia与哲学王

柏拉图是将哲学王的思想作为苏格拉底的思想来讲述的。但是，这种思考来自毕达哥拉斯，而与苏格拉底无缘。因为，并没有作为公职人员而活动的苏格拉底，不可能成为什么“王”的。他拒绝了这样的思考，即公共优越于私人、精神优越于物质。换言之，他对雅典式的和毕达哥拉斯式的二重世界均提出了质疑。

雅典式的二重世界，即公共与私人的分割。苏格拉底试图以私人行动来克服这种二重世界。这便是自下而上的变革，即源自每个人的变革。关于毕达哥拉斯式的二重世界，苏格拉底并没有认为自己掌握了真理。从这个意义上说，他认为自己是无知的。于是，要向牛虻一样纠缠着以为掌握了知识(真理)的人们，把他们卷入问答过程。所谓“irony”(反语)，也便是这种问答法。它并非以达到“真的世界”为目标，而是旨在废除存在于知与无知这一二重世界之前提上的“知”(真理)本身。

柏拉图所追求的，是灵魂统治肉体的状态。然而，苏格拉底所追求的则是统治本身的废除，即Isonomia(无支配)。柏拉图将民主政治杀害苏格拉底事件作为手中王牌，不断表示拥护苏格拉底，并在其名义下展开发表自己的意见。然而，这只能是在相反的意义上利用苏格拉底而已。尽管是无意识的，苏格拉底所努力的，乃是要恢复伊奥尼亚式的思想。而柏拉图则将他作为最有力的武器，来对抗伊奥尼亚思想。

在柏拉图那里，苏格拉底的思想全部被倒置。他认为，超越感觉性的世界而掌握了真理的是哲学家。进而，这样的哲学家作为公职人员而活动，通过执掌政治权力，可以在政治的世界实现真理。

> 我说，除非哲学家成为我们这些国家的国王，或者我们现在称之为国王和统治者的人能够用严肃认真的态度去研究哲学使政治权力与哲学理智结合起来，而把那些现在只搞政治而不研究哲学或者只研究哲学而不搞政治的碌碌无为之辈排斥出去……我们的国家就永远不会得到安宁，全人类也不能免于灾难。[32]

柏拉图认为，当苏格拉底那样的哲学家来统治的时候，就能实现理想国。这是“在国家中应该成为统治者的人们，他们很少去积极地谋求统治权力的国家”[33]。但是，这并非对“统治”的扬弃。这是要否定统治的统治者们的统治。就是说，苏格拉底对Isonomia(无支配)的追求，在柏

拉图那里被转化成了哲学王的统治。

柏拉图在《政治家》中，将政体分成六类。首先是分成三类，即唯一者统治的整体、少数者统治的整体和多数者统治的政体。进而，又分别划分出遵守法律的形态和轻视法律的堕落形态。

唯一者统治	王政	僭主制
少数者统治	贵族政治	寡头制
多数者统治	良民政治	民主制

这种思考并非柏拉图的独创。根据色诺芬的手记，苏格拉底也曾这样考虑过。柏拉图所附加的，是对这些政体的评价。他认为，唯一统治者政体如果是遵守法律的则最好。这是王政。但若是轻视法律的，反而是最糟糕的。这是僭主制。少数者统治则居于唯一统治和多数统治之间。多数者统治在各个方面都脆弱而恶劣。不过，这之外的政体倘若轻视法律，那么民主制还算好的。

重要的是，在此柏拉图于这六种之外还考虑到了第七种政体。即“事先要另设一个与这六种政体无关的第七种政体”[34]。这就是哲学王的统治。“除非第七种政体有可能出现，我们必须高度赞扬这种体制，就像位于凡人中的神，这种体制高于其他所有体制。[35]”

这第七种政体，在现实中并不存在。就是说，哲学王统治的国家是意识形态那样的东西。不过某种意义上，苏格拉底也思考过这并非实在的第七种政体。我们可以说，这就是Isonomia。苏格拉底只是用否定律开示了这种政体，却没有积极地加以揭示。而柏拉图则将其作为积极的理念置于所谓的天界。这乃是Isonomia的自我异化形态。

这里我们要再次对苏格拉底和柏拉图的民主观做些比较。苏格拉底对民主是持批判态度的，但其理由与柏拉图不同。雅典的人们自梭伦改革以来，曾受到伊奥尼亚式的Isonomia精神的启发，但在现实中却停留在Iso□nomia之堕落形态的民主(多数派统治)。这种民主绝没有超越公职人员和私人、精神劳动与肉体劳动的分割。在此，苏格拉底试图解构作为民主前提的公职人员和私人这一二重世界。这正是对Isonomia的恢

复。苏格拉底并没有怎么有意识地去做，他只是遵从灵机的命令而已。结果，他不仅被贵族派所厌弃，而且被民主派起诉。

另一方面，柏拉图认为民主本身对苏格拉底之死负有责任。民主将产生僭主政治和政治家的统治。为了回避这一事态，不光要听取民众的意见，更需由哲人统治的体制。这样，柏拉图走向了根本否定民主的方向。在此，用表格来表示民主、僭主政治、哲学王、Isonomia四者的区别及其它们的关系结构[36]。

不平等	平等
僭主政治	哲学王
民主	Isonomia

柏拉图把驱逐给雅典带来民主的伊奥尼亚精神，为自己终生的课题。即，否定伊奥尼亚学派通过对诸神的批判而发现的运动的物质这一思考，以确立灵魂对物质的统治这一观点。这正是一种“神学”的建构。而且，他一向是以苏格拉底的名义来从事这项工作的。其结果是，柏拉图之后，人们都认为“哲学的起源”在苏格拉底那里。也因此，自尼采以来，批判柏拉图者都必然攻击苏格拉底，并试图在“苏格拉底”以前的思考中寻求超越于他的钥匙。然而，若说“苏格拉底以前”，苏格拉底其人也应该包含其中。苏格拉底是试图恢复伊奥尼亚的思想和政治的最后一人。如果要否定柏拉图的形而上学·神学，那么所需要的，只能是苏格拉底[37]。

另外重要的一点是，僭主政与哲学王的相似性和差异性。以二十世纪来说，作为产生于Democracy的僭主政和煽动家支配的实例，出现了法西斯。与此同时，相当于柏拉图所说的哲学王的，就是布尔什维克(列宁主义)。这是一种以理性进行的统治。面对布尔什维克，波普当然是以自由民主主义来与之对抗。可是，自由民主主义并不是真正的“开放社会”。正如雅典的Democracy所表现的那样，自由民主主义存在许多矛盾。随着苏联的解体，“哲学王”的理念也崩溃了。黑格尔主义者的弗朗西斯·福山宣称，就在那一刻(译者按：苏联解体)，自由民主主义获得了胜利，而历史也宣告终结。然而，哲学王的理念看上去的确已经丧失了其机能。但同时，自由民主主义也陷入机能不全的状态。而在有关这一问题的一片议论中，Isonomi的理念却完全被人忘却了。

[1]阿伦特是这样区别帝国与帝国主义的："在近代历史上，对征服和世界帝国建设的评价下降，是有理由的。要建立永续性世界帝国，就不能采用国民国家这一政治形态，而是需要像罗马帝国那样，在本质上是建立在法的基础上的政治形态。因为在这里存在着能够肩负整个帝国的政治制度，即对所有人都有效的立法权威，因为这一权威可以在征服之后将极其异质的民族集团实际统合起来。而国民国家不具有这样的原理。因为国民国家从一开始就是以同质的住民和住民对政府的积极同意(勒南所说的每日人民投票)为前提的。只要国民历史性的共同享有领土、民族和国家，便无法建设帝国。当国民国家进行征服的时候，它只能同化异质的住民并强制他们'同意'。而不能统合他们，也不能将自己有关正义和法的标准强加到他们身上。所以，如果要进行征服，随时可能陷入压制的危险中。"(《极权主义的起源2帝国主义》，大岛通义·大島かおり译，みすず書房，第6页)

[2]主张城邦间"和平"的，是那些被视为贵族的人。正如修昔底德《伯罗奔尼撒战争史》和阿里斯托芬的喜剧《女人的和平》所呈现的那样。

[3]伯利克里制定了不准外国出身者成为雅典市民的法律。但他自身却因为儿子在战争中亡命，于是费尽苦心，作为例外，授予他和爱妾阿斯帕西娅(米利都出身)所生儿子以市民权。

[4]从伊奥尼亚来到雅典、在知识活动方面一显身手的不仅是男性。比如，据说伯利克里那些知名讲演的草稿，就出自他那位出身米利都的爱妾阿斯帕西娅之手；甚至苏格拉底也向她学习过雄辩术。虽然这样的女性还是一种特殊的存在，想到雅典女性被完全排除在公众领域之外，我们就应该看到，这些女人的才能不仅仅是个人性的，而是伊奥尼亚拥有的社会环境培育出来的。

[5]马永翔等译，拉尔修：《名哲言行录》上册第107—108页，长春：吉林人民出版社，2003。

[6]柏拉图《高尔吉亚篇》，加来彰俊译，《柏拉图全集》第九卷，岩波书店，第112页。

[7]柏拉图《国家》，藤泽令夫译，《柏拉图全集》第十一卷，岩波书店，第438页。

[8]马永翔等译，拉尔修：《名哲言行录》上册第99—100页，长春：吉林人民出版社，2003。

[9]柏拉图《申辩篇》，田中美知太郎译，《柏拉图全集》第一卷，岩波书店，第88—89页。

[10]王晓朝译，《柏拉图全集》一卷申辩篇第26页，北京：人民出版社，2002年。

[11]"只有当现实的个人把抽象的公民复归于自身，并且作为个人，在自己的经验生活、自己的个体劳动、自己的个体关系中间，成为类存在物的时候，只有当人认识到自身"固有的力量"是社会力量，并把这种力量组织起来因而不再把社会力量以政治

力量的形式同自身分离的时候，只有到了那个时候，人的解放才能完成。”(《关于犹太人问题I》，见《马克思恩格斯全集》第三卷第190页，北京：人民出版社，2002)

[12]色诺芬《回忆苏格拉底》第96页，北京：商务印书馆，1984。

[13]色诺芬《回忆苏格拉底》第109页，北京：商务印书馆，1984。

[14]色诺芬《回忆苏格拉底》日文版，第116页。

[15]汉娜·阿伦特指出，在人类的行为中，作为公职人员的活动action高于劳动labor。她还以雅典社会为范例进行了说明。以她的观点来看的话，苏格拉底是应该被否定的。尽管她把De□mocracy与Isonomia相区别，并对其进行了批判，但最终还是支持了雅典式的Democracy。

[16]王晓朝译，《柏拉图全集》一卷申辩篇，北京：人民出版社，2002年，第20页。

[17]黑格尔《哲学史讲义》上卷，长谷用宏译，河出书房新社，第410—411页。

[18]王晓朝译，《柏拉图全集》一卷申辩篇第19页，北京：人民出版社，2002。

[19]马永翔等译，拉尔修：《名哲言行录》(上册)第98页，长春：吉林人民出版社，2003。

[20]在精神分析运动的初期阶段，弗洛伊德看到心理医生和患者之间因产生爱情而导致治疗失败的例子，便意识到治疗是一种商业行为，因而开始向患者收费。由此可见，和那些智者不同，苏格拉底所以“使得青年堕落”，就是因为他授业没有收取费用。

[21]王晓朝译，《柏拉图全集》一卷申辩篇第30页，北京：人民出版社，2002。

[22]苏格拉底的话，令人想起孔子下面这些话：“不知生，焉知死”，“子不语怪力乱神”(《论语》)。孔子并非否定死后世界和神灵的存在，他只是在说还有比这些更重要的事情。

[23]王晓朝译，《柏拉图全集》一卷申辩篇第32页，北京：人民出版社，2002。

[24]黄颖译，亚里士多德：《形而上学》第19页，北京：北京时事出版社，2014。

[25]黄颖译，亚里士多德：《形而上学》第19页，北京：北京时事出版社，2014。

[26]与柏拉图将“苏格拉底之死”作为形而上学的核心相类似，保罗则在“耶稣之死”那里找到了神与人相结合的契机。就像柏拉图通过苏格拉底之死创造了“神学”一样，保罗则利用“耶稣之死”创造了基督教“神学”。

[27]王晓朝译，《柏拉图全集》三卷智者篇第46页，北京：人民出版社，2002。

[28]柏拉图《国家》，第456页。

[29]王晓朝译，《柏拉图全集》四卷书信篇第80页，北京：人民出版社，2002。

[30]王晓朝译，《柏拉图全集》四卷书信篇第79页，北京：人民出版社，2002。

[31]王晓朝译，《柏拉图全集》二卷国家篇第572页，北京：人民出版社，2002。

[32]王晓朝译，《柏拉图全集》二卷国家篇第461页，北京：人民出版社，2002。

[33]柏拉图《国家》日文版第506页。

[34]柏拉图：《政治家篇》，水野有庸译，《柏拉图全集》第三卷，岩波书店，第346页。

[35]王晓朝译：《柏拉图全集》三卷　政治家篇，第160页，北京：人民出版社，2002年。

[36]卡尔·波普在《开放社会及其敌人》一书中使用了这一概念。依照他的看法，Isonomia有以下三个原理。①不承认出身、血缘、财富等自然特权。②个人主义。③保护市民的自由是国家的任务和目的。而柏拉图则正好相反，他主张：①承认自然特权。②极权主义。③维持和强化国家安定是个人的任务及目的。因此，柏拉图是“开放社会的敌人”。可是，波普所说的Isonomia却名不副实。比起雅典的Democracy，他的Isonomia更接近于美国式的自由民主主义。在这种思想下，人们在法律上是平等的，但在经济上却是不平等的。所以，多数派取得权力，通过再分配来消解不平等，这就是Democracy(多数派支配)。与此相反，Iso□nomia不单是法律上的平等，同时也是一种防止产生经济不平等的体系。这样一种Isonomi曾在伊奥尼亚存在过，但在雅典却没有过。在雅典存在过的，是Democracy，而它往往会在发生危机的时候，转化为僭主政或者煽动家支配体系。

[37]说到对柏拉图之后的形而上学的批判，自从尼采以来，人们总要通过高度评价“苏格拉底以前的哲学”，来批判柏拉图之后的哲学。但也有一个人是例外，那就是雅克·德里达。他所说的“解构”，就是在接受某一命题之后，再由此导出相反的命题，并一直进行追问，直到“不能决定”，最终自我崩溃。而这正是苏格拉底的方法。德里达试图通过再次引入苏格拉底(而不是苏格拉底以前的哲学)，来实现对柏拉图形而上学的批判。不过不知为何，他本人未曾谈过这一点。另一位人物米歇尔·福柯也不曾谈论“苏格拉底以前的哲学”。但他暮年的讲义《真理的勇气》却显示出，他也曾试图积极评价苏格拉底时期的哲学，他认为苏格拉底是一位有勇气宣示真理的人物。他评价苏格拉底的，不是其近于柏拉图的形而上学的那些侧面，而是通向第欧根尼的实践的侧面。在这个意义上，福柯从苏格拉底那里找到了与柏拉图的形而上学进行斗争的钥匙。

附录 从《世界史的构造》到《哲学的起源》

《世界史的构造》一书试图从“交换样式”的角度来看待社会构成体的历史。此乃继承了从经济基础来看社会构成体历史的马克思的认识观念。马克思从“生产方式”角度考察了经济基础，具体而言，这是从谁拥有生产手段的角度来考察的。然而，这种考察会遇到种种困难。例如，无法充分理解前近代社会，也很难阐明其与宗教和民族等上层建筑的关系。

在此，我提出从“交换样式”的角度来进行观察的方法。“交换样式”有四种类型。即，A赠与的互酬，B支配与保护，C商品交换，以及超越所有这些类型的某个D。(见表1)

其中，通常所理解的“交换”为商品交换，即交换样式C。但是，在共同体和家庭内部所见到的并非这样的交换，而是赠与与还馈这种互酬交换，也就是交换样式A。接下来是交换样式B，初看起来仿佛不像交换的那种类型的交换。国家便建立在此种交换样式B之上。进而是交换样式C，仿佛自由而对等的交换似的，但因存在着货币持有者和商品所有者之间的非对称性，故而带来了与B不同类型的阶级关系。

表1　交换样式

B　掠夺与再分配 （统治与保护）	A　互酬 （赠与与还馈）
C　商品交换 （货币与商品）	D X

最后的交换样式D，乃是交换样式A被B和C所解体之后，于更高维

度上对A的恢复。换言之，当根据互酬原理所建立起来的社会被国家的统治和货币经济的渗透所解体之际，于此曾经存在着的互酬性＝相互扶助关系在更高维度上得到恢复的，便是D。与D相关的重要之点首先在于，与A、B、C不同，D存在于想象的层面上。其次，尽管D为想象之物，但并非仅仅意味着人类的愿望和想象，毋宁说是与人类的意志相反而产生的东西。以上两点暗示我们，交换样式D首先是在普世宗教上得以展现的。

无论怎样的社会构成体，都是由这四种交换样式的接合而构成的。但它们因哪一种交换样式为占统治地位的交换样式而有所不同。例如，在国家出现以前的氏族社会里，A为占统治地位的交换样式。在此，虽然也存在交换样式B和C的要素，但受到A的压抑和笼罩。接下来在国家社会里，交换样式B为占统治地位的，但其中也存在着交换样式A和C。例如，存在着农村共同体，城市里工商业也很发达。但它们受到专制国家乃至封建国家的控制。最后，在近代资本主义社会中交换样式C为占统治地位的，却仍然有以往的交换样式A和B的残存，只不过略有变形而已。就是说，封建国家的赋税纳贡变成了近代国家的兵役和课税，解体的农业共同体变形为作为“想象的共同体”之民族。如此，资本＝民族＝国家这一接合体得以形成。这就是现在的社会构成体。(见表2)

表2　资本—民族—国家(现代世界体系)

B　国家	A　民族
C　资本	D　X

以上是关于各个社会构成体的考察。在现实中，社会构成体并非单独存在，而是存在于和其他社会构成体的关系，即“世界体系”之中。因此，我们必须将社会构成体的历史作为世界体系的历史来看待。而世界体系的历史也可以像社会构成体那样从交换样式的角度来理解。即，分成四个阶段。

第一，由交换样式A(互酬)构成的微型世界体系。第二，由交换样式B构成的世界＝帝国。第三，由交换样式C构成的世界＝经济。世界＝经济在古希腊也曾存在过，但我们模仿沃勒斯坦的说法，主要将近代的世

界＝经济称为“近代世界体系”。在此，社会构成体采取的是资本＝民族＝国家的形态。最后，可以认为是超越以上各种构成体的全新体系，即通过交换样式D而形成的世界体系。也就是康德所谓的“世界共和国”。(表3)

表3　世界体系的各阶段

B　世界—帝国	A　微型世界体系
C　世界—经济（现代世界体系）	D　世界共和国

《世界史的构造》在阐明社会构成体＝世界体系的变化是如何产生的同时，考察了今后怎样向新的世界体系转化的问题。其中，重要的是关于游动民最初向氏族社会乃至氏族联合体转移的问题。马塞尔·莫斯之后，一般认为古代社会中交换样式A为占统治地位的原理。但是，这种原理在远古以来的游动性狩猎采集民的集体社会里是不存在的。在那里，生产物无法储存故只好共同汇聚而平等地加以分配。这是纯粹的赠与，而非强要其还馈的互酬赠与。因此，约束个人的集团力量不强，婚姻关系也非稳固不变。所以，个人既是自由的也是平等的。

相对于此，基于互酬性原理之上的氏族社会，乃是在游动民定居后形成的。因定居而财富的积蓄成为可能，这必然导致财富和权力的差异以及阶级的分化。氏族社会通过赠与和还馈的义务消解了这种危险。他们并非有意是这样做的。这样的互酬原理，乃是存在于游动民那里的纯粹赠与作为“被压抑物的回归”(弗洛伊德)而以强迫的方式展现出来的。为此，氏族社会里人人有其平等，但受到共同体的强有力束缚，恨难说存在着自由的个人。

氏族社会的起源问题之所以重要，在于下面的原因。马克思和恩格斯设想在远古有“原始共产制”存在，而发达的资本主义使其得到恢复，于此将出现未来的共产主义。这里的难点在于，他们是效仿摩尔根而于氏族社会中发现“原始共产制”的。我认为，不应该在氏族社会而应该在之前的游动民社会中去发现这种“原始共产制”。

那么，他们为什么没有注意到游动民社会和氏族社会的不同呢？原因就在于，他们是从“生产方式”的角度来看社会构成体历史的。就是说，若从共同拥有生产手段的角度来观之，游动社会和氏族社会基本上是没有差异的。然而，如果从交换样式的角度来看，它们之间的差异即纯粹赠与和互酬性赠与的不同，换言之，个人是否自由或者被互酬性所束缚两者之间有决定性的不同。

如此将受到束缚的氏族社会置于原始的阶段，其难点是很难揭示出其在更高维度上得到恢复所具有的意义。反而，由此产生出只注意生产手段之共同共有的极权主义社会。

交换样式A也存在于交换样式B和C占统治地位的阶段里。例如，不管货币经济怎样渗透到全社会，A依然在共同体和家庭内有所留存。前面我已提到，交换样式D是于交换样式B和C占统治地位的阶段里遭到压抑的交换样式A的回归。但是，D并非A或者共同体的简单恢复，在更高维度上对A的恢复，如果没有首先对A的否定，那是不可能实现的。

刚才，我是将A作为曾存在于游动社会的平等性之回归来说明的。正如A是以对人类之强迫性义务而展现出来的，对于A之否定也必须是超越人之意志的。就是说，D的出现并不是依靠人对A之回复的愿望。相反，D是由上帝或天而授意于人类的“义务”。换言之，D作为否定了诅咒性＝互酬性的宗教之普世宗教而降临的。

普世宗教出现于世界帝国形成的时期，即交换样式B和C处于优势地位而氏族共同体遭到解体并开始阶级分化的时期。这种现象在公元前5、6世纪前后，于西亚和东亚同时出现。

普世宗教是试图对交换样式D的实现，因此在本质上是一种社会主义运动。实际上，直到19世纪中叶的世界各地之社会运动，都披挂着宗教的外衣。之后，社会主义运动否定了宗教而成了“科学的”。可是，这样的社会主义因为最终只能在交换样式B和C占统治地位的社会里实现，故渐渐失去了魅力。然而，只要交换样式B和C仍占统治地位，就会不断有超越它们的冲动发生。就是说，总要以某种方式去追求交换样式D。不过，这种追求只能采取宗教的形式。

普世宗教是对从属于国家和共同体(交换样式B和A)的宗教之批判，换言之，它诞生于对祭司、神职人员统治的批判。不过，这种批判只能

被收回到宗教的框架内。即，回到新的祭司、神职人员的统治。换句话说，就是宗教被收回到国家那里去了。对此，我在《世界史的构造》中一方面强调交换样式D作为普世宗教而出现，一方面又觉得交换样式D如果不采取宗教的形式恐怕难以显现出来。我在伊奥尼亚的政治和思想中找到了其最早的例子。可是，《世界史的构造》一书未能就这一点充分展开，本书作为其续篇，试图对这一问题进行深入考察。

古代希腊史年表

(年号均为公元前)

1050前后　希腊人开始从希腊本土移居伊奥尼亚等地。

1000前后　大卫成为以色列王。

960前后　所罗门继承大卫王位。

931　以色列王国分裂为北部的以色列王国和南部的犹太王国。

776　奥林匹亚运动会开始举办。

750前后　希腊各地建立城邦(都市国家)。盛行移民黑海及地中海沿岸(伊奥尼亚移民都市形成)。希腊语希腊字母形成。

730前后　荷马《伊利亚德》《奥赛德》问世(使用古代伊奥尼亚方言)。

721　亚述王国消灭以色列王国。

700前后　赫西奥德完成《工作与时日》《神谱》。

683　确定雅典执政官任期为一年(贵族政时期)。

660前后　希腊各地开始进入立法者·僭主时代(至公元前500年前后)。

621　(雅典)德拉古立法(贵族政动荡期)。

600前后　(雅典)中小农民的债务奴隶化加剧。

597　新巴比伦统治耶路撒冷(第一次巴比伦囚虏)，这一时期巴比伦建造巴别塔及“空中花园”。

594　(雅典)梭伦改革。

586　新巴比伦彻底破坏耶路撒冷，犹太王国灭亡(第二次巴比伦囚

虏)。

561　伊奥尼亚诸城市被吕底亚征服。

560　(雅典)庇西特拉图家族的僭主政治开始(至公元前510年)。

546　伊奥尼亚诸城市开始接受已吞并吕底亚的波斯统治。不久波斯消灭新巴比伦，完成统一。

538　(萨摩斯岛)波利克拉特斯的僭主政治开始。

508　(雅典)克里斯提尼改革。

499　伊奥尼亚诸城市发生叛乱，反抗受波斯支持的僭主(伊奥尼亚叛乱至公元前494年)。雅典向伊奥尼亚派遣援军。

494　伊奥尼亚的米利都被波斯军队占领。

490　波斯战争爆发。雅典军队在马拉松击败波斯军队。

481　为抵御波斯进攻，希腊三十一国结成联盟。

480　第二次波斯战争爆发。

478　以雅典为盟主的提洛同盟成立。

454　(雅典)将提洛同盟的金库转移至本国。雅典帝国化。

449　波斯战争结束。

447　(雅典)开始建造帕特农神庙。

443　(雅典)伯利克里的政治领导地位确立。

431　伯罗奔尼撒战争爆发(至公元前404年)

430　(雅典)流行瘟疫。伯利克里歿。

421　雅典与斯巴达缔结《尼西阿斯和约》。

416　雅典攻占米洛斯岛，男性市民被处死，女性市民则沦为奴隶。

413　雅典与斯巴达之间再度爆发战争，雅典同盟的各城市先后叛离雅典。斯巴达获波斯支援。

411　(雅典)贵族寡头派革命，成立四百人统治体制。

404　(雅典)向斯巴达投降(伯罗奔尼撒战争结束)。在斯巴达支持下，“三十人僭主政治”开始。

403　(雅典)民主政治复活。(狄奥尼修一世)，统治西西里全岛。

399　苏格拉底被处死。

388　柏拉图赴西西里。

387　(雅典)柏拉图创立“雅典学园”。

359　(马其顿)腓力二世即位。

338　马其顿军队击败雅典·底比斯联军。

336　(马其顿)亚历山大继腓力二世后，成为马其顿国王(亚历山大大帝)。

译后记

本书的日文原版《哲学の起源》，于2012年11月由日本岩波书店出版。在书中的《序》《附录》以及其他场合，作者柄谷行人都谈到过本书的写作缘起，称此书是《世界史的构造》(【日本】岩波书店2010年6月。赵京华译中文版，中央编译出版社2012年9月)一书的续篇。

作者说在《世界史的构造》这本书里，他从交换样式(而非生产方式)的角度，对人类社会历史进行了重新思索，并在交换样式A、B、C之外，发现了交换样式D。作者还指出，交换样式D必然收敛为普世宗教的形态，而在遥远的伊奥尼亚时代的政治和思想中，恰恰曾经存在过这具有普世意义的宝贵精神财富。但当时因为篇幅的原因，未能在《世界史的构造》中进行充分探讨，于是另外写了《哲学的起源》这本书作为前书的续篇，试图对上述问题进行深入考察。

本书出版后，在日本读书界引起很大反响，媒体上出现了各种形式的有关书评、采访、对谈等等。这显示出，尽管本书的篇幅容量很有限，但它以正面对峙的姿态，直面展露危机和极限的21世纪现代社会，思考人类社会的未来愿景——理想的共同体模式。并在“重读”乃至“重写”古希腊哲学史、特别是伊奥尼亚自然哲学史的过程中，重新发掘出“Isonomia(无支配)”——这一超越起源于雅典的民主主义理念，并呈示它所内包的哲学、经济以及文化的活力，展现超越我们所熟悉的现代民族国家的清新质朴的潜能。当然，本书的全部工作的凝聚指向，依然是具有批判性实践性品质的“国家想象”和普世愿景。这，也应该是人们关注本书的主要原因吧(参见《采访：柄谷行人　古希腊哲学——希望的光芒》，　2013年1月15日《朝日新闻》等)。在此意义上，柄谷行人在台湾的专题演讲《超越民主的关键途径——从〈哲学的起源〉谈起》(2014年11月10日)也许是对本书的思想指向的最好概括。

因此，我们有理由相信，与柄谷行人的其他著作一样，这本荣获“2012年度伊纪国屋人文大奖”的小书，也一定会为中国读者提供新鲜的阅读和思考体验。

关于本书的翻译，首先想要说明的是，古希腊哲学，尤其是前苏格拉底哲学，内容繁复脉络交错，无论是在理解还是在翻译上，都有较大

难度。因而对译者来说，本书的翻译也是一次挑战。尽管译者小心翼翼竭尽全力，也许终有力所不逮之处，请方家识者批评指正。

另外，此次可以如约提交译稿，要感谢朋友们的协力。尤其是后期发生了一些预料外的情况，交稿期限临近，时间紧迫，译者便将第五章第5—9节和“附录”拜托给老友赵京华翻译。京华是国内最早翻译介绍和研究柄谷行人的重要学者，已有诸种柄谷著作翻译面世。因为他的“友情出演”，保证了翻译计划的按时完成，这是要特别加以感谢的。此外，华东师范大学日语系研究生李萍和徐瑶，也在资料查阅和引文核对方面承担了不少琐细工作，在此一并致谢。

在翻译过程中，除了有关希腊哲学史的著述和辞书以外，林晖钧翻译、(中国台湾)心灵工坊文化事业股份有限公司出版的中文版《哲学的起源》(2014)，也令译者获益良多，特在此申明，并向先行的同行译者表示由衷的谢意。

整个译稿的最终确认调整和润色由译者承担，理所当然的，所有的纰漏瑕疵乃至谬误，也由译者承担责任。

潘世圣

2015年4月10日于上海

柄谷行人文集

世界史的构造

〔日〕柄谷行人——著
赵京华 译



中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

目录

中文版序言
日文版序言
绪论 交换样式论
第一部 微型世界体系
序言 向氏族社会的转变
第一章 定居革命
1.汇聚与互酬
2.交易与战争
3.叠层化
4.定居革命
5.社会契约
6.赠与的义务
第二章 赠与和巫术
1.赠与的力量
2.巫术与互酬
3.转变的问题
第二部 世界——帝国
序言 国家的起源
第一章 国家
1.原都市—国家
2.交换与社会契约
3.国家的起源
4.共同体—国家
5.亚细亚国家与农业共同体
6.官僚制
第二章 世界货币
1.国家与货币
2.商品世界的社会契约
3.《利维坦》与《资本论》
4.世界货币
5.货币向资本的转化
6.资本与国家
第三章 世界帝国
1.亚细亚专制国家与帝国
2.周边与亚周边

3.希腊
4.罗马
5.封建制
第四章 普世宗教
1.从巫术到宗教
2.帝国与一神教
3.典范的先知
4.伦理的先知
5.神之力
6.基督教
7.异端与千年王国
8.伊斯兰教、佛教、道教
第三部 近代世界体系
序言 世界—帝国与世界—经济
第一章 近代国家
1.绝对主义王权
2.国家与政府
3.国家与资本
4.马克思的国家观
5.近代官僚制
第二章 产业资本
1.商人资本与产业资本
2.劳动力商品
3.产业资本的自我增殖
4.产业资本主义的起源
5.货币的商品化
6.劳动力的商品化
7.产业资本主义的极限
8.世界经济
第三章 民族
1.民族的形成
2.共同体的替代和补充
3.想象力的地位
4.道德情感与美学
5.国家的美学化
6.民族—国家与帝国主义
第四章 联合主义
1.宗教批判
2.社会主义与国家主义
3.经济革命与政治革命

4.工会与合作社
5.股份公司与国有化
6.世界同时革命
7.不断革命与阶段的“跨越”
8.法西斯主义问题
9.福利国家主义
第四部 现在与未来
第一章 世界资本主义的阶段与反复
1.资本主义的历史性阶段
2.资本与国家的反复
3.1990年以后
4.资本的帝国
5.下一个霸权国家
第二章 走向世界共和国
1.针对资本的抵抗运动
2.针对国家的抵抗运动
3.康德的“永久和平”
4.康德与黑格尔
5.基于赠与的永久和平
6.作为世界体系的各民族联盟
后记
译者后记

中文版序言

本书是从“交换样式”的角度重新观察社会构成体历史的一个尝试。以往的马克思主义往往是从“生产方式”的角度来考察的，具体说，就是从“谁掌握生产手段”的视角。一般认为，这种生产方式是“经济基础”，而政治、宗教及其他文化方面的东西则为观念性的上层建筑。然而，这样一种经济政治相分离的做法乃是针对资本主义社会的观点。因此，它在说明资本制以前的社会时，有很多困难之处。因为，在亚细亚国家和封建社会那里，政治统治和经济支配是不可分离的。而这之前的氏族社会，就更是如此。而且，当我们观察当代资本制社会的时候，如果只是将国家和民族视为上层建筑，那也会很难看清楚的。因为，国家和民族是作为能动的主体而发挥其功能的。马克思主义者认为，如果资本主义经济被扬弃，那么作为上层建筑的国家和民族也会自动消亡，然而实际上并非如此。结果，他们在国家和民族的问题上受到了挫折。

后来，马克思主义者也开始重视上层建筑的“相对自律性”。具体而言，为了完善经济决定论，他们导入精神分析、社会学、政治学等方面的知识与见解，可是，结果又导致对“经济基础”的轻视，以至于很多社会科学家和历史学家否定“经济决定论”，而从各种角度强调上层建筑的自律性。随着各种学科在制度上的细分，这样的态度变得更为普遍并被正当化。这最终导致两种视野——综合地、体系化地观察与政治、经济、宗教、哲学相关之结构的视野，和对如何扬弃现实状况作出展望的视野——的丧失。

在本书中，我重新对“经济的”维度进行了观察。不过，我所说的“经济”并非生产方式，而是作为交换样式所看到的东西。交换样式有四种类型：A.赠与的互酬，B.服从与保护，C.商品交换，以及超越上述三种样式的D。在任何社会构成体中，这些交换样式都是共生共存的。只是其中的一种成为占统治地位的，则事态就会变得不同了，例如，资本主义社会中交换样式C是占统治地位的。马克思在《资本论》中就不是从生产方式，而是从商品交换的角度来考察资本制经济的。就是说，他从交换样式C出发论述了观念性的上层建筑是怎样派生出来的。资本主义根本上是作为一个“信用”的体系而存在的，因此它始终隐含着“危机”。对于这种状况的阐述在《资本论》第三卷中最为突出。

另一方面，对资本制以前的社会，马克思只作了简单的考察。但是，如果因此就批判马克思，那是很不应该的。如果有闲暇去批判，还不如像马克思研究交换样式C那样，从其他的交换样式A和B出发，去阐明观念性的上层建筑是如何建立起来的。我在本书所做的就是这种工作。这里，仅就我所处理的问题之一，即交换样式A占统治地位的社会是怎样产生的，略作说明。这并非单单是史前时代的问题。

自马塞尔·莫斯以来，人们一般认为原始社会中交换样式A（赠与的互酬）是占统治地位的原理。然而，这种原理并不存在于远古以来出现的游动狩猎采集民的集体社会中。在这样的集体社会中，由于无法积攒生产物，因此往往是将其汇聚（pool）起来而实行平等的分配。而且，因为对个人加以限制的集团力量比较弱，因此婚姻关系也不是固定不变的形式。就是说，此乃个人相对自由因而平等的社会。另一方面，采取互酬性原理的氏族社会，是游动狩猎采集民定居下来之后形成的。定居使财富的积蓄成为可能，但这又导致了财富和权力的差距乃至阶级的分化。氏族社会则通过赠与和还礼的义务而抑制了这种危险性。当然，他们并非有意识这样做的。交换样式A作为“被压抑物的回归”（弗洛伊德）以强迫的方式显现出来。只是，氏族社会的难点在于有平等而没有自由的个人存在。

氏族社会的起源问题十分重要，理由如下：众所周知，马克思设想在远古社会有“原始共产主义”产生，而在发达资本主义之上得到恢复的原始共产主义中，我们可以发现未来的共产主义社会。今天，这种观点往往作为疑似宗教的历史观而遭到否定。另外，根据现存有关原始社会的人类学知识来看，“原始共产主义”这个概念只能予以否定。可虽说无法从经验上获得证实，那也不能就否定掉“原始共产主义”这一概念，也不应该如此。然而，马克思主义者本身却回避了有关这个问题的讨论。

马克思和恩格斯模仿摩尔根的方法，从氏族社会中发现了“原始共产主义”的模型。可是，他们不应该从氏族社会而是应该从之前的游动狩猎采集民社会中去寻找。那么，他们为什么没有注意到游动狩猎采集民社会和氏族社会的不同呢？这恐怕与他们从“生产方式”的角度来观察社会构成体之历史的方法有关。就是说，从生产手段共有的角度来观察，游动狩猎采集民社会和氏族社会并没有什么区别。可是，若从“交换样式”的角度看，则两者之间的不同，即纯粹赠与和赠与的互酬性之间的不同，乃是决定性的。

而且，当从交换样式的观点来看时，则可以对游动民的共产主义何以会回归这个问题给出唯物论式的理解。在我看来，交换样式D乃是在交换样式B和C占统治地位的阶段受到其压抑的交换样式A的回归。不过，这里我要提请注意的是，氏族社会或者其原理交换样式A本身已经是作为“被压抑物的回归”而存在的东西了。在定居社会里，这种回归是试图确保游动民共产主义的东西。当然，它并非源自人们的愿望和意志，而是作为不容分说的“义务”出现的。

交换样式D也并非A的简单恢复，就是说，那不是共同体的恢复。如果没有对A的否定，那么在更高维度上对A的恢复是不可能实现的。并且，这也并非出自人们的愿望和意志，而是作为由神或天所赋予的“义务”或“整合性理念”而显现出来的。具体说来，是以否定巫术 = 互酬宗教的普世宗教形式而出现的。实际上也是如此，世界各地试图实现交换样式D的社会主义运动，基本上都是在普世宗教的外衣之下进行的。

到了19世纪后期，社会主义成为“科学的”而失去了宗教性。不过，重要的不在社会主义是否为宗教性的，而在于它是否以交换样式D的实现为志向。进入20世纪，社会主义所实现的只能是交换样式B和C占统治地位的社会了，因此它失去了魅力。但是，只要交换样式B和C占统治地位，就会不断出现试图超越这种东西的冲动。就是说，交换样式D会以某种形式出现，而它是否采取宗教的形式，并不重要。

我的上述思考，实际上在前一本著作《跨越性批判》中已经提起过。不过，对交换样式D的实现，我主要还是在一国的内部来思考的，即所谓“一国革命”。交换样式D乃是对国家的扬弃。可是，这在一国的内部是不可能完成的。国家总是针对其他国家而存在的，因此只要有其他国家存在，那么在一国内部对国家的扬弃就不可能做到。其他国家会马上出面干涉，如果要对此进行抵御，则必须变成强大的国家。实际上，俄国革命所走的正是这样的道路。因此，我在本书中不是从一个而是从多个社会构成体形成的关系结构，即从世界体系的角度来考察交换样式D的。

不过，世界体系在历史上也因为某一种交换样式占统治地位而形成不同的形态。这可以划分为四个阶段：第一，微型世界体系。它是以交换样式A（互酬）占统治地位的体系，氏族社会联合体便是实例。第二，世界—帝国。它是以交换样式B（服从与保护）占统治地位的体系。第三，世界—经济。在此，交换样式C占统治地位。而这一阶段

中，世界—帝国遭到分解，产生了众多的民族国家，即，社会构成体采取了资本—民族—国家的形式。顺便一提，沃勒斯坦称这种交换样式C占统治地位的世界体系为“现代世界体系”。第四，我们预想的超越上述交换样式的全新体系，即由交换样式D构成的世界体系。第四种世界体系建立在赠与的原理之上，可以说是微型世界体系在更高维度上的回归。从这个意义上讲，前面有关单一社会构成体的议论也可以应用于世界体系的层面。

我从这样的角度对康德《永久和平论》作了重新解读。康德所说的“永久和平”不单是没有战争的和平，而是不存在各国之间敌对的一种状态，即国家被扬弃的状态。问题是这样的状态如何才能形成呢？康德自身想到的是各民族的联盟。这一构想在19世纪遭到了以黑格尔为代表的那些人的嘲笑，而第一次世界大战后则以国际联盟的形式得以实现，进而到第二次世界大战之后出现了联合国。然而，虽说联合国是基于康德的理念形成的，但它与这个理念本身还有很大的距离，因为在此发挥作用的是霍布斯的原理，即以屈服于强者而获得自身安全的交换样式B。

联合国的安理会，实际上是由第二次世界大战战胜国所支配的体系，由拥有实力的强国以联合国的名义进行操控。而且，如果没有强国的存在，那么联合国就无法发挥其功能。实际上，是美国那样的霸权国家以联合国名义实行着统治的。然而，即使要强化联合国的力量而建立世界政府，若依然以交换样式B为原理的话，则只能变成世界帝国那样的东西。而只要这种状况存在，就必定产生与之对抗的势力。因此，在这样的道路上不可能出现“永久和平”。

那么，“世界共和国”怎样才能实现呢？或者如何才能改变联合国呢？我在本书中强调，只有依靠交换样式D，即各国“赠与”其军事上的主权，才能实现。如果是世界政府的话，须强制性地要求各国“放弃”其主权。然而，世界共和国则唯有依靠主权的主动“赠与”，就是说，世界共和国的秩序建立不是靠武力而是依靠赠与的力量。从交换样式的角度来观察世界史的构造时，这一点是一目了然的。

柄谷行人

2012年4月20日

日文版序言

本书通过从交换样式的角度来重新认识社会构成体，试图打开某种超越当下资本—民族—国家的新展望。这种展望，我在前一部著作《跨越性批判——康德与马克思》（2001）中已经做了提示。而对此进行全面的展开则是本书的任务。因此，我将首先回顾《跨越性批判》的内容，在此基础上来阐明我的意图。

我曾把“从康德入手阅读马克思，从马克思入手阅读康德”这一工作称之为“跨越性批判”。当然，这并非意味着对两者的比较合成。实际上，在这两人之间还存在着一位哲学家即黑格尔。从康德入手阅读马克思，或者从马克思入手阅读康德，毋宁说是透过对一前一后的两位思想家来阅读中间的黑格尔。就是说，这将意味着对黑格尔予以重新的批判。

我深感这种批判的必要，是从东欧革命到苏联解体的1990年前后。那时候，正在流行美国国防部的官员弗朗西斯·福山所言的“历史的终结”。福山的这一说法，可以追溯到法国黑格尔主义哲学家亚历山大·科耶夫。科耶夫是对黑格尔“历史的终结”说做过各种解释的一位学者，(1)而福山则是为了赋予共产主义体制之崩溃和美国的最终胜利以意义，才使用这个概念的。他试图表明，1989年的东欧革命显示了自由民主主义的胜利，此后将不会再出现根本的革命，因此历史已然终结。

嘲笑福山这一说法的人不在少数，不过从某种意义上讲，他是正确的。然而，若说1990年发生的事态乃是美国的胜利，当然不对。因为，当初看上去仿佛美国霸权得以确立、全球化及新自由主义暂时获得了胜利似的，可正如20年后的今天所判明的那样，这一切都归于破产。结果，使各国多少有些不得已而采取了国家资本主义或社会民主主义的政策。仿佛这是总统奥巴马所谓的“change”，但这种转化并非颠覆，而毋宁说是再次证明了“历史的终结”。

在《跨越性批判》中，我曾经指出：所谓民族＝国家，意味着用连字符将国家和民族这两个不同的东西结合到一起。但是，为了观察近代社会构成体，我们还要加上资本主义经济。就是说，应该将其视为资本—民族—国家。这是一个相互补充的装置。例如，如果放任资本制经济

不管，结果则势必造成经济上的差距和对立。而民族是以共同性和平等性为志向的，因此必将要求解决资本制所造成的差距和各种矛盾。于是，国家便通过课税和再分配及各种规定来实现这一要求。资本、民族、国家均是不同的东西，各自依据相异的原理，但在这里它们形成了一个环环相扣的连环，缺一不可地结合在一起。我将此称之为资本—民族—国家。

在我看来，福山所谓“历史的终结”这一事态，意味着资本—民族—国家一旦形成，根本的变革便无以实现了。实际上，近年来世界各国的“转化”不仅没有捣毁资本—民族—国家，反而证实了这一装置在有效地发挥作用。资本—民族—国家这一连环仍是安然无恙。由于人们没有自觉到被封闭于这一连环的回路中，故虽在其中团团转而不得出路，却错以为历史在前进呢。我在《跨越性批判》中这样写道：

> 常常听到这样的预见，资本主义全球化之下民族国家行将消亡。的确，由于海外贸易导致的相互依存关系的网络已然发达，在一国内部实行的经济政策已经不如从前那么有效地发挥其机能了。但是，国家和民族并不会因此而消亡。例如，一旦资本主义的全球化（新自由主义）使各国经济受到压迫，就会谋求依靠国家的保护（再分配），而转向对民族文化同一性和地区经济的保护。与资本对抗，必须同时对抗国家和民族（共同体），其理由也正在于此。正因为资本制—民族—国家是三位一体的，所以才十分坚固。如果只否定其中的任何一项，结果都会被收回到那个连环中去的。因为，它们并非单纯的幻想，而是植根于不同的“交换”原理。当我们考察资本主义经济的时候，必须同时考虑分别建立在不同原理上的民族和国家。换言之，对抗资本必须同时与民族和国家相对抗。在这个意义上，社会民主主义并非超越资本主义经济的，而是资本制—民族—国家谋求继续生存的最后形态。

我做出上述判断是在1990年代，如今亦没有任何修改的必要。资本—民族—国家实在是一个巧妙的结构体系。不过，我所关注的不是对这一结构体系的赞扬，而在于如何超越它。关于这一点，与写作《跨越性批判》的1990年代相比，2001年之后我的想法发生了相当的变化。促使我对“世界史的构造”进行综合考察的，则是2001年以后事态的变化。

在1990年代，我考虑过如何在各国实践针对国家的新的抵抗运动。那时也没有一个明确的展望，只是茫然地以为那样的运动自然是一种跨国的联合吧。正如1999年西雅图反全球化运动所象征的那样，这种运动的气氛存在于各地。例如，德里达曾提倡“新国际主义”，奈格里和哈特倡导一种“民众”的世界同时叛乱。我自己也带着相似的展望，开始了实践性的运动。

然而，这种乐观主义因2001年即我出版《跨越性批判》之际所发生

的“9·11”事件而遭到破灭。这一事件看上去仿佛宗教性的对立使然，其实它所暴露出来的是“南北”之间深刻的矛盾。而且，在此不仅仅是各国家之间的对立，还显示了针对资本与国家的抵抗运动本身的分裂。那时，我深切感受到国家和民族并非单纯的“上层建筑”，它同时也是作为能动的主体而运转的。针对资本和国家的抵抗运动一但突破一定的水准，就必然会被分裂开来。以往是这样，今后也会如此。我想，自己于《跨越性批判》中所做的考察，需要从更根本的方面加以重新尝试。

在此，我想到从交换样式的角度入手对社会构成体的历史重新进行综合的把握。这样一种考察，原本是由马克思所提起的。然而，要全面地加以实施，就需要对传统马克思主义的公式予以否定。我断定，仅仅对马克思的文本加以重新解释已经远远不够。直到2001年为止，我根本上是作为一个文学批评家来阅读马克思和康德的文本的。换言之，即使有自己的看法，那也仅仅是从文本分析中推导出来而加以提示的。这种文本解读自然有其局限。我个人的意见有不少地方与康德和马克思相反，而且有很多是他们未曾思考的领域和问题。因此，当思考“世界史的构造”之际，我感到有必要提出自己的理论体系。以往，我不喜欢构筑体系这样的工作，也拙于体系创造。但这次，我有生以来第一次尝试要建构理论性的体系。这也是因为我所着手处理的，是非体系化则无法谈论的问题。

在某种意义上，我的课题就是要重新通过马克思来批判黑格尔。因为，将资本、民族、国家作为相互关联的体系来把握的，正是《法哲学原理》的作者黑格尔。他不排除任何的契机而把资本—民族—国家作为三位一体的体系给予了辨证的把握。这同时也是综合了法国革命所倡导的自由、平等、博爱而形成的东西。马克思从对黑格尔《法哲学原理》的批判起步，但那时他把资本制经济看做基础，而视民族和国家为意识形态之上层建筑。因此，未能把握到资本—民族—国家这一复合的社会构成体。也便产生了这样的观点：如果废弃了资本制，那么国家和民族将会自然消亡。结果，马克思主义运动在民族和国家的问题上遭到了巨大的挫折。

原因在于，马克思没有看到国家、民族与资本一样，有着仅凭启蒙所无法消解掉的存在根据，更没有意识到它们原本有着相互关联的构造。要真正扬弃宗教，首先得认识资本、国家和民族到底是什么东西。倘若只是单纯的否定，将解决不了任何问题。结果，只好承认它们的现

实性，并导致对试图超越资本、国家和民族的“理念”予以冷嘲。这不是别的，正是后现代主义。

因此，通过马克思来重新批判黑格尔，也就意味着要像马克思所做的那样对黑格尔在观念论上把握到的近代社会构成体以及此前的“世界史”加以唯物主义式的颠倒，同时又不忽视黑格尔所把握到的资本、民族、国家的三位一体性。为此，不是从生产方式，而是从“交换样式”来观察“世界史”，这样的视角则不可或缺。历史上，无论哪种社会构成体都是作为复数的交换样式的结合而存在着的。但是，它又因以哪种交换样式为主而有所不同。资本主义社会构成体乃是以商品交换样式为主的社会构成体，与此相配合，其他交换样式亦发生变貌。其结果，是资本—民族—国家的形成。

即使这样说来，也决不意味着我和马克思完全不同。在《跨越性批判》中，我已经做了如下阐释：马克思在《资本论》中对由商品交换这一交换样式所形成的世界做了深刻精彩的阐明。那时，他是通过把国家和民族打上引号予以悬置才做到的，因此，对后者的考察并不充分，也是自然的。如果有闲暇来批判这一点，那么你自己用《资本论》中马克思所采取的方法来做好了。实际上，我在本书中就是这样做的。

可是，如果仅仅揭示了资本—民族—国家的历史必然性，那将停留在黑格尔的水准上。我要解决的，是阐明超越资本—民族—国家的必然性。而为了思考这一问题，有必要再一次回到马克思的黑格尔批判。所谓马克思的黑格尔批判，即从唯物主义上颠倒黑格尔的观念论思辨，一般以为这是一种上下（感性的、物质的与观念的）颠倒。然而相反，关键是要在前后的颠倒中观察这种批判。

对于黑格尔来说，事物的本质只在结果上显现。就是说，他是从“事后”的角度来观察的。而康德则是从“事前”的角度来观察事物。因此对于康德来说，理念是假象。不过，此乃“超越论假象”。也就是说，与基于感觉的假象不同，我们无法通过理性消除之。因为，这是理性所需要的假象。拙笨地讲来，如果没有这样的假象存在，我们就会陷入综合失调症。

例如，关于世界史，康德说从到目前为止的过程来看，可以认为此乃渐进地迈向“目的王国”（道德法则得以实现的世界）的历史。这样的理念是“整合性理念”。就是说，它与“建构性理念”不同，虽然绝对无法

实现，但却始终是我们努力接近的指标。(2)与此相反，对于黑格尔来说，理念并非如康德认识的那样，乃可能实现于未来而最终仍为假象的某种东西。在黑格尔看来，理念不是假象，而是现实的存在。或者不如说，现实正是理念性的。因此，对他来说，历史已经终结了。

与之相对，马克思在颠倒黑格尔的时候，并没有把历史视为完成的，而是将其看做未来可能实现的东西。这就是从“事后”观察的立场向“事前”观察的立场的转移。然而，我们无法把从“事后”的立场所发现的必然性放在“事前”来设想。必然性只能是一种假象（理念）。就是说，站在“事前”的立场上时，某种意义上也就是回到了康德的立场。马克思忽视了康德，但无法躲避开“事前”的立场所必然遇到的问题。例如，无法称共产主义为历史的必然。

这里，我们以另一位后黑格尔式的思想家克尔凯郭尔为例。克氏在批判黑格尔时指出，思辨是向后看，而伦理则是向前看。向后看乃“事后”的立场，向前看则是站在“事前”的立场上。后者往往被要求做“惊险的跳跃”。克尔凯郭尔无视康德的存在，但很明显他回到了“事前”的立场上。马克思也是如此。总之，问题不在于黑格尔还是康德，只要是站在“事前”的立场上，谁都不得不面对同样的问题。

艾伦斯德·布洛赫说，马克思的哲学属于“未来的哲学”。这意味着要观察“还未被意识到的东西”，或者“面向未来而梦想”。(3)这一观点是正确的，但应该注意到马克思一贯拒绝积极地谈论有关未来的事情。例如，他曾这样写道：“共产主义对我们来说不是应该确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的”（《德意志意识形态》）。在此，马克思拒绝将历史的目的（终结）置于前方。因此，他不仅否定了黑格尔也决绝了康德。

实际上，马克思所说的共产主义与康德所谓的“目的王国”并没有什么不同，它们都是“一定要将他者视为目的而不单单作为手段”那样的社会。康德强调的道德性，并非善恶而是关乎自由（自发性）的问题。将他者视为目的，也就是把他者看做自由的存在来对待。如果没有这样的道德性，也就没有共产主义。不过，马克思拒绝直接提出道德性的问题。只要是从道德性开始思考，则共产主义必定会成为“现实应当与之相适应的理想”了。相反，马克思强调“物质过程”本身中必然有导致共产主义的“前提”。

但是，如果只从生产方式的视角来观察物质过程或经济基础，则在此难以发现道德性的契机。因此，道德性契机不是从经济构造而是在观念的层面求得的。实际上，康德派马克思主义者和萨特等人正是要通过导入实存的、道德性契机以补充经济决定论式的马克思主义。然而，我认为没有这个必要。如果从广义的交换视角重新把握经济基础，则没有必要于“经济”之外设定道德的维度。道德性的契机隐含在交换样式之中。例如，从交换样式的角度出发，共产主义正是交换样式D的实现。这是一种经济—道德性的过程。另外，交换样式D乃是对原初性的交换样式A（互酬性）在更高层次上的恢复。它并非仅仅产生于人们的愿望和观念，而是作为弗洛伊德所谓“被压抑物的回归”而具有其“必然性”的。

通过《世界史的构造》一书，我所阐明的是如下事项：资本—民族—国家产生于世界体系当中，而非一国内部的产物。因此，对其加以扬弃也非在一国之内可以实现的。例如，某一国家发生社会主义革命，其他国家就会立刻出来干涉，或者借机而试图获渔翁之利。马克思当然考虑到了这一点。“共产主义只有作为占统治地位的各民族‘立即’同时发生的行动才可能是经验的，而这是以生产力的普遍发展和与此有关的世界交往的普遍发展为前提的。”(4)根据这样的理由，马克思对巴黎公社的起义虽当初予以热烈的称赞，但最终是反对的。因为，巴黎公社只是发生在某个都市，或者充其量是在法国一国发生的事件。它必将失败，即使能得以长久地发展，最终也只能陷入与法国革命相同的恐怖政治。后来的俄国革命证实了这一点。

巴黎公社以后，“世界同时革命”一直得到人们的倡导，但也不过是口号而已。社会主义革命只有作为世界同时革命才有其实现的可能，马克思的这一观点并没有得到人们认真的思考。世界同时革命这个神话式的理想蓝图，至今依然存在。例如，民众的全球范围内的反叛这一想象就是一个例子。此种想象会以什么结果告终是十分清楚的。不过，我想强调的并非放弃世界同时革命这一观念，而是要以另外的方式来对此加以思考。因为，除此之外则无法扬弃资本—民族—国家。

如前所述，2001年之后的事态发展迫使我不得不重新思考针对全球资本和国家的抵抗运动，其所隐含的问题。那时候，我重新对康德和黑格尔做了思考。意味深长的是，伊拉克战争使通常在专门哲学家之外很少关注的康德和黑格尔等古典哲学的问题，突然在当代政治语境下死而

复生。例如，美国的新殖民主义理论家便嘲笑法国和德国所支持的联合国为“康德主义的梦想”。那时，他们虽然没有直说，但实际上是站在“黑格尔”的观点上的。另一方面，反对美国发动战争的、以哈贝马斯为首的欧洲社会民主主义者们则抬出了康德。我对前者不用说了，对于后者亦不想表示支持。

在这个过程中，我进一步思考了康德，特别是其所提出的“永久和平”问题。日本国家在战后的宪法中曾宣誓放弃战争，但却出现了向伊拉克派兵这种划时代的事态，这是促使我思考的一个原因。日本的和平宪法，很清楚来源于康德的理念。不过，我的重读康德，不单单是为了“和平”，更是出于扬弃国家与资本的观点。为什么呢？因为康德所说的“永久和平”并不是仅仅指没有战争的和平，而是要谋求对国家间一切敌对性的抛弃，即国家本身的废弃。

我要做的不是从和平主义的角度，而是从扬弃国家和资本的角度出发来重读康德“各民族联盟”的构想。那时，我注意到康德对所谓的“世界同时革命”做过思考。他曾对卢梭式的市民革命表示支持，但预见到这在一国之内是无法实现的。因为，别国的干涉和侵略必定发生。为此，早在法国革命以前，康德就设想了“各民族联盟”。就是说，这并非为了防止战争，而是为了将市民革命视为“世界同时革命”来实现。

正如康德所担心的，在一个国家内发生的法国市民革命，立刻受到了来自周围绝对王权国家的干涉，来自外部的恐怖最终归结为内部的“恐怖”（政治）。另外，针对外部的革命保卫战，通过拿破仑而变成了征服欧洲的战争。正是在这个过程当中，康德出版了《永久和平论》（1795），而提倡建立各民族的联盟。为此，可以理解为这是一个和平主义式的设想。但康德所追求的并非没有战争的和平，而是扬弃国家和资本的市民革命在全世界的同时实现。其第一步即各民族的联盟。我这样思考的时候，康德和马克思便不期然地走到了一起。

康德认为，各民族联盟的实现并非出于人们的善意，而是因为战争，因此这将是不可抗拒地一定要实现的理想。实际上，他的设想经过两次世界大战而最终得以实现，即国际联盟以及联合国。当然，它们并不充分。但无庸质疑，超越资本—民族—国家的道路只能向这个方向前进。

----

(1)弗朗西斯·福山似乎从其师阿兰·弗罗姆那里学到了亚历山大·科耶夫的思想。不过，科耶夫与他们不同。对他而言，“历史的终结”这一观念没有一定的意义，而在历史上经历了巨大的变化。在历史的终结上，社会将如何变化呢？最初，科耶夫认为将变成“共产主义”。可是，后来科耶夫在美国式生活（动物性的）和日本式生活（假绅士的）中发现了历史的终结。参见亚历山大·科耶夫：《黑格尔导读》日文版，东京：国文社。

(2)关于康德的假象与超越论假象、整合性理念与建构性理念的区别，参见本书第三部第四章“联合主义”。

(3)恩斯特·布洛赫：《希望的原理》日文版第1卷第25页，东京：白水社。

(4)《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第39—40页，北京：人民出版社，1965。

绪论　交换样式论

1.马克思对黑格尔的批判

在当代发达资本主义国家，存在着资本—民族—国家这一三位一体的体系。其结构如下：首先，是资本主义式的市场经济。不过，若自由放任，结果则必将造成经济上的差距和阶级对立。对此，民族从志在共同性和平等性的观念出发，要求解决资本制所带来的各种矛盾。于是，国家将通过税收、再分配和各种规定的制定来解决这些矛盾。资本、民族和国家乃是彼此不同的东西，分别基于相异的原理，但在这里，它们以相互补充的方式接合在一起，并形成缺一不可、环环相扣的连环。

到目前为止，还没有人对这样的结构加以关注。不过，从某种意义上讲，可以说黑格尔《法哲学原理》曾试图把握过这个结构。然而，黑格尔视资本—民族—国家为终极的社会形态而未曾思考如何超越这个结构。为了超越资本—民族—国家，必须首先认识和发现它的结构，因此，我们需要从对黑格尔《法哲学原理》的彻底批判（斟酌）开始。

马克思在青年时期，以对黑格尔法哲学的批判为起点开始他的知识活动。那时，针对将民族—国家置于至高无上位置的黑格尔体系，他认为国家和民族乃是观念性的上层建筑，而市民社会（资本主义经济）才是更根本的基础。不仅如此，他还试图把这样的观点应用到世界史的全部过程。例如，马克思这样指出：

> 我所得到的、并且一经得到就用于指导我的研究工作的总的结果，可以简要地表述如下：人们在自己生活的社会生产中发生一定的、必然的、不以他们的意志为转移的关系，即同他们的物质生产力的一定发展阶段相适应的生产关系。这些生产关系的总和构成社会的经济结构，即有法律的和政治的上层建筑竖立其上并有一定的社会意识形式与之相适应的现实基础。物质生活的生产方式制约着整个社会生活、政治生活和精神生活的过程。不是人们的意识决定人们的存在，相反，是人们的社会存在决定人们的意识。……随着经济基础的变更，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。在考察这些变革时，必须时刻把下面两者区别开来：一种是生产的经济条件方面所发生的物质的、可以用自然科学的精确性指明的变革，一种是人们借以意识到这个冲突并力求把它克服的那些法律的、政治的、宗教的、艺术的和哲学的，简言之，意识形态的形式。……大体说来，亚细亚的、古代的、封建的和现代资产阶级的生产方式可以看作是社会经济形态演进的几个时代。资产阶级的生产关系是社会生产过程的最后一个对抗形式，这里所说的对抗，不是指个人的对抗，而是指从个人的社会生活条件中生长出来的对抗；但是，在资产阶级社会的胎胞里发展的生产力，同时又创造着解决这种对抗的物质条件。因此，人类社会的史前时期就以这种社会形态而告终。(1)

这样的观点，后来被恩格斯等马克思主义者称为历史唯物主义。这里的问题是，国家、民族被视为与艺术和哲学等相同的观念性的上层建筑。这意味着对视国家为能动主体的黑格尔的批判，而将国家单纯地当作被市民社会所规定的观念对象。由此，首先产生了这样的观点：如果改变经济结构则国家和民族将自动消灭。然而，忽视国家和民族之为能动的主体性，这一观点给马克思主义运动带来了各种挫折。即，一方面在马克思主义者之间导致了国家社会主义（斯大林主义），另一方面使与马克思主义相对抗的民族社会主义（法西斯主义）获得了胜利。换言之，克服资本主义的运动不仅没有取消国家和民族，反而以国家和民族得到无限的强化而告终。

这样的经验成了马克思主义者的巨大教训。由此，促使他们转而重视上层建筑的“相对独立性”。例如，由法兰克福学派所代表的马克思主义者，开始导入韦伯的社会学和弗洛伊德的精神分析等等。当然，他们并没有因此而放弃上层建筑被经济基础所规定的观念。可是，实际上经济基础没有得到应有的钻研，而只是搁置起来罢了。(2)另外，这种倾向还与强调文学、哲学等的自律性、文本解读之“不可确定性”的主张相关联，成为后现代主义的源泉之一。但是，这种对“上层建筑的相对独立性”的强调，实际上只是导致了下面这种思考：国家和民族是历史地形成的表象之产物，通过启蒙可以消除之。同时，也使人们看不到国家和民族正是由于植根于某种经济基础才具有其能动的主体性。

以往，在以资本制之前的社会为研究对象的学术方面就曾出现过对历史唯物主义的批判和怀疑。经济基础和政治的上层建筑这一马克思的观点，所依据和针对的是近代资本主义社会。因此，难以有效地适用于资本制以前的社会。例如，在原始社会（氏族共同体）本来不存在国家，而且也没有经济结构和政治结构的区别。正如马塞尔·莫斯指出的那样，这种社会是以互酬交换为特征，用“生产方式”的观念是无法说明的。坚持使用生产方式概念的人类学家马歇尔·萨林斯则想出“家户生产模式”这一概念，认为其特征在于低度生产（underproduction）。(3)不过，所谓的低度生产正是可以用互酬交换来说明的东西。剩余生产物并不积累起来，而是赠与他人，结果必然是最低限度的生产。

其次，是“亚细亚生产方式”。这种情况下，国家装置（军队、官僚、警察机构等）并非建立在经济的生产关系之上。皇帝、国王以及官僚阶层与被统治者的政治关系本身，乃是一种经济的关系。在此，不存

在经济结构与政治结构的区别。古典时代（希腊、罗马）也是一样。我们用奴隶制生产方式是无法说明古典时代所固有的、与亚细亚国家不同的政治体系的。因为，要确保市民的自由和平等，奴隶的存在正不可或缺。

如此观之，以经济基础 = 生产方式为前提，的确无法解释资本制以前的社会。不仅如此，就连资本制经济本身亦难以说明。资本制经济，其本身乃是有着“观念之上层建筑”，即基于货币和信用的巨大体系。马克思为了对此给出说明，在《资本论》中不是从生产方式而是从商品交换的角度开始其考察的。资本主义生产方式，即资本与劳动的关系乃是通过货币与商品的关系（交换样式）而组成的。因此，可以说提倡历史唯物主义的马克思主义者并没有认真阅读《资本论》，他们只是反复强调“生产方式”这一概念而已。

因此，我们应该放弃“生产方式” = 经济基础这一观点。但这完全不是要放弃一般意义上的“经济基础”。(4)我们只要放弃生产方式而从交换样式的角度出发，就可以的。如果说交换是一个经济性的概念，那么所有交换样式都是经济性的。就是说，如果在广义上理解“经济性”，说社会构成体是由“经济基础”所决定的，也无妨。例如，国家和民族分别产生于不同的交换样式（经济基础）。硬要将此与经济基础区别开来而视为观念之上层建筑，则是滑稽可笑的。国家和民族之所以是通过启蒙所无法消解掉的，因为它们植根于某种交换样式。当然，它们采取了某种观念形态的形式。这也可以用来说明以商品交换为根本的资本制经济。资本主义体系非但不是“物质的”，它就是一个构筑在信用之上的观念世界。因此，它总是隐含着“恐慌”（危机）。

2.交换样式的类型

说到交换，人们会立刻联想到商品交换。只要我们身处商品交换占统治地位的资本主义社会，这也是理所当然的。但是，还存在着与此类型不同的交换。第一，赠与—回馈的互酬类型。人类学家马塞尔·莫斯曾在原始社会的食物、财产、女人、土地、服务、劳动、礼仪等各种赠与和被赠与的互酬体系中，发现社会构成体得以形成的原理。这不限于原始社会，而是一般地存在于各种类型的共同体之中。不过严密地讲，这种交换样式A并非共同体内部的原理。

马克思再三强调，商品交换（交换样式C）始于共同体与共同体之

间。“商品交换在共同体的尽头，在它们与别的共同体或其他成员接触的地方开始的。”(5)这里，看上去仿佛是个人在交换，而实际上乃是作为家庭、部族之代表的个人在交换。马克思强调这一点目的在于批判亚当·斯密的交换起源于个人之间的观点，认为这不过是把现在的市场经济投影到了过去而已。但是，我们同时也应该注意到其他类型的交换也是在共同体与共同体之间发生的。就是说，互酬也是在共同体之间发生的。

从这个意义上讲，需要将互酬与世代内部的汇聚（再分配）区分开来。例如，由几世代构成的狩猎采集民的群体中，猎物都将汇聚起来并平等地加以再分配。但是，这种汇聚—再分配只是存在于世代或几个世代构成的群体内部的原理。与此相反，互酬则是在世代、群体与另外的世代和群体（band）之间形成经常性友好关系的时候，才得以进行的。就是说，通过互酬超越世代之上的集团得以形成。因此，互酬与其说是共同体的原理，不如说是重叠地形成更大的共同体的原理。

其次，交换样式B亦产生于共同体之间。它始于一个共同体对另一个共同体的掠夺。掠夺本身并非交换。那么，掠夺是怎样变成交换样式的呢？如果要实现长期的掠夺，支配性共同体一方不能只是掠夺，还要向对方有所给予。就是说，支配性共同体一方要保护被支配共同体免受其他共同体的侵略，通过灌溉等公共事业来加以培育。这便是国家的原型。马克斯·韦伯说，国家的本质在于暴力的垄断。不过，其意思并非说国家只是单纯的基于暴力。国家乃通过禁止国家以外的暴力，而使服从者免受暴力的威胁。对于被支配者来说，当服从意味着可以得到安全和稳定的那样一种交换，此时国家才得以成立。这就是交换样式B。

这里，还要略做补充。经济人类学家卡尔·波兰尼指出，作为人类一般经济的主要统合形态，除了互酬和商品交换之外，还有“再分配”。(6)他认为从原始社会到当代的福利国家，再分配是一以贯之地存在着的。然而，原始社会的再分配与通过国家实现的再分配，其性质是不同的。比如，在首长制社会，仿佛首长在课税似的。但是，这终归是一种依靠互酬式强制而实现的汇聚。首长并非拥有绝对的权力。而在国家，掠夺是先行于再分配的。正是为了持续的掠夺，才实行再分配。由国家所实施的再分配在历史上采用了推行灌溉、社会福利和维持治安等公共政策的形式。结果，看上去国家似乎是“公共的”权力一般。然而，国家并非作为部族社会首长制的延长而诞生的。它原本基于掠夺—再分配这一交换样式B。像波兰尼那样，把再分配视为所有社会一致相同的东西，那

是因为忽视了国家所固有的维度。(7)

接下来是第三种交换样式C：商品交换乃根据相互的协议。当交换样式A和B，即通过赠与加以约束或依靠暴力实行抢夺而不得的时候，才出现了交换样式C。就是说，商品交换只有相互承认对方为自由的存在时，才得以成立。因此，当商品交换发达时，将使个人摆脱基于赠与原理的暂时性共同体的束缚而获得独立。城市，就是由这样一些作为个人自发组成的联合体而形成的东西。当然，城市本身作为派生的共同体也会束缚它的成员，但终究与暂时性共同体性质不同。

有关商品交换，关键是它虽以相互的自由为前提，但并非意味着相互的平等。说到商品交换，仿佛只是生产物或服务被直接交换似的，其实乃是作为货币和商品之间的交换而实施的。这种情况下，货币和商品以及它们的所有者的立场是不同的。正如马克思所说的那样，货币具有“可以交换一切的抵押权”。持有货币者不用诉诸暴力的强制，就可以获得他人的生产物或使他人劳动。因此，货币持有者和商品所有者，或者债权者和债务人，两者是不平等的。货币持有者通过商品交换来积蓄货币。这便是作为货币自我增殖运动的、资本的活动。资本的积累不是通过物理性地强制他人，而是通过基于协议的交换来实现的。它依靠不同价值体系间的交换得到差额（剩余价值），成为可能。当然，这不能不带来贫富的差距。这样，商品交换的样式C会带来与交换样式B所造成的“身份”关系不同种类的“阶级”关系——它们常常相互结合在一起。

综合上述交换样式，这里还要阐述一下交换样式D。这不仅是要否定交换样式B所造就的国家，还要超越交换样式C中所产生的阶级分裂，亦即在更高层次上对交换样式A的恢复。这是一种自由的同时又是相互的交换样式。它并非如前三种交换样式那样的实在之物，而是被交换样式B和C所压抑的互酬性之契机在想象上的恢复。因此，这种交换样式最初作为宗教性的运动而出现。

关于交换样式的区别，还要补充一点。卡尔·施米特试图找到相对独立于其他领域的“政治的”固有领域，他这样讲道：“我们可以设想在道德的领域，终极的区别在于善和恶，在审美的领域则为美和丑，在经济上是利和害，如合算与否。”(8)与此同时，政治的东西其固有的终极区别是敌与友的区别。然而在我看来，这些区别属于交换样式B所固有的东西。因此，我们必须说固有于“政治”的领域，来自广义的经济基础。(9)

顺便一提，道德的东西所固有的领域也存在于交换样式中。一般来说，人们认为道德的领域有别于经济的领域。但是，它并非与交换样式无缘。例如，尼采说罪的意识来自于负债感。这显示了道德的、宗教性的东西与一定的交换样式深有关联。因此，不是从生产方式而是把经济基础视为交换样式来看的话，道德性就可以从经济基础的角度得到说明。

以交换样式A（互酬）为例。在氏族社会中，这是占统治地位的交换样式。在这里，财富和权力是无法垄断的。到了国家社会即阶级社会，这个契机变成从属性的，交换样式B成为占统治地位的。进而，交换样式C也在发展。交换样式C成为占统治地位的，则是资本制社会。不过，在这个过程中，交换样式A遭到了压抑，但并没有消灭。相反，用弗洛伊德的话来说，即作为“被压抑物的回归”而得到恢复。这就是交换样式D。交换样式D乃是交换样式A在更高层次上的恢复。

交换样式D，首先在古代帝国的阶段以超越交换样式B和C的东西而出现。同时，它也是作为超越了支撑古代帝国体制之传统共同体束缚的东西。因此，交换样式D并非对交换样式A的简单恢复，而是在不断否定之的同时，于更高维度上的恢复。在基督教或者佛教等普世宗教的创始期，清晰地显示了交换样式D的存在，即共产主义式的集团。那以后，社会主义性质的运动一直采取了宗教式的形态。

19世界后期以来，社会主义运动不再具有宗教的色彩。但关键之处在于，社会主义根本上乃是在更高维度上对交换样式A的恢复。例如，汉娜·阿伦特指出，协会共产主义（苏联），并非源自革命的传统和理论的结果，而是不知何时何地“完全是自发地、仿佛以往不曾有过的东西突然出现的”(10)。这正显示出自发性的协会共产主义乃是在更高维度上对交换样式A的恢复。

我们可以用社会主义、共产主义、无政府主义、协会共产主义、联合主义等等名称，来称谓交换样式D以及源自于此的社会构成体。不过，由于这些概念中包含着各自的历史意义，因此怎么称呼都会招来误解和混乱。因此，我将此简单地称之为X。关键不在于语词，而在于了解它处于怎样的位相上。

概括起来，可以大致分为互酬、掠夺与再分配、商品交换，以及X四种。可以用图1的矩阵来表示。横向坐标轴上标示不平等／平等，纵

向坐标轴上标示束缚/自由，由这样的区别而构成矩阵。

图1　交换样式

B 掠夺与再分配 （支配与保护）	A 互酬 （赠与与馈礼）
C 商品交换 （货币与商品）	D　X

进而，图2则显示的是这些交换样式历史上的派生形态，分别确定为资本、民族、国家，以及X。

图2　近代社会共同体

B 国家	A 民族
C 资本	D　X

其次的关键点在于，实际的社会构成体乃是作为这些交换样式的复合而存在的。需要预先交代的是，历史上的社会构成体包含了所有这些交换样式。只是由于以其中的一个为主而显出差异。氏族社会中互酬性的交换样式A是其主旋律，但并不意味着交换样式B和C就不存在。例如，战争和交易始终存在。不过，B和C的契机由于受到了互酬原理的抑制，因而未能向以B为主旋律的社会即国家社会转化。另一方面，在以B为主旋律的社会，交换样式A依然存在，如农民共同体。而且，交换样式C也在发展，如都市。但是，在资本制以前的社会构成体中，这些因素受到国家自上而下的管理和统合。交换样式B为主旋律，指的就是这样的情况。

接下来，交换样式C为主旋律的社会构成体，不用说乃是资本制社会。在马克思看来，资本制社会构成体乃是由“资本制生产”这种方式所规定的社会。那么，赋予资本制生产以特征的是什么呢？这并不在于分

工与协作或者机械的使用等“生产方式”。因为，这些东西在奴隶制社会也是可能做到的。另外，资本制生产也不能被一般商品生产所规定。因为，奴隶制和农奴制也是商品生产，所以才得以发展的。资本制生产与奴隶制和农奴制的不同，在于依靠“劳动力商品”进行商品生产。在奴隶制社会里人成为商品，因此人并非被商品化，如果不是在人的“劳动力”被商品化的社会，资本制生产则不可能存在。而且，这包括土地的商品化，倘若商品交换没有渗透到整个社会，便无以产生资本制。故而，并非从生产方式，而是从交换样式的角度来观察，才能理解“资本制生产”。

在资本制社会，商品交换乃是占统治地位的交换样式。不过，并非因此其他交换样式及由此派生出来的东西就消灭了。其他要素遭到变形而继续存在，国家作为近代国家，共同体作为民族，如此而已。就是说，资本制以前的社会构成体随着商品交换成为主旋律而变形为资本—民族—国家的结合体。只有这样来思考，我们才能以唯物主义来重新观察黑格尔在《法哲学原理》中所提到的三位一体式的那个体系，进而思考如何扬弃这个体系的方法。

马克思主义者把国家和民族视为意识形态之上层建筑。但是，国家和民族具有无法还原到资本主义经济结构的独立性，其原因不在于它们是“具有相对独立性的意识形态之上层建筑”。因为，国家和民族分别植根于不同的经济基础即不同的交换样式。马克思要阐明的，只是由商品交换样式所形成的世界。这便是《资本论》。至于由其他交换样式构成的世界，即国家和民族，马克思乃是将其打上引号暂时予以搁置。在这里，我所要做的是，在考察不同的交换样式分别构成的世界的同时，观察其作为复杂的结合而存在着的社会构成体之历史变迁，进而，找到如何扬弃之的可能性。

3.权力类型

现在，就由各种交换样式产生的各种权力（power）做些思考。所谓权力，乃是通过一定的共同规范而使他人服从于自己的意志的力量。首先，共同规范大致有三种类型。第一，共同体的法。这也可以称之为成规。它几乎没有被成文化，也没有罚则。但是，如果触犯了这一成规，则将遭到全村绝交或者被放逐的处罚，因此，很少有触犯此成规的情况发生。第二，国家的法。这也可以称之为共同体之间或者包括多个共同体的社会中的法。在共同体的成规已然不再通用的空间中，国家的

法将作为共同规范而登场。第三，国际法。即国家之间的法，也是在国法不再有效的空间中的共同规范。

权力类型也因共同规范的不同而有别。关键是，并非这样的共同规范导致权力的产生。相反，这样的共同规范若没有一定的权力存在将无法发挥作用。一般认为，权力依靠的是暴力。不过，这种思考只适用于有关国家的共同规范（法）。例如，在成规起作用的共同体内部，共同规范的起动并不需要暴力。因为，暴力将产生性质不同的强制力。我们就把共同体中的权力称为基于赠与的权力吧。马塞尔·莫斯关于夸富宴(11)的习俗，这样写道：

> 这种疯狂的赠与和消费的动机，或者如此愚蠢的财富之损失与破坏，在potlatch的集团之间决非是没有利害关系的。酋长与下属、下属与其跟班之间，通过礼物的馈赠而建立起身份阶层制。给予将显示其给予者的优越性——更伟大、更崇高的主人地位。而得到馈赠却不回礼或者不回馈超出馈赠的回礼，则意味着成为从属、家臣和使役，处于更渺小、更低下的地位。(12)

赠与，意味着对被赠与一方的支配。因为，如果不回馈则落入从属的地位。在此，暴力并没有发挥作用。毋宁说，表面上仿佛是无偿而充满善意的。然而，这比暴力性的强制更有强制他人的力量。莫斯认为，在此“被交换的当中，……有馈赠在流通，并存在着使接受并回礼的某种力量。”依据新西兰原住民毛利族的做法，我们称这种力量为hau。关于这一点，后面还要涉及。这里，关键是互酬交换伴随着某种权力。

例如，在这种夸富宴上，被赠与一方试图以超过赠与的数量回礼来压倒对方。这并非战争，但在压倒对方的动机上却与战争相似。另外，还有看上去并非如此的赠与。比如，作为共同体的一员，可以说从出生起就接受了来自共同体的馈赠。每个成员则背负着偿还这种馈赠的义务。共同体对每个成员的约束力，正是这样的互酬性的力量。因此，如果在共同体中某成员违反了规范（成规），是不需要对此加以特别处罚的。只要向共同体的全体成员们宣布他打破了成规，那他就完蛋了。被共同体所抛弃，便意味着没有了活路。

第二，在共同体之外，或者多个共同体存在的情况下，单个共同体的成规便不再发挥作用。故需要建立超越单个共同体的共同规范（法）。然而，要使这样的法发挥作用，则需要强制性的力量，即实力（暴力）。韦伯说，国家权力基于对暴力的垄断。但是，单纯的暴力无以成为强制实行共同规范的力量。实际上，某个国家持其暴力统治其他

国家，在这种情况下国家才得以成立。然而，为将这种统治变为长久而非暂时的权力，统治者或支配共同体本身也要遵从超越共同体的共同规范。只有在这种情况下，国家才得以存在。就是说，虽然国家权力以暴力为根据，但总是通过法的形式展现。

正如强制推行共同体之成规的力量植根于互酬交换那样，强制实施国家之法的力量也植根于某种交换样式。最早发现这一点的是霍布斯。他在国家的根底里看到了“因恐惧达成的契约”。由此，也就是“一方获得生命，另一方获得金钱或劳动的契约”。这意味着，国家权力不只基于暴力性的强制，反而是因为（自发性的）同意而成立的。如果是单纯的暴力性强制则无法维持长久。因而，关键在于国家权力植根于某种交换样式。

第三，国家间的法，即国法不在通用的空间里其共同规范如何存在的问题。霍布斯说，国家之间是一种“自然状态”，没有超越于此的法。但实际上，国家间的交易一直在进行。而且，存在着由此种交易的现实而产生的法。这就是所谓的“自然法”。自然法并非单纯的观念，任何国家只要它需要交易，就无法否定这种法。支撑自然法的不是共同体或国家，而是从商品交换中产生的力量。具体而言，就是货币的力量。

正如马克思所强调的那样，商品交换发生在共同体与共同体之间。在此确立起来的，是依据一般等价物（货币）的交换。这是“商品世界的共同作业”（马克思）的结果。我们也可以称其为商品之间的社会契约。对此，国家并不加以干预。而实际上，若没有国家和法，商品交换则无以成立，即契约将无法履行。但是，国家并不能获得如货币那样的力量。货币虽然由国家所铸造，但使之通用的并非源自国家之力，而是基于在商品的世界中所形成的力量。国家或帝国（区域国家）承担的只是保证货币的金属量而已。另一方面，货币的力量甚至可以伸展到超出帝国的范围。

商品交换是基于自由协议的交换。这一点，与共同体和国家不同。而由此产生出与国家和共同体相异的统治。货币的力量在于货币（所有者）对商品亦拥有权利。货币具有无论何时何地都可以与任何商品交换的“抵押权”。因此，与商品不同，货币是可以积累的。财富的积累并非生产物的储备，而是始于作为货币的积累。另一方面，商品如果不能与货币交换，在许多情况下它甚至就无法成为商品。就是说，它只能被废弃掉。由于商品不知道能否被交换，故货币持有者占有压倒的优势。在

此，存在着积累货币的欲望及其运动，即资本产生的理由。基于货币的力量，与基于赠与和暴力的力量不同。它可以不在物理上、心理上强制他者，而是通过相互协议的交换来役使他者。在这一点上，让奴隶劳动与以工资使劳动者做工，两者是不同的。不过，这种货币的力量也造成了与基于暴力的阶级（身份）统治类型不同的阶级统治。

以上分析表明，无论哪种交换样式都会产生固有的权力，而且对应于交换样式的差异其权力类型也分别不同。正如社会构成体作为三种类型的交换样式的结合而存在着那样，以上三种类型的权力在任何社会构成体中都是相互结合在一起的。最后，还要在上述三种类型的权力之外，追加第四种即对应着交换样式D的权力。在我看来，这种权力最早出现于普世宗教的阶段，而作为“神之力”存在着。交换样式A、B、C以及由此派生的力量将固执地存在下去。人们无法抵抗。因而，超越这些交换样式之上的交换样式D，与其说是人类的愿望或自由意志，还不如说是作为超越其上的至上命令而显现出来的。

4.交往概念

当我强调从“交换样式”而非“生产方式”的角度来重新观察历史的时候，很明显这与马克思主义的一般观点不同。但也未必与马克思的观点相异，我是在广义上来思考“交换”的。实际上，马克思在青年时期也同样在广义上使用过“交往”这个概念。例如，在《德意志意识形态》中，交往一词是这样使用的，请看下列来自四个段落的引用：

> 货币使任何交往形式和交往本身成为对个人来说是某种偶然的东西。因此，货币就是产生下述现象的根源：迄今为止的一切交往都是一定条件下的个人的交往，而不是单纯的个人的交往。(13)
>
> 分工的进一步扩大表现为商业和生产的分离，表现为特殊的商人阶级的形成。(14)
>
> 在过去一切历史阶段上受生产力所制约，同时也制约生产力的交往形式，就是市民社会。这个社会（从前面已经可以这样判定）是以简单的家庭和复杂的家庭，即所谓部落生活作为自己的前提和基础的。关于市民社会的比较详尽的定义已经包括在前面的叙述中了。(15)
>
> 对野蛮的征服者民族说来，正如以上所指明的，战争本身还是一种经常的交往形式。(16)

上述例子表明，交往这一概念包括家庭和部族那种共同体内部的、进而共同体与共同体之间的交易，甚至战争。这与在广义上对交换的思考是一样的。而这个时期，马克思则是在狭义上使用生产方式这个概念的。可以说，此时他是将后来称之为生产方式的东西叫做交往形式的。

最初提倡交往这个概念的是莫泽斯·赫斯。他是一位比马克思年长一些的黑格尔派（黑格尔左派）哲学家，最早把费尔巴哈的宗教批判（自我异化）转而扩大到对国家和资本的批判上。在《论货币的本质》一书中，他提出“交往”这个概念，由此来思考人与自然、人与人的关系。首先，赫斯讲到“生命乃是生产性的生命活动的交换”。

人们的交往乃是人类活动的场，在此每个个人可以实现自己的生命和能力，使之参与活动。他们的活动越旺盛其生产力就越能得到提高，而交往若受到限制，他们的生产力也将受到限制。他们的生命的媒介物，即个体诸能力如果没有得到交换，每个个体将无以生存。人类的交往并非他们的本质的偶然派生物，交往就是人类的现实性本质……(17)

在赫斯看来，人与自然的关系便是交往。具体而言，这就是Stoff-wechsel，即物质代谢。德语的代谢（Wechsel）意味着交换，故人与自然的关系便是交往或者交换的关系。当我们思考马克思的“自然史”视角的时候，这一点很重要。而后面要讲到人与自然的关系时，也同样重要。

其次，赫斯指出这种人与自然的关系必须通过一定的人与人的关系来实现。这亦是一种交往。赫斯举例，在这种情况下作为交往形式的，有“掠夺与奴隶制”及“商品交易”。(18)他认为，商品交易这一形式扩展开来的话，将被奴隶制（即通过暴力夺取人的生产物，或者使人劳动）所取代，最终归结为以另外的方式，即依靠货币来实行。因为，持有货币可以强制他人。在这里，每个人的各种能力以货币的形式被异化。而且，人们的分工与协作将背离他们的意志，在资本之下被组织起来。

赫斯认为，真正共同性的交往形式只有在资本主义经济终结之后才能实现。就是说，人们已是在资本制生产中于资本之下进行协作了，故只有废弃这种作为自我异化的资本，以自己的意志来管理共同生产，“有机的共同社会”才能实现。这乃是蒲鲁东提倡的“联合”或合作社式生产的另一种说法。某种意义上讲，马克思亦终生坚持了这样的思考。

马克思在《经济学哲学手稿》（1844）的阶段，很明显受到了赫斯“交往”论的影响，而如上面引用的那样，在《德意志意识形态》中也继承了这样的观点。可是到了后来，随着经济学研究的深入，马克思开始只在通常的意义上来使用“交往”这一词语了。这大概与他在《资本论》中开始专心研究下面的问题有关：交往的一种形式即共同体与共同体之间产生的交易（商品交换）因扩大而形成的资本制经济。恐怕与此有关，马克思将对于国家、共同体和民族等领域的考察置于次要的位置

上了。然而，我们与其费时去批评马克思，不如像他在《资本论》中做的那样去钻研有关国家和民族的问题。

马克思从商品交换这种基本的交换样式入手，试图阐明复杂的资本主义经济体系的总体。由货币和信用而编织起来的资本主义经济体系，不仅不是物质的经济基础，相反正是靠信用而存在的宗教性的世界。这并非单靠“资本主义生产方式”等就能说明的东西。同样，国家和民族亦如此。表面上看，它们仿佛是意识形态或者观念性的存在，而实际上与资本制体系一样，植根于基础性的交换样式。即，国家基于交换样式B，而民族基于交换样式A。它们不是单纯的意识形态和表象。近代资本制经济、国家、民族，乃是通过其基础性的交换样式的接合与变形而历史地形成的。

5.人与自然的“交换”

为了综合地考察国家、民族和资本，有必要依据广义的交换即交往这一概念来加以重新思考。而且，代替生产一词而采用交往这一概念，在今日有特别重要的意义。如前所述，马克思执著于“生产”这一概念，是因为他青年时期开始便持有从更为根本的与自然的关系中来观察人类的视角。仿照赫斯的做法，他将此作为“物质代谢”，换言之，作为“交换”来观察的。这为什么重要呢？例如，生产某物也就是使某种素材变形，但同时也会产生出不需要的废弃物以及废弃的热能。从物质代谢的角度观之，这种废弃物必须再处理。比如，地下的微生物可以处理废弃物并使之再利用，这乃是自然界的生物系统。

从更根本的方面讲，地球环境通过大气循环和水循环而最终将熵作为废弃的热能弃于宇宙之外，其循环性的体系才得以成立。如果妨碍这种循环，废物或熵将积蓄下来。人与自然的“物质代谢”，作为地球整体“物质代谢”的一环而存在。从这样的自然循环获得资源，将废物返回自然的循环当中，人类的生活才能得以维持。(19)在资本制工业生产出现之前，依靠人的生产没有给生物系统造成决定性的破坏。人类所产出的废弃物通过自然而得到处理。这就是人类与自然的物质性交换（代谢）。

可是，人们一般在考虑“生产”时，往往忽视了废弃物，(20)而只是片面地肯定其创造性。可以说，黑格尔那样的哲学家所讲的生产，就是这种东西。将黑格尔的思考称为观念论而加以攻击的马克思主义者，实际

上并没有以唯物主义来看待生产。就是说，他们没有考虑到生产将伴随着废弃物及废弃的热能。因此，他们只是一味地对生产加以肯定，而强调罪恶只在于人对人的榨取或者阶级统治。(21)

结果，马克思主义者对生产力或科学技术的进步往往是加以天真的肯定。所以说，环境保护活动家对马克思主义者的批判，并没有错。但是，马克思并非如此的。在《资本论》中，他曾指出资本主义式的农业“破坏着人和土地之间的物质变换，也就是使人以衣食形式消费掉的土地组成部分不能回到土地，从而破坏土地持久肥力的永恒的自然条件。”(22)其论据，马克思是从化学肥料型农业的创始者同时又是其批判者而首倡循环型农业的德国化学家李比希那里得来的。

资本主义农业的任何进步，都不仅是掠夺劳动者的技巧的进步，而且是掠夺土地的技巧的进步，在一定时期内提高土地肥力的任何进步，同时也是破坏土地肥力持久源泉的进步。一个国家，例如北美合众国，越是以大工业作为自己发展的起点，这个破坏过程就越迅速。因此，资本主义生产发展了社会生产过程的技术和结合，只是由于它同时破坏了一切财富的源泉——土地和工人。(23)

马克思在此批判了产业资本不仅榨取劳动者，而且榨取＝开发自然（exploit），由此破坏了“土地和人”这一自然关系。他进而指出合理的农业无法和资本主义体制共存，需要通过小农自己的手或联合起来的劳动者所建立的规则。(24)这种设想，不仅有别于资本主义大农场，而且也与国营大集团农场不同。马克思强调，农业经营应该是小农们的association（联合）。

从以上这一点来看，马克思《哥达纲领批判》（1875）的论点就会更清楚了。“哥达纲领”是德国社会主义劳动党结成之际，根据马克思派和拉萨尔派的协议而通过的党的纲领。马克思看到之后，暗中对其进行了激烈的批判。其问题之一在于源自拉萨尔的“劳动是一切财富和一切文化的源泉”这一观点。马克思说：“自然界和劳动一样也是使用价值（而物质财富本来就是由使用价值构成的！）的源泉，劳动本身不过是一种自然力的表现，即人的劳动力的表现。”(25)将“人的劳动”视为至高无上，这是产业资本主义的思考。在此，马克思批判了以工业为中心的观点（不仅拉萨尔，包括当时一般的马克思派也持有这种想法）。其中，贯穿着早期以来从物质代谢角度观察人与自然的“自然史”视角。第二，马克思对靠国家来培植生产者合作社的拉萨尔一派的设想持否定态度。在马克思看来，关键的课题不是依靠国家来培育合作社，而是通过合作社的发展来消解国家。而现实中，乃是掌握了权力的马克思主义者通过

国家组织起生产者合作社。集体农场或人民公社，便是如此。

这种“物质代谢”的意义得到广泛的认知，是从化石材料特别是石油为人们所利用而开始的。因为，这已经不再仅仅是农业或者土地上的问题了。石油，既是能源，也作为洗涤剂、肥料以及其他化学制品的原料得到广泛利用。故而，由此产生的工业废弃物带来了全球性的环境问题。如前所述，地球环境是一种热能机关。它通过大气循环和水循环最终将熵作为废弃的热能抛到宇宙之外，由此循环系统得以确立。如果这种循环遭到妨碍，气象变动或者沙漠化以及其他环境危机就难以避免。最终，地球环境将因为熵的累积而导致“热死”。

这种状态，是人类对自然掠夺所导致的。但若将此单纯视为“人与自然”的关系，换言之，即科技与文明的问题来看待，那则是一种欺骗。因为，它隐蔽了存在于人与自然交换关系背后的人与人的交换关系。实际上，世界史中最早的环境危机发生在美索布达米亚的农耕灌溉，最终导致了沙漠化。同样的情况也发生于印度河文明和黄河文明。此乃掠夺人的组织（国家）同时也是掠夺自然（土壤）的组织之最初范例。而到了产业资本主义社会，则在全球规模上发生了这种掠夺。总之，如果对人与人的交换关系乃至其所带来的资本—民族—国家的问题视而不见，就无法从根本上应对环境问题。

6.社会构成体的历史

我曾表明，要从交换样式的角度重新思考社会构成体的历史。其起点乃是马克思在“资本制生产之前的诸形态”所示社会构成体的历史各阶段，即原始氏族的生产方式、亚细亚生产方式、古代农奴制、日耳曼封建制、资本制生产方式。我认为，如果追加一些限制条件，这种分类今天依然有效。(26)

第一个附加条件，排除地理性的特定。例如，亚细亚社会构成体并非限定于狭义的“亚洲”，我们在俄国或美洲（印加、马雅、阿兹台克等）以及非洲（加纳、马里等）也可以见到。封建制也非仅仅限于日耳曼，在日本同样可以发现这样的构成体。因此，排除地理上的限定，这对从结构论上观察社会构成体，是必要的。

第二个附加条件，是不要把这些视为历史上连续发生和发展的序列。本来，马克思所说的历史阶段，来自以唯物主义对黑格尔“历史哲

学”的转换。黑格尔把世界史视为自由得以普遍实现的过程。即，从非洲，经由亚洲（中国、印度、埃及、波斯），再经过希腊和罗马乃至日耳曼社会，最后达到近代欧洲。这是从没有自由的状态到一人获得自由和少数人获得自由的状态，进而发展到众人自由的状态。作为一种观念性的把握，马克思试图从生产方式即谁占有生产手段的角度重新观察世界史。这样，就发现了原始共同体生产方式、王者拥有一切的亚细亚生产方式，进而希腊、罗马的奴隶制和日耳曼的封建制这样一种顺序。我们可以用表1将马克思通过生产方式看到的历史阶段定式化。

表1

政治上层建筑	经济基础（生产方式）
无国家	氏族社会
亚细亚国家	王者——一般隶属民（农业共同体）
古代国家	公民—奴隶
封建性国家	领主—农奴
近代国家	资本—无产者

马克思认为，亚细亚农业共同体是产生于氏族共同体的最初形态，并成为亚细亚国家的经济基础。不过，亚细亚农业共同体并非作为氏族社会的连续发展而产生的。它是由亚细亚式的国家形成的。例如，推行大面积农业灌溉的是国家，在国家之下农业共同体得以组成。这看上去仿佛源自氏族社会的连续性发展，其实不然。毋宁说，希腊或日耳曼社会中，更保留着源自氏族社会的连续性。

把亚细亚国家看做人类社会的早期阶段是错误的。因为，具备官僚制和常备军的亚细亚式国家也曾出现于美索布达米亚的苏马连（Sumer）和埃及，它们显示出后来甚至近代的各地国家为此长期奋斗才具备的完备程度。这样的集权国家经过与多数城邦国家的抗争而最终得以形成。另一方面，在希腊城邦国家并未获得统合而原封不动地保留

下来。这并不是因为希腊在文明上的进步，相反是因为氏族社会以来的互酬性原理多有遗留，它乃是给希腊带来民主主义的一个原因。

以上问题，若局限于“生产方式”的视角将难以得到说明。例如，从生产方式的视角观之，不可能发现希腊和罗马在历史阶段上特别的划时代意义。用奴隶制生产方式来说明希腊的民主主义和与此结合在一起的各种文明，这将是很奇怪的。希腊的奴隶制，只是在确保城邦国家的民主主义即市民的自由与平等上，才是必要的。因此，我们应该思考后者是如何形成的。为此，“交换样式”的视角不可或缺。

总之，关键是氏族社会构成体、亚细亚社会构成体、古代社会构成体、日耳曼式社会构成体并非作为历史的阶段连续地产生，而是以同时相互关联的形态存在着的。由于无论哪个社会构成体都是相互关联地存在于世界，故而单独抽取某一个来是做不到的。有关这一点，我将遵从沃勒斯坦和克里斯托弗·蔡斯－邓恩（ChristopherChase-Dunn）的“世界体系”观点(27)，把不存在国家的世界称为微型体系、由单一国家管理的状态为世界—帝国、政治上未能统合的多数国家竞争的状态为世界—经济，而加以区别。如果从交换样式的角度来看这些区别，情况便是下面这个样子。

微型体系，即国家之前的世界体系基于互酬原理。其次，世界—帝国是交换样式B占统治地位的世界体系，世界—经济则是交换样式C占统治地位那样的世界体系。不过，需要强调的是，不能以规模的大小来区别这些世界。例如，基于互酬原理的世界体系一般来说比较小，但若看易洛魁（Iroquis）印第安人的部族联合，便知道这也可以成为空间上规模巨大的东西，并可以用来解释蒙古游牧民族得以构筑起巨大帝国的秘密。一般意义上，这是亚细亚专制君主，同时又是作为支配共同体而依据部族间的互酬性的联合。与此相比，包括罗马帝国在内的其他世界—帝国才是普通的。

接下来，马克思所谓亚细亚社会构成体，乃是一个共同体压制其他共同体并使之赋役、纳贡的体制。即，交换样式B占统治地位的体制。当然，交换样式B占优势的体制也包含封建制和奴隶制而多种多样。它们的不同在于统治者共同体之间是否还残留着互酬性的原理。如果有所残留，那么建立集权性的体制就很困难。为了确立集权性体制，存在于统治阶级之间的互酬性就必须消除掉。这样，中央集权和官僚制才有组织起来的可能。

但是，这并不意味着亚细亚社会构成体中就不存在其他的交换样式。例如，亚细亚国家之下的农业共同体除了强制纳贡和赋役外，其内部则是自治的，并基于互酬性的经济。就是说，交换样式A依然强有力地保存着。不过，这样的农业共同体主要是因国家所主导的灌溉和征服等而创建起来，并从属于国家（王权）。另一方面，亚细亚社会构成体里还存在着交换样式C，即交易和都市。都市常常发展到十分庞大的程度，但始终处于集权性的国家管理之下。从这一意义上讲，亚细亚社会共同体中尽管存在着交换样式A和C，但交换样式B是占支配地位的。

再次，马克思所说的古代或日耳曼社会构成体，它们分别基于奴隶制和封建制。就是说，它们也以交换样式B为主要原理。因此，萨米尔·阿明视封建制为朝贡制国家的一个变种。的确，在这一点上希腊、罗马社会构成体和日尔曼社会构成体与亚细亚社会构成体相同，但在别的方面却大不一样。这只要观察统治者共同体之间在多大程度上还残留着互酬原理A，就会清楚的。在希腊、罗马那里，集权性的官僚制遭到了否定。因此，未能建立起统一支配多个共同体和国家的集权体制。正如亚历山德洛斯（Alexandros）三世（亚历山大大王）那样，他们成为世界—帝国是由于继承了亚细亚世界—帝国的原型。进而，在日耳曼那里，只是形式上存在着世界—帝国，实际上持续不断的是封建诸侯的争斗状态。在此，因为不存在管理交易的强有力政治中心，所以市场或都市就有了自身的独立性。为此，其世界—经济得以发达。

沃勒斯坦认为，世界—经济出现于16世纪的欧洲。但是，世界—帝国和世界—经济未必是相继发生的发展阶段。正如布罗代尔所注意到的那样，世界—经济早在这之前就存在了，例如古代社会里。(28)在那里，有不靠国家来管理的交易和市场存在。这是与亚细亚的世界—帝国根本不同之处。不过虽说如此，这种世界—经济也并非单独存在着。它不断得到世界—帝国的恩惠而处于军事政治上被笼罩的“半边缘”位置。

以西亚为例，美索布达米亚、埃及社会作为庞大的世界—帝国而发展起来的时候，其周边的部族共同体因此遭到破坏，或者被吸收掉。其中，希腊诸城邦和罗马则作为都市国家得到发展。它们受到西亚的文明如文字、武器、宗教等的影响，但却没有接受集权政治体系，而是恢复了氏族社会以来的直接民主主义。不过，针对中心区而得以做出这样有选择的应对，是因为处于适当的游离于中心的位置上。威特福格尔（Wittfogel）称这样的地域为“半边缘”。如果离边缘太近的话，就可能

被专制国家所统治或者被吸收掉，太远的话则将停留在与国家和文明无缘的状态。

假设希腊和罗马成立于东方帝国的边缘，那么所谓封建制（封建社会构成体）则可以说形成于处在罗马帝国半边缘的日耳曼部族社会。更严谨地讲，是处在罗马帝国崩溃后而重建于西亚世界—帝国的伊斯兰帝国半边缘上。欧洲接受希腊、罗马文化，是通过伊斯兰圈实现的。从这个意义上讲，黑格尔所谓从希腊、罗马到日耳曼的连续性发展，不过是西方中心主义的虚构而已。

将专制纳贡国家与封建制区别开来的关键，在于统治阶级间共同体的互酬原理依然延续着。封建制依靠主人和家臣双方（互酬）的契约而得以成立。主人给予家臣领地，或者豢养家臣。家臣则回报于主人以忠诚和军事上的服务。这种关系是双方的，因此如果主人没有承担义务，那么家臣关系便可以破弃。这并非由希腊、罗马发展而来的东西。这里，残留着希腊、罗马消亡后依然保存下来的氏族社会以来的互酬原理，该原理不允许王或首长有绝对性的地位。日耳曼人继承了罗马帝国和伊斯兰帝国的文明，但拒绝了专制国家的官僚性体制。如前所述，只有处在世界—帝国的“半边缘”上，这才有其可能，而并非仅限于西欧（日耳曼）。因为，远东的日本也有封建制。日本人积极而全面地接受了中国文明，但对于亚细亚官僚制国家及其意识形态，则只在表面上有所接受而已。

在拒绝建立集权国家的封建制那里，交易和都市得以避开国家的管理而发展。具体而言，西欧的都市处于教皇和皇帝以及领主之间的斗争之中，得以利用这样的条件而达到自立的境地。另外，在农业共同体那里，土地的私有化和商品生产得到了发展。在这个意义上，可以说封建制带来了没有政治统制的世界—经济体系。资本主义世界体系产生于欧洲，其原理也正在于此。

以上情况，如表2所示：

表2

社会构成体	占统治地位的交换样式	世界体系
1. 氏族	互酬制 A	微型体系
2. 亚细亚	掠夺—再分配 B1	世界—帝国
3. 古代	掠夺—再分配 B2	
4. 封建	掠夺—再分配 B3	
5. 资本主义	商品交换 C	世界—经济

7.近代世界体系

最后，是资本主义社会构成体，即商品交换样式C占统治地位的社会。对此，我们不仅要从其社会构成的内部，而且要在与其他社会构成体的关系即世界体系的角度来观察。首先，从世界体系的观点来看，欧洲从16世界开始发展起来的世界—经济覆盖了整个世界，而旧有的世界—帝国及其边缘、半边缘这一结构便无法存在下去了。正如沃勒斯坦所言，代替这一结构所建立起来的是世界—经济上的中心、半边缘和边缘结构。在此，旧有的世界—帝国也被置于边缘的位置了。

正如无法脱离世界体系来观察一国经济那样，我们也无法离开世界体系而单独来看国家。近代国家即主权国家，并非形成于一国的内部。西欧的主权国家，便是在彼此承认其主权的互相国家体系（inter-state-system）之下形成的。而强使其如此的，是世界—经济。同时，这也是透过欧洲的支配而强使欧洲以外的世界发生变貌的。若是印加和阿兹台克（Azteca）那样的部族社会松散的联合体，旧世界—帝国将被部族社会所解体或殖民地化。而存在于旧世界—帝国周边的多数部族社会，则被欧洲各国所殖民地化了。另一方面，旧世界—帝国也并不那么容易被殖民地化。可是，最终如奥斯曼帝国那样，分化出多个民族—国家。得以幸免的是俄国和中国等，通过社会主义革命而建立起摆脱世界—经济的新世界体系。

其次，我想在一个社会构成体中来观察这样的变化。交换样式C成为占统治地位的，并不意味着其他交换样式就消灭了。例如，以往占统治地位的掠夺—再分配的交换样式B好像是消灭了，其实只是发生了变形而已。就是说，它采取了近代国家的形态。在西欧，它作为绝对王政

而出现。国王则与资产阶级相勾结，而使其他封建诸侯走向没落。绝对封建王政则导致具备常备军和官僚机构的国家之诞生。从某种意义上说，此乃终于实现了在亚细亚式帝国早就存在的东西。在绝对王政下，封建的地租转化成地税。而被绝对君主剥夺了封建特权的贵族（封建领主），则作为国家官僚分配到地租。另外，绝对王政通过税金的再分配，伪装成某种“福利国家”的样子。这样，掠夺—再分配这一交换样式依然存在于近代国家的核心之中。

绝对王权因市民革命（资产阶级革命）而被打倒。可是，市民革命在中央集权化方面却得到进一步推进。由于消灭了在绝对主义体制下与之对抗的贵族、教会等“中间势力”（孟德斯鸠），这样便形成了全面肯定商品交换原理的社会。不过，并没有因此旧有的交换样式就彻底被扫光了。掠夺—再分配这一交换样式依然存在，只是变成了向国家纳税和再分配的形式。另外，取代君主而处于主权者位置上的“国民”，则在现实上成为他们之代表者的政治家及其官僚机构的从属。在这个意义上，近代国家基本上与此前的国家没有什么两样。无论亚细亚式还是封建式的，在旧有的国家中交换样式B占统治地位，而近代国家则采取了主导性的交换样式C的形式。

那么，在资本主义社会构成体中，互酬性交换A又怎样呢？这里，农业共同体因商品经济的渗透而遭到解体，与此相对应的宗教共同体也被消解了。不过，可以说它又以另外的形式得到了恢复。这便是民族（nation）。民族乃是以互酬关系为基础的“想象的共同体”（安德森）。它在想象的层面上获得了超越资本制造成的阶级对立和各种矛盾的共同性。可以说，资本主义社会构成体乃是作为资本—民族—国家之综合体（连环）而存在的。

以上，是我从交换样式的角度对马克思所提示之社会构成体的重构。实际上，仅这样的分析是远远不够的。有关另一个交换样式D，亦必须加以论述。上文中我论述说，这是交换样式A在更高维度上的恢复，作为超越资本、民族、国家的X而存在。不过，那是在一个社会构成体之中观察到的。一个社会构成体总是在与其他共同体的关系中而存在着的。换言之，存在于世界体系之中。而交换样式D，也可以在复数的社会构成体构成的世界体系这一层面上来思考。或者不如说，我们难以在一个单独的社会构成体中思考交换样式D。对于资本—民族—国家的扬弃，只有作为全新的世界体系才能实现。

再次重申，微型世界体系基于交换样式A，世界—帝国基于交换样式B，世界—经济（近代世界体系）则基于交换样式C而得以形成。如果弄清楚了这一点，也就会明白超越这些体系的世界体系X之建立怎样才有其可能。它将通过在更高的维度上恢复交换样式A而得以形成。具体而言，它并非依靠军事或者货币的力量，而是通过赠与的力量而形成的。在我看来，康德所谓“世界共和国”便是有关这一世界体系的理念。如图3所示：

图3

世界—帝国	微型世界体系
世界—经济 （近代世界体系）	世界共和国

我在以下各章将考察这些基本的交换样式，并试图阐明作为这些交换样式之接合的社会构成体与世界体系，如何走向了资本—民族—国家的形式，以及怎样才能超越这种形式。而在详细阐述之前，我想做一点儿说明。我将分别考察四种基本的交换样式，实际上这些交换样式乃是相互关联的，很难单独抽取一个来加以讨论。不过，为了了解这种关联性，有必要阐明其各自存在的位相。如前所述，马克思在《资本论》中将其他交换样式打上引号加以悬置，而试图阐明商品交换所得以形成的体系。我则以与此相似的方法，来考察国家和民族。在此基础上，观察国家、资本和民族等的相互关联。换言之，我要考察这些基本的交换样式在历史上是如何相互关联的。在这种情况下，我将分为四个阶段来考察，即，国家诞生之前的微型世界体系、资本制以前的世界—帝国、资本制以后的世界—经济，最后是现在与未来。

末了，为了避免误解再强调一句。我在此书中要写的并非历史学家所处理的那种世界史。我所追求的目标是从超越论的层面阐明复数的基本交换样式之间的关联。这同时也是从结构上对世界史上发生的三种“转变”的阐明。进而，通过以上考察，将寻找第四种“转变”，即走向世界共和国的依据。

----

(1)《政治经济学批判·序言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第13卷第8—9页，北京：人民出版社，1962。译者按：本书日文原版所引马克思、恩格斯的文字，主要依据岩波书店出版的马恩著作单行本及日文版《全集》。中译则采用《马克思恩格斯全集》中文版，而不再注明日文版出处。

(2)阿尔都塞强调经济基础在于“最终审级”，但实际上，这是为唆使跨越经济的审级而进行毛主义者式的政治实践。

(3)萨林斯：《石器时代经济学》日文版第2章，东京：法政大学出版局。

(4)我并不是最早对生产方式和经济基础这些概念产生怀疑的人。这是后现代主义的一个流行现象。例如，让·波德里亚在《生产之镜》（1973）中就批判说，马克思在讲“生产”的时候，是把资本主义社会所见现象投射到以往的社会中了。“马克思主义的批判强调，要对照资本主义经济目前的结构，来阐明资本主义以前的社会，但为了取消资本主义社会与以往社会的差异，他们没有意识到已经将经济学的光谱分析的光线投射到此前的社会中去了。”波德里亚能有这样的认识，是通过莫斯和巴塔耶有关原始社会的研究获得的。因为，关于原始社会，生产方式这样的概念很难适用。由此，波德里亚终于否定了将经济领域视为“最终审级”的看法，也由此导致了他对马克思主义的否定。但在我看来，如果可以称交换为广义上的经济，那么应该说基本的交换样式都是经济性的，在这个意义上，就可以称它们为所谓的“经济基础”。波德里亚所说的“象征交换”正是互酬性交换样式A。因此，可以说这在原始社会中是“经济”基础。另一方面，支撑资本主义经济的是商品交换样式C。波德里亚没有看到它们之间的差异。当否定“生产”的优势时，他所借助的是“消费”优势。不过，这比较适合该时期变得显著起来的“消费社会”现象。他说马克思只是将资本主义经济投射到原始社会了，其实，巴塔耶之后强调消费的人们是将凯恩斯之后的资本主义经济投射到原始社会了。这种观点没有看到资本主义经济的总体，而只注意到其一个方面的“消费社会”现象。

(5)《资本论》第1卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第106页，北京：人民出版社，1972。

(6)卡尔·波兰尼：《人类经济》日文版第1卷，东京：岩波书店。

(7)波兰尼以形成于18世纪的非洲达荷美王国为例，试图说明该王国拥有与资本主义市场经济不同的互酬性和再分配的经济（《经济与文明》）。然而，观其所详述的达荷美王国的生成过程，让人感到以上说明十分可笑。这个王国不过是在美国开始甘蔗种植园和奴隶制后才发展起来的。提供奴隶的是达荷美，他们从西方购买到枪炮，以此侵略周围的国家和部族并持续买卖其所获奴隶，而作为王国迅速获得了扩大。达荷美哪里是原始社会，它是在近代世界市场中形成发展起来的。关于达荷美王国，黑格尔在《历史哲学》中叙述道：“在达荷美地方，臣民感到这种不满意的时候，他们便把鹦鹉蛋送给国王，作为不满意于他的统治的表示。有时候，他们也派一个代表团向他进言，说他为国贤劳必很辛苦，他最好还是休息一下。国王于是向他的臣民致谢，走到别室去，命妻女们把他绞死。”（此处采用王造时的译文，见《历史哲学》中文版第99页，上海：上海书店出版社，2001）如果事实如此的话，这只意味着达荷美即使是一个王国，也还与首长制国家相去甚远。其国王并不拥有专制权力。如波兰尼强调的那样，这恐怕意味着达荷美王国并非市场经济，而是建立在互酬性和再分配基础上的社会。 黑格尔接着说：“黑人还有一个特性，就是奴隶制度。欧洲人把黑人收为奴隶运到美洲去贩卖。被卖做奴隶固然不好，但是他们在故土上的命运更要恶劣，因为他们那里也通行着同样地绝对的奴隶制度；奴隶制度的主要原则是，人类还没有取得他的自由的意识，因此降而成为一件东西、一件毫无价值的东西。”（同上书，第98页）黑格尔强调，欧洲人把非洲人变为奴隶是因为后者没有“自由意识”而未能拒绝做奴隶。我们对黑格尔不曾质疑开启了基于非洲人的奴隶制的欧洲人一方是否拥有“自由意识”的做法，只能感到惊愕不已。非洲的奴隶是由非洲人自己“生产”的，这是事实。可是，与黑格尔形成对照的是，波兰尼完全没有注意到这一事实。他不断称赞在达荷美内部是互酬性再分配国家，但却忽视了达荷美对外也是“国家”这一点。就是说，他没有看到国家是针对其他国家的存在。如果看不到国家的这种性格而只注意国家在其内部如何，那么就会将此作为再分配制度来美化。

(8)卡尔·施米特：《政治的概念》日文版第14页，东京：未来社。

(9)卡尔·施米特说：“霍布斯称《利维坦》一书的真正目的在于，再次向人们潜移默化地灌输‘庇护和臣服的相互关系’；人类的本性和神圣的权利均要求不容置疑地遵循这种关系。”（同上）然而，与其说这种“政治的”东西是“庇护和臣服的相互关系”，不如说更意味着某种“交换”上的存在。

(10)参见汉娜·阿伦特：《论暴力——共和国的危机》日文版，东京：美铃书房。另外，人类学家迪布德·格雷弗指出，当代的“协会”植根于原始社会以来的体系中。据说，在参加纽约“直接行动网络”（DNA）的集会时，他注意到该集会的做法与曾为实地调查而滞留两年的马达加斯加高地的共同体十分相似（《无政府主义者人类学片段》日文版，东京：以文社）。

(11)potlatch，北美西北海岸原住民社会的一种宴请习惯。——译者

(12)马歇尔·莫斯《社会学与人类学》日文版第1卷第384页，东京：弘文堂。

(13)见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第74页，北京：人民出版社，1965。

(14)同上书，第40—41页，北京：人民出版社，1965。

(15)同上书，第40—41页，北京：人民出版社，1965。

(16)同上书，第26页，北京：人民出版社，1965。

(17)莫泽斯·赫斯：《论货币的本质》，见《早期社会主义论集》日文版第118页，东京：未来社。

(18)“首先形成人类生产力，人的本质必须得到发展。开始只是完全暴露出来的每个人，即人类单一要素的存在，在此人类互不接触，就像植物那样完全是直接从大地获得食物以及肉体上的必需物，或者不过是在残酷的生物斗争中以相互交换各自力量的形式才有所接触而已。生产物交换的最初形式只是掠夺，人的最初活动的形式唯有努力劳动罢了。理所当然的，亦没有论争的余地，以这样的历史必然为基础，所能发生的不是有机的交换，而只能是生产物的商品交换。就这样人类发展至今依然如此。基于历史基础之上的法则不过是要限制掠夺和奴隶制而已，而将最初偶然的即无意识和无意志而发生的事情提升到规范和原理的层面。迄今为止的历史，也便是掠夺与奴隶制的发生、建基、贯彻、一般化的历史。我们都无一例外地把我们的活动、生产力、能力即我们自身作为商品来交换。于是，人类又把由此开始的共同觅食、相互掠夺、奴隶制上升到原理的高度。这些事情到底是怎样产生的？为什么我们只能从普遍的榨取和奴隶制而产生有机的共同社会呢？这些正是以上要阐明的。”（莫泽斯·赫斯：《论货币的本质》，见《早期社会主义论集》日文版第125页，东京：未来社。）

(19)把地球作为热能机关来观察，我参照了将熵论置于开放稳定系统来思考的槌田敦的看法。

(20)马克思绝没有忽视生产将伴随废弃物的产出这一事实。例如，他这样叙述废弃物的问题：“对生产排泄物和消费排泄物的利用，随着资本主义生产方式的发展而扩大。我们所说的生产排泄物，是指工业和农业的废料；消费排泄物部分地指人的新陈代谢所产生的排泄物，部分地指消费品消费以后残留下来的东西。因此，化学工业在小规模生产时损失掉的副产品，制造机器时废弃的但又作为原料进入铁的生产的铁屑等等，是生产排泄物。人的自然排泄物和破衣碎布等等，是消费排泄物。消费排泄物对农业来说最为重要。在利用这种排泄物方面，资本主义经济浪费很大；例如，在伦敦，450万人的粪便，就没有什么好的处理方法，只好花很多钱来污染泰晤士河。”（《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第116—117页，北京：人民出版社，1974）

(21)马克思主义者中间也有注意生态学的人。例如，马克思主义经济学家玉野井芳早就关注到马克思的“生态学”问题，并根据槌田敦的理论设计出新的经济学。（《经济与生态学》，美铃书房，1978）约翰·贝拉米·福斯特在《马克思的生态学》（John Bellamy Foster，Marx’s Ecology：Materi-alism and Nature，Monthly Review Press，2000）中，也阐明了马克思拥有生态学的认识这一点。

(22)《资本论》第1卷第4篇第13章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第552页，北京：人民出版社，1972。

(23)《资本论》第1卷第4篇第13章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第552—553页，北京：人民出版社，1972。

(24)参见《资本论》日文版第3卷第6篇第36章第187页，东京：岩波书店。

(25)《资本论》第3卷第6篇第37章，见《马克思恩格斯全集》中文版第19卷第15页，北京：人民出版社，1963。

(26)以上这五种社会构成体的分类，已经很充分了。萨米尔·阿明在这五种之外又增加了两种，即阿拉伯各国常见的商业社会构成体和17世纪英国那种“单纯小商品”生产方式占统治地位的社会构成体（Samir Amin，Unequal Develo pment，Monthly Review Press，1976）。但是，前者属于“亚细亚社会构成体”，后者则不过是“资本主义社会构成体”的前期阶段而已。

(27)沃勒斯坦并没有把国家出现之前的微型体系视为世界体系。但是，克里斯托弗·蔡斯 - 邓恩则主张这也是世界体系。因为，“世界”并非依存于其规模。在此基础上，他进而把世界体系类型化为微型体系、世界—帝国、世界—经济三种形式（Christopher Chase-Dunn and Thomas D.Hall，Riseand Demise：Comparing World-Systems，Westview Press，1977）。据此，每个世界体系各自的特性得到了阐明，但它们在历史上的变化是如何产生的，就是说，微型体系、世界—帝国、世界—经济是怎样相互关联的存在且如何变形的，没有得到追究。如果要对此加以观察，则需要交换样式的视角。

(28)布罗代尔：《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》日文版，东京：美铃书房。

第一部　微型世界体系

序言　向氏族社会的转变

所谓原始社会是极其多样的，涉及包括狩猎采集的漂泊小群体到从事渔业乃至简单的降水农业、刀耕农业的氏族、部族社会。而在氏族、部族社会里，又分布着名目上的首长制和具有近似于王权权力的首长制。然而，我在这里要将游动狩猎民的社会与定居狩猎采集民区别开来。或者不如说，我要在前者向后者的转变过程中，找到社会构成体之历史上重大的飞跃。第一部要讨论的，就是这样的问题。

在社会构成体的历史中，重要的是从根本上改变其构成体性质而占统治地位的交换样式的转变。第一，是向交换样式A占统治地位的社会构成体的转变；第二，是向交换样式B占统治地位的社会构成体的转变；第三，是向交换样式C为占统治地位的社会构成体的转变。换言之，这些转变也便是氏族社会的形成、国家社会的出现和向产业资本主义社会的转变。目前，我们议论最多的是后两种转变，而关注向氏族社会"转变"的议论却没有。然而，如果要从"交换样式"的角度来看社会构成体的历史，那么这一点就变得重要了。如果说在向国家社会和资本制社会转变的过程中有飞跃存在的话，氏族社会的出现也一定伴随着某种飞跃的。

例如，马塞尔·莫斯曾指出，构成原始社会的是互酬性（相互性）原理。但是，这并不适用于游动性的群体社会。因此，应该说互酬性原理得到贯彻的社会构成体诞生于游动社会发生转变的过程中。但却难以积极有效地证明这一点，因为我们还无法从现存的"原始社会"充分得到有关这个问题的思考材料。我们不能说，现存（正在消失）的漂泊性群体社会是从远古一直持续下来的。就是说，他们可能曾经一度定居并从事简单的农耕和畜牧业，但遭到文明—国家的迫害而"退化"为游动的群体。例如，喀拉哈里（Kalahari，南部非洲）大沙漠的狩猎采集民布须曼人（Bush-men），他们虽然适应沙漠的环境，但并非原本就生存于此，可以想象他们是被别的部族所追赶才来到这里的。

因此，氏族社会以前就曾存在的游动群体社会到底是怎样的呢？这

并非实证的问题，而是思考试验或者“抽象力”的问题。我们只能根据现存的游动群体社会来推测。漂泊群体由包括一部分杂婚在内的一夫一妻制家庭聚集而成。群体的凝聚性因汇聚和共食礼仪而得到确保。但是，群体的结合并不稳定，随时可以离去。他们是25—50人左右的小集团。其人数的增长不会超过使食物的汇聚（平等分配）成为可能的程度，也不会减少到使共同的狩猎成为可能的水平以下。另外，不仅群体不稳定，而且其家庭的结合也不固定。一般认为，丈夫或者妻子若有一方离开了同居生活，夫妻关系便告消解。而家族之间的结合则更不稳定。因此，其亲属组织并不发达，同时，也不存在超越群体之上的组织。

而氏族社会则与此构成鲜明的对照。那是基于世系构成的复杂而多层次化的社会。氏族社会当然与国家社会不同。不过，若要强调它们之间的不同，或者强调导致这种不同发生的新石器革命的意义，那么游动群体社会和氏族社会之间的差异，或者导致这种变化的意义也应该得到强调。为什么呢？因为在某种意义上后者的变化更是划时代的。我们对氏族社会初期的农业、畜牧业的情况已有所了解，而且知道其中有首长制似的政治性组织。在那里，已然有了向国家发展的要素。与此相反，氏族社会以前则只有数个家族聚集而成的群体或者露营（camp）。而且，它们具有包括现今人类之前的人类、灵长类而持续数百万年的集团形态和连续性。所以，氏族社会的形成才是划时代的。

当思考史前时代的时候，我们需要对一个通常的观念加以质疑。这就是戈登·蔡尔德（Gordon Childe）所倡导的基于农耕和畜牧业的新石器革命这一概念。即，自农业和畜牧业发生之后，人们开始定居下来，又随着生产力的扩大，都市得到发展并产生阶级的分化，由此国家得以诞生。其实，定居早在这之前就已经存在了。狩猎采集民的大多数都是定居的。而且，他们多从事简单的栽培和饲养。他们不是为了栽培和饲养才定居的，相反，栽培和饲养乃是作为定居的结果自然而然地发生的。因此先于农业，定居才是划时代的。

人类学家阿兰·特斯塔鲁对游动狩猎采集民和定居狩猎采集民做了区分。他指出，在前者狩猎采集物得到了平等的分配，而在后者那里却发生了不平等。(1)原因在于，与定居相伴随的生产物“储备”成为可能。所以，他在此发现了“人类不平等的起源”。我赞成这种观点。但我所关注的更在于，由储备发生的不平等并没有归结到阶级社会和国家。因为，在这里存在着抑制不平等乃至国家之发生的体系。这正是氏族社会。

一般来说，国家的出现在人类历史上具有划时代的意义，因而受到重视。但毋宁说更重要的是，虽然与定居储备相伴出现了产生不平等和国家诞生的可能性，人们却建立了抑制这一切的系统。而其原理便是互酬性。从这个意义上讲，应该说氏族社会并非原始社会，而是一个高度发达的社会体系。(2)

促使群体社会走向氏族社会的，无疑在于定居化。那么，定居化是怎样发生的呢？还有，由群体社会怎样形成了规模虽小的“世界体系”呢？为了回答这些问题，我们首先必须弄清楚群体社会和氏族社会的差异。归根结底可以说是汇聚和互酬上的差异。

第一章　定居革命

1.汇聚与互酬

自马塞尔·莫斯以来，人类学家一直认为原始社会建立在互酬性的原理之上。不过，有关互酬，却存在着一个暧昧不清的地方，即，是否把家族中的赠与（再分配）视为互酬；或者，互酬与汇聚该怎样区别。例如，氏族社会的基本单位小家庭（household）中有汇聚、再分配的实施，但不能说这就是互酬性的。即使这是赠与，也并非那种期待回报的赠与。因此，研究过特罗布里恩德群岛（trobriand）上交换样式的马林诺夫斯基，从动机上的不同出发把交易分为算计的与非算计的两种，即互酬性赠与和纯粹赠与。家庭和小规模的氏族共同体中的赠与乃是纯粹赠与，这里不存在互酬的原理。但是，莫斯认为这种看上去仿佛纯粹的赠与，其实也是互酬的。如果赠与者感到某种满足的话，那就是互酬的；另一方面，被赠与一方若觉得有一定的负担，那也可以说是互酬的。

要区分氏族社会中的纯粹赠与和互酬性赠与，或者汇聚和互酬的不同，是困难的。不过，马塞尔·萨林斯对此作了有意识的分辨。他认为，汇聚（pooling）是家户中的活动，而互酬则是家户与家户之间的活动。

> 而汇集也促成了群体的形成。另一方面，家户也就因此和其他类似的家户彻底区分了开来。一个家户可能最终会和其他家户形成互惠关系。但是，互惠始终是“两者之间”的关系，不管多么团结，只要是以互惠形式进行交换，就是在不断地强调交换各方独立的经济身份。
>
> 路易斯·亨利·摩尔根把这种家户经济称作“活着的共产主义”（communism in living）。这个称呼听上去名副其实，因为家户的形成，正体现了经济服务于社会性的最高形式：“各尽所能，按需分配”——成年人根据工分负有劳动义务；成年人，还有老人、小孩以及残疾人，不管他们的贡献如何，都可以获得生活所需。从社会学的角度归纳，家户群体的利益和命运有别于外部的其他群体，对群体内部的情感和资源则拥有优先权利。汇聚活动闭合了家庭圈子；其圆周则是一条区分内外的社会、经济界线。社会学家称之为“初级群体”；普通人则称之为“家”。(3)

摩尔根所发现的“活着的共产主义”，或者马克思所谓“原始共产主义”，只存在于数个家庭构成的群体社会。部族社会里存在的汇聚，已经是建立在互酬原理之下的了。所以，萨林斯也承认互酬的原理亦贯穿于家户之中(4)。不过，把汇聚和互酬区别开来，毕竟是重要的。

其次，有必要对赠与的互酬和交易加以区别。为此，萨林斯强调互酬性交换和交易乃是看上去完全不同的两个极端的事例。互酬在一个极端上，取纯粹赠与的形态，而在另一个极端上，则取报复战争似的形态。进而，萨林斯试图在共同体的空间位置上来观察互酬的性质。换言之，他认为互酬的性质根据共同体的中心和边缘的位置不同而呈现出有别的形态。这因与中心家族的距离大小，而分为三个形态(5)。

1.中核（家）　　　一般化互惠：连带性的一极（世系区域）

2.本村区域　　　等价互惠——中间点（部落区域）

3.部落间区域　　　消极性互惠——非社交性的一极

第一项目的“一般化互惠”，是存在于家户中那样的互酬，但看上去仿佛纯粹赠与似的。因此，只要是处在共同体的中心，这种互酬给人的印象仿佛就是无偿而充满善意的东西。但是，互酬包含着积极的和消极的两种。其消极的状态反映在“部落间区域”中。作为范例，萨林斯列举了经济上的交涉、榨取、盗窃等，如果再放宽视野，也可以把血仇那样的互酬列入其中。表面上看似乎积极的互酬，实际上却隐含着敌对性。例如，夸富宴（potlatch）就是以对手无法回报的赠与而使其屈服那样的东西。

从这两个极端来看，第二项的“本村区域”则处在两者的中间。如果近于第一类型，则其互酬为积极的，或者更接近于非互酬的纯粹赠与，相反近于第三类型，则成为消极的——非社交性的东西。而在它们中间出现的是“等价互酬”。我们可以认为，互酬通过这种空间上的布置而具有不同的功能作用。在这种情况下，部族社会的空间并非只是由中心横向扩展开来的空间。由家庭而组成氏族、由氏族而到部族，进而由部族构成其联合体，部族社会就是这样叠层化累积起来的。从这样的视角观之，“中核”位于所谓的最底层，而“部落间区域”则位于上层。

总之，我们不应该根据第二项的“等价互酬”，而应当从第一和第三种类型来观察互酬的特性。就是说，应该看近于家庭的共同体中的互酬和其他共同体之间的互酬。很清楚，在第一种类型中互酬带来了汇聚的平等化。也因此，互酬与汇聚容易混同。第三种类型中，则显示赠与的互酬将使敌对的集团之间建立起友好的关系。同时，它也显示出互酬乃是使共同体得以扩大的原理。

2.交易与战争

下面，来考察第三种类型，即作为对外关系的互酬性。氏族社会并非与其他集团没有关系。因为需要物资的交换。不过，使氏族之间的经济上之交换成为可能的有两种情况：或者有居于上位的集团存在，或者氏族之间存在着友好的关系。而且，无论哪一种情况都是通过赠与而促成的。

在马林诺夫斯基著《西太平洋的航行者》所报告的特罗布里恩德群岛“库拉交易”中，可以见到这样的例子。库拉是居住在成封闭环型的各岛屿广大区域内多个氏族共同体之间所实行的交换样式。这个库拉，与“应用品单纯的经济交换”严格区分开来。就是说，库拉并非为了现实的需要或利益而交换的。在库拉交换中使用一种叫伐乙古阿的货币。人们如果得到了赠与，便有了向别人赠与的义务。这样，该货币开始在岛屿之间循环。结果，在平常相互孤立的各岛屿之间，人们的“社交性”关系得到了确认。

毋庸置疑，库拉和经济性的交换不同。它是通过赠与来夸示其大方豪爽的竞争性仪式。然而，重要的是在此之后要进行所需物资的物物交换。就是说，在这样的社会里，经济交换并没有遭到丝毫的轻视。正因为经济交换不可缺少，所以才建立起使这种交换成为可能的关系。库拉在连接各岛屿的高位共同体范围内实施。它通过赠与，来进一步确认已然存在着的部族联合体，并发挥着使之再活性化的作用。

但是，也有这样的例子——赠与开拓了与他者之间的交换关系。无声交易就是如此。在约定的地方摆放好物品，接上信号之后便隐身而去，于是交易的对方现身，把认为等价的物品放到对方物品的旁边然后离去。交易双方如果对物品满意，则可以各自拿走对方的物品，交易便告成立。在此，实行的是应用品的交换，但相互之间避免了直接的接触。它与赠与的互酬不同，但却采取了同样的形态。即，以互酬的形式完成应用品的交换。因此，无声交易暗示了交易（商品交换）是如何成为可能的。

其次，我们尝试考察一下在部族乃至氏族之间的交往中可能出现的战争问题。列维 - 斯特劳斯认为，靠赠与共同体与共同体之间建立起和平的关系，如果赠与失败，则可能发生战争。但是，克鲁斯特批判了这

种观点。他说，可以推测到由于现代西方各国的干涉和影响，原始社会已经发生了变化(6)。而早期的民族学记录则显示，他们是相当好战的。克鲁斯特强调，与外部没有任何接触的委内瑞拉南部腹地的亚诺马米人曾不断地进行战争，战争并非单纯起因于交换的失败，往往是发生在交易之前。毋宁说，交换（赠与）是为了结成战争的同盟。他认为，战争造成了共同体内部的分散化。因为有战争，集权性国家的出现才成为可能。就是说，部族之间不断的战争，才是共同体转化为国家的原因。

但是，克鲁斯特所发现的亚诺马米人的战争，乃是一个上位共同体内部的战争，与外部的战争不同。而列维 - 斯特劳斯所谓通过赠与以实现和平的努力失败后发生的战争，乃是和另一个上位共同体的外部之相遇。因此，部族共同体内战争的存在，并不能构成对互酬原理的否定。也就是说，这里的战争正源自于互酬，与血仇和夸富宴多有类似之处。他们试图通过战争使对手屈服，有时甚至要消灭对方。不过，这并非为了使对手附属于自己，战争乃是为了提高自己的“威信”而进行的一种牺牲祭祀。它可以使各自的氏族共同体带来凝聚力和同一性，但并非对其他氏族的征服。因此，这种战争与血仇一样，将永无休止地进行下去。这样的战争构成了耸立于众多氏族和部族之上的超越性权力，它的存在源自国家的不在，同时也因此而使国家的出现成为不可能。

互酬不仅由于其积极肯定的性质（友好）而妨碍着国家的形成，更以消极否定的性质（战争）而构成对国家形成的妨碍。它抑制着权力的集中和更高位阶的形成。赠与的互酬可以建立起共同体与共同体之间的纽带，并形成上位共同体。即，将使共同体叠层化。但是，它决不能成为等级化的。之所以如此，是因为互酬不承认同一层面、同一个共同体（氏族乃至部族）处于上位，也不承认一个首长对其他首长有优越的地位。换言之，它不允许形成国家。

3.叠层化

赠与的互酬，使一个共同体摆脱与其他共同体之间所有的“自然状态”，而创造出和平状态。国家也是对自然状态的克服，但与通过赠与而获得的和平根本不同。赠与也形成了上位共同体，但与国家所组织起来的农业共同体性质相异。萨林斯对赠与所发挥的这种作用，做了如下阐述。

然而，礼物的意义不在于组织社会之为团体，而在于联系分散的群体。互惠是一种“彼此间”的关系。它并不会将分散的群体，熔融于较大的社会整体，相反，在彼此间联系的同时加强了分离。同样，礼物交换强调约定双方的利益，不会为较大社会整体的利益所动。……赠礼的慷慨除了带来荣耀，并没有牺牲人们的平等和自由。群体之间因交换而结盟，相安无事，而非惴惴终日。(7)

与国家对农业共同体的统合并使之从属不同，通过互酬形成的上位共同体对下位共同体不加以统合和从属化。在部族社会中，居上位的共同体出现，但居下位的共同体其独立性也依然保持着。从这个意义上讲，部族内部也始终存在着敌对性。为此，赠与既是在与其他共同体之间建立友好关系的东西，同时也常常是导致战争的因素。例如，象夸富宴那样，依靠达到使对方无法回馈程度的赠与而征服对方。当然，并非要统治对方才这样做的。为了维持共同体的独立性（威信），换言之，为了从其他共同体的威胁之下解放出来，才如此的。它同时也是为了强化共同体内部的同一性。

在这个意义上，血仇也是一种互酬性。例如，一个共同体的成员被其他共同体的成员所杀害，便会发生复仇（reciprocation）。复仇的“义务”与赠与和还礼的“义务”类似。共同体的成员被杀害，意味着共同体所有物的丧失，只有让加害一方的共同体遭受同样的丧失才能得到偿还。不过，结下血仇而加以报复，这是一个永无休止的过程。夸富宴那种赠与的你来我往常常使任何一方的共同体遭到毁坏，这也与血仇一样。血仇的得到禁止，是在制裁犯罪的上位组织（国家）出现的时候。反过来讲，这表明血仇的存在阻碍了国家的形成。因为，血仇针对上位组织要求恢复其各共同体的独立性。

如库拉交易所显示的那样，赠与的互酬形成了众多共同体的联合即“世界体系”。这样的联邦并非固定不变的东西，时常蕴含着矛盾纠葛，故偶尔需要通过新的赠与而再加确认。通过互酬所形成的共同体之接合乃是环节性的。就是说，它无以形成自上而下统治各共同体那样的组织，即国家。大概，我们可以把酋长制国家（chiefdom）视为这种部族联合体的延长吧。它处在国家即将诞生之前的阶段，但终究是抵抗国家的互酬原理在发挥着作用。国家的出现，则在非互酬性的交换样式成为占统治地位的时候。

4.定居革命

如果处在中心则为汇聚，而处在边缘的则为消极的互酬，萨林斯是从这样一种空间性的布置上来观察互酬性的。然而，若将此改换成以时间的发展为坐标，会怎样呢？那么可以这样来表述：汇聚性的群体集团处于原初状态，后来它们结成相互之间的互酬性关系，并叠层式地扩展到其社会。不过问题首先在于，这是为什么又是怎样发生变化的。

群体社会以汇聚即源自再分配的平等为其原理。这与狩猎采集的游动性密不可分。由于要不断地移动，他们无法储备收获物。因此，将收获物私有化没有意义，只好均等地分配给全体成员。或者，用以款待客人。这是纯粹的赠与而非互酬性的。不去储备收获物，这意味着不去考虑明天的事情，也便是不记得昨天的事情。在游动性的群体社会里，正是其游动性（自由）带来了平等。特斯塔鲁这样论述道：

在游动狩猎—采集民那里，社会组织的柔软性、集团分裂的相对容易和非稳定性等，不允许超出大家容许范围的榨取出现。因为那样的话，被榨取者将跑到别的地方去而使集团发生分裂。因此，只有全体成员的一致同意才能做出集团的决定。而在定居的生活状况下，住民和储备的固定结构造成了对人们自由移动的障碍。抱有不满的人无法跑脱，榨取也就变得深刻了。定居化乃是走向政治上强制的第一步，而如果没有这种强制则无以发现榨取的发展形态。(8)

那么，他们为什么定居的呢？在思考这个问题的时候，我们必须排除一个偏见。即，人们本来是定居的，只要有条件就会定居。然而，即使现在依靠国家的强制，也很难让游牧民定居。狩猎采集民则更是如此。他们坚持游动性的生活，未必就是要追求狩猎采集的对象才需要移动的。例如，说有了充分的粮食就可以定居，其实未必如此。仅有这样的条件，他们并不会放弃自灵长类阶段持续下来的游动的群体生活方式。他们讨厌定居，因为那将带来各种各样的困难(9)。

第一，是群体的内部与外部的人与人之间的纠葛和对立。在游动生活的情况下，最终人们只要移动就好了。例如，人口增长了，可以走出去。也因此，群体社会乃是非固定的。可是若定居下来，人们就必须处理随着人口增长而带来的纠葛和对立。在此，需要形成超越众多氏族和部族的上位共同体以实行环节式的统治，并需要对成员加以固定化的约束。第二，人与人的纠葛不仅仅存在于生者之间。定居使对死者的处理变得困难起来。万物有灵论认为，死者是憎恨生者的。游动生活的情况下，可以埋葬了死者便走掉。但定居的话，必须在死者的旁边与之共存。这将改变对死者的观念以及死之观念本身。定居下来的共同体，基于世系而作为把死者视为祖先神来崇拜的组织加以重组。形成这种共同

体的原理则是互酬交换。

如此，定居将面临以往因移动而得以避免的各种困难。那么，狩猎采集民为什么一定要定居呢？根本原因在于气候的变动。人类在冰河时代从热带来到中纬度地带，在数万年前的后期旧石器时代，发展到高纬度的寒带。这其间以大型兽类的狩猎为中心。但是，随着冰河时代之后的温暖化，中纬度的温带地区出现了森林化而大型兽类消失，而且在采集方面，季节性的变动增大。这时，人们开始转向渔业。渔业与狩猎不同，需要难以简单搬动的渔具。因此，只能定居。大概，最初的定居地就在河口处。

即使在现今，我们也可以看到为渔业而定居下来的社会。例如，在北美的加利福尼亚和从远东的西伯利亚到北海道一带，可以找到定居下来以渔业为生的人们。如前所述，特斯塔鲁注意到，他们学会熏制鱼类而具备了储备的技术。据说，由此开始出现了“不平等”。不过，使储备成为可能的并非只有熏制这一种技术。更为根本的原因在于定居本身。比如说，可以把熏制的东西储备起来，这原本由于有了定居的生活。

另外，定居也带来人们意想不到的结果。例如，伴随着定居而自然产生了简单的栽培和饲养。关于栽培，正因为人们在一定的空间里定居，其本身使周围的原始森林变成了包括可以做食料的种子那样的植被。定居之后，如同栽培作为采集的延伸而有了栽培一样，作为狩猎的延长而出现了动物饲养。在这个意义上，可以说定居的出现先于农耕和畜牧。相反，农耕和畜牧与“新石器革命”没有直接的关联。但是，从某种意义上讲，它带来了比新石器革命还重要的一个体系，这就是基于互酬原理的氏族社会。

定居使储备成为可能，进而带来不平等和战争。如果顺势发展下去，便会导致国家的出现。即，走向新石器革命。然而，可以说为了回避这样的发展才有了氏族社会的形成。在游动的群体那里，汇聚乃是自然而然要发生的。但在众多家族定居的共存社会里，汇聚则作为观念性的规范而显现出来。就是说，对每个家庭而言，它采取了赠与的“义务”这一形式。定居，也使女性的定位出现了问题。狩猎采集民一旦定居下来，事实上便开始依靠渔业劳动和简单的栽培、饲养来生活了，但依然保持着狩猎采集以来的生活样式。就是说，男人狩猎女人采集这样的“分工”形式还保留着。虽然，事实上男人的狩猎已然只是一个仪礼性的东西了。伴随着定居化，实际的生产越来越依靠女性。但是，这种情

况并没有使女性的地位提高，反而变得低下了，这一点值得注意。而什么也不做，只从事象征性的生产和管理的男人却处于优越的位置。

例如，根据摩尔根和巴克韦尔的研究，恩格斯设想远古阶段有母系制存在，而且随着农耕的发展女性的地位上升了。马克思主义人类学家莫里斯·布洛克（MarcBloch）则批评了这种观点。第一，我们不能确定远古阶段就存在母系制。第二，母系的与母权的并非一回事。在母系制社会中女性却处于从属的地位，这样的例子很多。总之，关键不在于母系或父系，而在于如何根据世系而使社会组织化。进而，布洛克指出：

正如恩格斯所指出的那样，在各种类型的社会里女性以不同的方式参与到生产过程中，但不能象恩格斯认为的那样因为她们对社会最重要的财富生产有贡献，就确认女性得到了比较高的地位。在东非的游牧民那里，依靠农耕女性生产了大部分的食料，但只有男性饲养的牛才被视为真正贵重的生产物，而实际上这些与游牧之审美的、政治的价值无缘的作为卑微之生物的女性，她们虽然社会地位低下，却于生产有重要的贡献。进而，在新几内亚高地也是如此，女性虽然是农业生产物和最有价值的财产——生猪——的主要生产者，但那里的人们依然认为真正重要的不是生产，而是大规模的仪礼交换，因此，生产上女性的作用之重要性却被意识形态所否定了。(10)

不过，虽然伴随着定居化而女性的地位降低了，但说在氏族社会里她们的地位依然相对较高，也并没有错。地位的真正下降，则是在国家形成之后而农耕文明开始发达的阶段。在这个阶段里，从事“生产”的是女性和被征服之民。另一方面，在氏族社会中消除不断发生的财富之不平等和权力之等级差距的系统还在发挥作用。这是存在于游动社会的原理，到了已经不需要该原理的定居社会而仍然保持下来的东西，即互酬体系。针对创生出国家的“新石器革命”，我愿意模仿西田正纪的说法，称其为“定居革命”(11)。

互酬体系具有歧义性。一方面，它使众多的家庭、氏族和部族社会得以统合而稳固下来。但另一方面，在伴随着定居而稳定化的社会关系中，它将再次恢复其“游动性”。而且，由此使平等性得以恢复。互酬体系，将抑制定居化所不可避免导致的财富差距和权力的集中。一句话，它将抑制国家的形成。

在氏族社会里，存在着管理汇聚并完成再分配使命的首长。但是，首长并不会成为绝对权力者。因为，互酬原理本身起着阻碍的作用。例如，首长的地位通过赠与所得的财富，即通过仗义豪爽的疏财而获得，但同时也因此失掉了财富，其最终结果是首长地位的丧失。这样，互酬原理妨碍着阶级的出现乃至国家的形成。从这个意义上讲，定居不会立

刻导致阶级社会和国家的出现。相反，它孕育了拒绝阶级社会和国家之产生的体系。

5.社会契约

下面，通过与国家之形成的比较，来考察氏族社会是如何形成的。作为一种思考试验，我们已经考察了游动的狩猎采集民以某种形式定居下来并与其他众多的群体和家族共生的情况。那么，这是一种怎样的状态呢？游动的群体在定居以前，便和其他群体有所接触的。就是说，在这期间始终存在着交易、战争、赠与的可能性。例如，列维－斯特劳斯这样讲道："巴西西部的南比库瓦拉印第安（Nambi Kwara lndians）漂泊小群体，他们相互之间抱有恐惧心理，相互躲避着。但同时他们又想有所接触。因为，接触是他们进行交换的唯一手段，也是获得短缺的生产物和物品的唯一办法。在敌对关系和互酬供给之间，存在着一个接合、一种连续性。交换乃是以和平方式得到解决的战争，而战争则是交易未能圆满完成的结果"(12)。

他们相互恐惧着。但同时，无论如何相互之间又要接触和交换。为此，首先通过赠与以建立友好的关系。但是，如列维－斯特劳斯所举例的那种漂泊小群体，他们与其他群体并没有形成长久的关系，因为马上就要移动的。也因此，无法形成互酬交换的更高层次的共同体。即，难以形成超越家族的上位集团。

不过，列维－斯特劳斯所举例子暗示出群体与群体间存在着令人恐怖的"自然状态"，以及赠与乃是逃脱这种状态的一种方法。霍布斯是把国家作为脱离自然状态而获得和平的社会契约来观察的，萨林斯则强调也可以将赠与看做一种社会契约(13)。不用说，这与霍布斯在国家形成的根源上所看到的社会契约（每个人让渡其自然权利），性质不同。在此，自然权利不是被"让渡"，而是被"赠与"的。这种情况下，赠与一方拥有"赠与的力量"。就是说，被赠与一方负有经管赠与物的权限，同时也受到赠与物的束缚。他们的关系是"双重义务的＝互酬的"（reciprocal）。

这种两面性值得注意。在群体社会里，家族归属于群体，但并非从属之。同时，这还意味着家族束缚力的弱化，夫妇关系亦可以简单地被消解掉。就是说，在此人们形成了共同体，但随时可以从共同体中逃脱

出来。而即使到了氏族社会，存在于群体社会的游动性基本上保留了下来。例如，当人口增长或内部纠葛增多的时候，则将向外部移民。由此，创立起新的独立氏族。不过，他们彼此依然联合在一起。由互酬原理所形成的这种联合波及从氏族到部族再到部族的联合体。但是，绝对不会形成等级性的体制。虽然下位集团从属于上位集团，但不会有全面彻底的从属，独立性依然得到了维持。这是基于互酬原理的微型世界体系的特征。

这里的关键在于，只要是基于互酬原理，共同体就可以在更高层面构成新的共同体，但不会产生国家，即绝对中心化的权力。例如，易洛魁氏族其最高机构是首长协会，但正如马克思所注意到的那样："在易洛魁部落中，一致的通过是其决议的根本法则。军事的行动通常是采取志愿的原则。就理论上说，每一部落对于他未与之缔结和协定的所有部落，都处于战争状态。每个人都可以自由组织一个战斗队，到所愿去的地方去远征。"(14)

6.赠与的义务

在群体社会中实行汇聚，也就是所有物品共同所有。但是，定居之后每个家族开始储备物品，从而发生不平等乃至出现斗争。消解这些矛盾的方法则是赠与的互酬。根据莫斯的说法，支撑互酬的有三种义务：赠与的义务、接受赠与的义务和还礼的义务。基于这种"赠与的义务"，原本敌对的或者关系疏远的集团之间产生了强固的纽带。另外，通过赠与家族内部的"平等主义"得以扩展到更大的共同体全体。氏族社会始终包含着产生财富和权力之"不平等"的要素，但同时因赠与的义务这种"不平等"又不断得到了抑制。

赠与的义务有很多种。例如，近亲相奸的禁止就和赠与的义务关系密切。类人猿研究者们已经证实，近亲相奸绝大部分得到了回避(15)。这说明，对近亲相奸的回避其本身并非人类固有的秉性。因此应该说，在原始社会所见到的对于近亲相奸的禁止并不是单纯的回避，而是有另外的目的才产生这种情况的。涂尔干是最早认为禁止近亲相奸起因于外婚制（exogamy）的学者，他试图从血缘纯化的角度等来加以说明。另一方面，他的外甥莫斯则在以外婚制来解释近亲相奸被禁止的原因同时，又改用互酬原理加以阐释。所谓外婚制，是家族乃至氏族赠与并回馈其子女的一种互酬体系(16)。因此，近亲相奸必须予以禁止。禁止近亲相

奸，乃是对家族和氏族内部的“使用权”的放弃。但女儿或者儿子虽然赠给外族了，却依然属于原来的家族乃至氏族。从这个意义上讲，这并非“让渡”而是“赠与”。

从赠与的义务来讲，这也可以适用于初看起来仿佛相反的抢婚。列维－斯特劳斯这样叙述道：“抢婚并不与互酬性的法则相违背。毋宁说是为实施互酬的一种可能而合理的方法之一。诱拐新娘，是以戏剧性的方式表现着拥有女儿们的所有集团应负的让渡女儿的义务”(17)。抢婚之所以得到允许，那是因为女儿被掠夺一方原本就有赠与女儿的义务。也因此，抢婚亦创造出社会性的纽带。

这里有一点值得注意，外婚制形成互酬的体系是在氏族社会的情况下。群体社会也有外婚制，例如，像布须曼人那样实行交叉的从兄弟从姊妹婚。但是，婚姻本身并未成为互酬的，因为群体和家族都还不是稳定的。因此，并没有建立起像氏族社会那样的亲属结构。就是说，家族还没有根据世系被组织起来，并从属于氏族那样的上位集团。在群体社会里，家族终归是独立的单位。因此，氏族社会对近亲相奸的禁止，意味着以往虽加入群体集团但依然是独立单位的家族归属于上位集团。通过互酬性的外婚制，氏族共同体得以组织起来，并形成使氏族与氏族结合起来的更高维度的共同体（部族与部族联合体）。从这个意义上讲，以亲属为基础的社会（kin-based society），并非建立于血缘关系，而是通过赠与之力形成的社会性纽带之上的。理所当然，这个问题不能单纯从亲属结构，更要作为一般互酬交换的问题来考虑。

第二章　赠与和巫术

1.赠与的力量

以上，我们不是从作为一个共同体内部的制度，而是从一个共同体和其他共同体之间创造出“和平状态”的作用角度，对互酬交换进行了考察。而作为这种互酬交换的结果，环节地形成了更大的共同体。这其中，互酬交换被制度化了。就是说，成了共同体所担负的“义务”。但是，这个制度对其他共同体并不产生作用。那么，在与其他共同体的关系方面，为什么赠与会具有改变以往敌对性关系的力量呢？

马塞尔·莫斯根据土著民毛利族的习惯，认为在被赠与的物品中隐含着hau（符咒力）。这种观点，在那些接受了莫斯赠与论的人们之间也成了批判的靶子。例如，列维 - 斯特劳斯就批评莫斯的观点完全遵从原始人类的思考。而科学“必须在发现土著民的概念作用之后，对其加以客观的批判并做进一步归纳。”(18)他认为，被赠与物品所创造的循环，并不在于hau，而是因为在数学性的结构中有作为“浮动的能指”所至。

而列维 - 斯特劳斯之所以排除莫斯的观点，在于他试图从已然形成的一个共同体内部来观察互酬关系。所谓“结构”归根结底正是在共同体中发挥作用的制度。不过，若要观察一个共同体和其他共同体通过赠与而创造出新的共同性来并随时更新之的过程，就不能忽视赠与的“力量”。这也是莫斯所追问的那个“什么”。

在这一点上，马克思主义人类学家莫里斯·哥德利埃不顾列维 - 斯特劳斯的批判，试图重新评价莫斯对hau的执著。他从资本主义商品交换和赠与交换类比的角度指出：“人类所生产并交换（或持有）的物品与人的现实关系最终从意识中消失了，而另外的力量、想象上的另一个主角取代了人类，并置换到作为起源的人类的位置上”(19)。在哥德利埃看来，被赠与的物品中之所以隐含着力量，在于现实的社会性关系被“物象化”了。他将此比之为资本主义社会中的社会关系因货币—商品这一交换关系而被物象化并隐蔽了起来。(20)

但是在我看来，就这个问题而言，援引“物象化”论等是没有必要的。在商品交换上，金这种一定的商品具有和其他所有商品进行交换的

力量。这就是货币。然而，人们没有注意到它处于一般等价形态上故具有这样的力量，却认为其物本身潜藏着什么“力量”。这和互酬交换上被赠与物中有其hau的思考，有些类似。

比起这些类似性来重要的是差异，即商品交换和互酬交换之间的不同。在商品交换方面，所有权从一方转移到另一方。持有货币也就意味着获得了其他物品的所有权。因此，产生了积蓄货币的欲望。即，产生了比起物来更欲求货币这样一种倒错（拜物教）。而在另一方面的赠与，却不是这样。赠与中有使用权的转移，却没有所有权的转变。所赠与的物品变成了货币，但又与货币不同，它没有对于其他物品的所有权，相反，导致了给予物的义务（还礼的义务）。就是说，相对于货币将促进积蓄和所有的扩大来说，hau则作为否定所有和欲望的力量而发挥着作用。

2.巫术与互酬

如前所述，莫斯为了说明赠与的力量，使用了毛利人的“hau”这个概念。这也便是用氏族社会的宗教性观念来解释互酬性。因此，招来了列维－斯特劳斯的批判。不过，莫斯的缺欠并不在于依据巫术来说明互酬。而在于他应该从互酬交换的角度来解释巫术，然而却没有这样做。所谓巫术，是通过赠与（供神、牺牲）来支配和操控自然乃至人类。就是说，巫术本身包含着互酬性。与互酬体系一样，巫术也并非一开始就存在。在游动的群体阶段巫术并未发达，而是随着人类的定居化才发展起来的(21)。

作为巫术成立的前提，先有泛灵论存在。所谓泛灵论，乃是一种视自然或人类的对象均有灵的想法。在游动群体的阶段，泛灵论就存在了。要对死者加以埋葬，就是证据。不过，泛灵论即便是巫术的基础，也并非因为它而产生了巫术。与这种精灵之间建立起互酬的交换关系，只有在这样的时候，巫术才得以成立。而它的发展，则在游牧民定居化并形成了氏族社会的时候。

关于泛灵论，弗洛伊德将其与幼儿期的自恋阶段相对应(22)。而列维－斯特劳斯则对这样的观点提出了批判。在他看来，原始社会里也存在幼儿和精神病患者。“即使最蒙昧的文化也始终是成人的文化，仅凭这一点也与最进化的文明中所见幼儿的表现互不相容。同样，成人的精神病

理学现象是大人的事情，与孩子的正常思考之间不具有共同的尺度。从我们的观点出发，对于精神分析多所关注的多种‘退化’实例，也要从另外的角度来考察”(23)。

然而，避开从孩子和精神病患者来类推的方法，我们也可以去接近泛灵论的世界。泛灵论乃是把所有对象同时作为“anima”（精灵）来看待的态度。这并非难以理解的东西。通过现象学式的接近，我们就可以获得理解。其关键是马丁·布伯的《我与你》。他将人对世界的态度分为两种。第一，是“我—你”的关系；第二，是“我—彼”的关系。后者“彼”并不限于物。作为“彼”的替代，也可以称其为“他”或者“她”。就是说，不管人还是物，同样可以对象化为“彼”。这时，“你”则消失了。反之，采取“我—你”这一态度的话，物也可以成为“你”。

另一方面，“我—你”态度中的“我”与“我—彼”态度中的“我”是性质不同的。后者中的“我”是针对对象（客观）的主观。然而，在“我—你”关系中，正如“你”不是对象那样，“我”亦并非主观。“谈论‘汝’者，不具有‘某物’，或者，不具有任何东西。非也，谈论‘汝’者，乃生存于关系之中”(24)。如果以“我—你”的态度来对待，那么人和自然都是“你”。这时，“anima”（精灵）仿佛存在一般。这种想法我们称之为泛灵论。

所谓泛灵论，也便是对世界采取“我—你”这种态度。但是，这并非仅仅是原始人的特征。例如，布伯讲到与猫对视的经验。一瞬间，仿佛有相互作为“汝”而相遇的感觉。然而，布伯说：“大地变动，产生关系，而在下一个瞬间几乎不间断地又发生了另一个关系。‘彼’之世界将吾与猫包围起来，一瞬间，‘汝’之世界从深渊里放射出光芒，可而今‘汝’之世界再次消失于‘彼’之世界中”(25)。就是说，布伯认为近代人已然生活在“我—彼”这一关系世界中了，因而要将“彼”打上引号予以悬置去发现作为“汝”之世界和他者，是非常困难的。

而在狩猎采集民那里，可以说有另外相反的困难存在。弗洛伊德曾试图从儿童的万能感情来说明泛灵论和巫术，但“成年的原始人”并非仅仅生存在“我—你”的世界中。他们并不是“儿童”。即，他们不可能有源自只要哭泣母亲就会来照看的环境中产生的“万能”感情等。在现实中，他们必须生存于“我—彼”的世界里。也为此，同时需要把“我—你”关系打上引号予以悬置，而单纯将自然物和人类视为“彼”来对待。例如，他们是狩猎者故必须杀死动物，可动物本身又各自具有精灵。为了狩猎，就必须在面对世界的态度上从“我—你”的世界转换到“我—彼”的世界。

这种转换，也可以说是作为供神而进行的。

所谓供神也即这样一种转换：通过赠与使自然一方负债，由此来封杀自然的精灵，从而转向“彼”。这种情况也可以用来说明巫术。我们不能把巫术看做是通过咒语和仪式来操控自然界。巫术通过赠与导致的脱灵化，使自然作为“彼”而对象化成为可能。因此，巫师是最早的科学家(26)。

不过，如前面已经暗示过的那样，在游动的狩猎采集民社会中几乎没有巫术的发生，那正是因为其游动性。例如，他们没那么必要去恐惧死者之灵。只要把死者埋葬后离开此地就可以了。关于狩猎的对象，也是如此。定居下来后的困难之一，就是必须与死者共生。不仅要制御他人也要制御死者，这是不可或缺的。为此，要向死者之灵“赠与”。这便是葬礼，也即祖先信仰。死者作为祖先神，成为统合氏族社会的东西。

在游动的狩猎采集民看来，纯粹的对象（彼）是不存在的。一切都是“你”。即，物＝精灵。可是，在定居的氏族社会中，也会有“我—彼”这一态度产生。在这个意义上，巫术得以发展起来。而且，巫师＝祭司的地位也得到提高。但同时它也有限度。因为，互酬原理本身不允许这种超越性的地位。这和氏族社会首长的地位得到强化却绝对不会有王者那样的绝对性，是一样的。然而氏族社会之后，即在国家社会中作为“你”的精灵被神格化，同时，自然和他者成了可以单纯操作的“彼”。

3.转变的问题

我已提到，由于定居而发生了从游动的群体社会向氏族社会的转变。但问题在于，为什么不是从定居向国家社会的转变，而是向氏族社会的移动呢？换言之，为什么采取了转向和平、平等化、环节性社会的道路，而不是走向战争、阶级社会、集权化呢？这是因为没有采取这种路线的必要。人们感到眼下这样的，也便是必然的，如此而已。毋宁说，从定居化到阶级社会再到国家的形成，这种发展的盖然性更高。因此，我们不是把氏族社会的形成作为国家形成的前一阶段，而应该把它视为得以避免从氏族社会走向国家社会之路的最初企图来观察。这样，氏族社会就不单单是“未开化”的，而成为向我们展示某种未来之可能性的东西。

关于这个问题，我觉得被当今人类学家完全忽视了的弗洛伊德《图

腾与禁忌》（1912）十分重要。他在书中思考的，与其说是图腾的问题，不如说是原始社会中“兄弟同盟”如何形成并得到维持的问题。就是说，弗洛伊德的关心在于部族社会中氏族的平等性、独立性是如何产生的。他试图在儿子们的“杀父”事件中去寻找其原因。不用说，这是将精神分析的概念俄狄浦斯情结应用到了人类史上。这时，他参考了当时学者们的主要意见，特别是借鉴了达尔文、阿特金森、罗伯特森·史密斯等的理论。我们先来看弗洛伊德的说法。

人类最初是在小群体中生活的，每一群体都在一个年长的男性统治之下，他用野蛮的暴力实施统治，独占所有的女人，并奴役或杀害所有的年轻男性，包括他自己的儿子。从阿特金森那里，我接受了下述设想：由于儿子们的反抗，这种父权制度走到了末路，儿子们团结起来反抗父亲并战胜了他，一起分享了他的尸体。遵循着罗伯特森·史密斯的图腾理论，我认为这种原来由父亲统治的群体后来被图腾制的兄弟部落所取代，为了能够相安无事，那些取得胜利的兄弟们放弃了群体内的女人，同意实行族外通婚。父亲的权力被打破了，家庭开始由母权来管理。儿子们对父亲的矛盾情绪在整个发展阶段都起着作用。某种动物被定为图腾来取代父亲，它代表着他们的祖先和保护神，任何人都不准伤害和杀掉它。然而，每一年中，整个部落都要汇集起来举行一次集会，在这次宴会上，那种被尊崇的图腾动物被宰杀来吃掉。每个人都必须参加这次宴会，它是谋杀父亲的情景的庄严重演，在这当中，社会秩序、道德法律、宗教等都得以诞生。(27)

今天的人类学家们彻底抛弃了上述这种理论。他们认为，在古代并不存在“原父”这样的东西。这种原父与其说是类似于大猩猩社会的头领，不如说是把专制王权国家成立后的王与家长的身影投射到了氏族社会以前的社会了。不过，这样的说法并不能消解掉弗洛伊德的“杀父”和重演仪式这一见解的意义。弗洛伊德追问的是，氏族社会的“兄弟同盟”体系为何又怎样被维持下来的。

在游动的群体社会里，并不存在“原父”那样的东西。毋宁说，群体的结合乃至家族的结合相当脆弱。从这个意义上讲，弗洛伊德所依据的理论是错误的。但是，随着定居化的发生，出现了产生不平等和战争的可能性，即国家＝原父得以形成的可能性。不过，通过对此进行抑制，氏族社会—兄弟同盟得以形成。这样思考的话，弗洛伊德的说法也可以接受。它为氏族社会何以没有转化为国家提供了说明。也就是，氏族社会不断地事先杀害了放置不管就必然产生的“原父”。从这个意义上讲，虽然杀父在经验的事实上并不存在，但它是支撑由互酬性所构筑起来的结构的“原因”。

弗洛伊德是将原始社会的体系视为“被压抑物的回归”来说明的。他认为，一度被压抑而忘却的东西回归之际，那不单是追忆，而且会成为

强迫性的东西(28)。在有关氏族社会的弗洛伊德理论中，回归而来的就是被杀害的原父。但是，在我们看来，作为“被压抑物的回归”而返回来的，是由于定居而失去的游动性（自由）——与平等性相伴随的游动性。这将说明为什么互酬原理会强迫性地发挥作用。

马克思从生产方式的角度思考了社会构成体的历史。从生产方式来观察，换言之也就是从谁拥有生产手段的角度来观察。马克思的展望是这样的：原始共产主义阶段中是共同所有，到了阶级社会则于拥有生产手段的统治阶级和没有生产手段的被统治阶级之间出现了“阶级斗争”，而最终共同体所有将在更高维度上得到恢复。但是，这种观点并没有对游动性阶段的社会和定居性氏族社会做出区别。另外，该观点对最初阶段存在的平等性予以了关注，却忽视了使之成为可能的游动性（自由）。就是说，容易导致只从财富平等的角度来思考共产主义，而没有注意到游动性（自由）的偏颇。从交换样式的角度来观察，则可以克服以上缺欠。

----

(1)阿兰·特斯塔鲁：《新不平等起源论》日文版，东京：法政大学出版局。

(2)大概一万年前发生新石器革命（农业革命），之后迅速的社会变化持续至今。以往缓慢行进的人类步伐仿佛突然加速了。在此，人们发出这样的追问：这种变化为什么会产生？然而，这种急速的发展并非因为有什么新的东西出现才发生的，而应该说是由于以往抑制人类发展的东西消失了所至。最近的考古学通过DNA检测证明，地球上现存的人类诞生于20万年前的非洲，其中数百人大约在6万年前离开非洲而扩散到整个地球。这以后，人类离散到各地，在几乎没有交往的状态下实现了各自的独立发展。但是，在离开非洲的时候，人类的身体和脑就已经发育完成，之后在遗传基因上就没有进化过。而且，他们已经拥有了语言和文字、工具制作、火的使用和烹饪、衣服和装饰品制作的机能，甚至造船技术等共同的文化资产。因此，其后虽然获得了多样的发展形态，但根本上存在着共同的要素。考古学家科林·伦弗鲁就强调，毋宁说最大的不解之谜在于一开始就拥有高度知识能力的人类，到农业革命的发生为止何以需要那么长的时间（《史前时代与人心的进化》日文版，东京：讲谈社）。我认为，这是因为地球上现存的人类试图维持游动民的生活不变。即使不得已定居下来，也要将游动阶段的状态作为氏族社会而维持下去。与此相比，农业革命并非那么伟大的成就，那不过是打开了煞费苦心封闭起来的潘多拉盒子的结果而已。

(3)此处采用郑少雄的译文，见《石器时代经济学》中文版第109—110页，北京：三联书店，2009。

(4)氏族社会的家户汇聚与互酬无法区别开来，某种意义上，这与今天对家庭的认识相似，即家庭中没有汇聚，同时认为存在着互酬乃至商品交换。

(5)萨林斯：《石器时代经济学》日文版第240页，东京：法政大学出版局。

(6)彼得·克鲁斯特：《暴力考古学》日文版，东京：现代企画室。

(7)此处采用张帆的译文，见《石器时代经济学》中文版第198页，北京：三联书店，2009。

(8)特斯塔鲁：《新不平等起源论》日文版第54页，东京：法政大学出版局。

(9)关于伴随着定居出现的各种困难，我主要参考了西田正规的考察（《人类史中的定居革命》，东京：讲谈社，2007）。

(10)莫里斯·布洛克：《马克思主义与人类学》日文版第106页，东京：法政大学出版局。

(11)西田正规曾提出“定居革命”这一概念（参见《人类史中的定居革命》）。

(12)列维－斯特劳斯：《亲属关系的基本结构》日文版上卷第153—154页，东京：番町书房。

(13)参见萨林斯：《石器时代经济学》日文版第205—221页。

(14)马克思：《摩尔根〈古代社会〉摘要》中文版第106页，中国科学院历史研究所翻译组译，北京：人民出版社，1965。

(15)类人猿中的近亲相奸得到了回避，这一点在河合雅雄和伊谷纯一郎等京都大学灵长类学者的研究中得到了证实。

(16)列维－斯特劳斯认为，亲属结构是通过世代和氏族赠与“女儿”而形成的。但是，莫里斯·哥德利埃在《礼物之谜》中指出，这只是一种源自偏见的武断而已，其实赠与男子的例子也很多。这里的关键不在于男女的差异，而在于作为“结构”的同一性。

(17)列维－斯特劳斯：《亲属关系的基本结构》日文版上卷第151页。

(18)《马塞尔·莫斯论序言》，见莫斯：《社会学与人类学》日文版第1卷第31页，东京：弘文堂。

(19)莫里斯·哥德利埃：《礼物之谜》日文版第105页，东京：法政大学出版局。

(20)关于莫斯所谓的hau，莫里斯·哥德利埃强调这种赠与所让渡的是使用权，但所有权并没有被让渡，因此，赠与物hau总是试图重新返回原处，这意味着被赠与物依然是赠与者的所有物。不用说，这种情况下的所有权归共同体。但是，共同体的所有权附属于作为物的hau这一哥德利埃的理解与莫斯的思考并不矛盾。因为，莫斯从早期的巫术论开始，就强调符咒力（大洋洲的原住民称此为一种社会性的力量），而且，在莫斯之前，其叔父埃米尔·涂尔干也强调说，所有权是社会性的，在原始社会中常显示为宗教的形态。例如，涂尔干在所有权的根底里发现了宗教性禁忌。所谓禁忌，是将某物作为圣物即属于神圣领域的东西而排除掉。只要没有被神圣化，所有权就无以成立。而神圣性存在于事物本身中。（涂尔干：《社会学讲义》日文版第200页，东京：美铃书房）“所有权内在于人，它不会下降到事物层面，但所有权本来存在于事物之中，并从其事物出发追溯到人。依靠宗教性的力量，事物本身成为不可侵犯的，这种不可侵犯性……转移到人手中不过是次要和从属性的。”（同上书，第199页）因此，所有权不在于人而在于物，它与作为“共同体所有”而开始是同义的。当然，人们并不这么想。人们认为，物归共同体所有也即归神所有，或者物之中有精灵存在。这样，被赠与物中就附带着作为hau的赠与一方之“共同体的”所有权。而接受赠与的共同体将被精灵所纠缠。这种纠缠比人类的暴力更具威胁力。接受赠与的一方无法攻击其对手。

(21)例如，田中二郎指出南非卡拉哈里（Kalahari）沙漠的游牧部落成员布须曼人几乎不做巫术。即使进行祈雨的巫术，也只是在有雨即将来临的时候。“他们拥有的有关自然的知识惊人的丰富和准确。他们对自然界现象的说明虽然不得已是非科学的，但是在众多‘原始人’那里常见的巫术性要素却在他们的世界里极少存在，他们的态度中贯穿着相当合理的想法。”（《沙漠的狩猎人——寻求人类原初的形象》日文版第127页，东京：中央公论社，1978）

(22)弗洛伊德这样阐述从泛灵论到宗教的发展：“要是我们把存在于原始民族中的这种‘思想全能’观念认为是对‘自恋’假设的有利证明，那么，我们将在就人类宇宙观念的演化和个人原欲的发展之间做的进一步探讨充满信心。精灵说时期在次序和内涵上都和自恋时期相似；宗教时期就像小孩崇敬他们的父母一样，相似于‘目标选择’时期；至于科学时期，它就如一个人达到了完全成熟的阶段，人们已放弃了纯粹的享乐主义（Pleasure Principle）而能就事实对自己作适当的调节，并且，将他的欲望目标转移到外在世界。”（此处采用杨庸一的译文，见《图腾与禁忌》中文版第115—116页，北京：中国民间文艺出版社，1986）

(23)列维－斯特劳斯：《亲属关系的基本结构》日文版上卷第192页。

(24)马丁·布伯：《我与你·对话》日文版第9页，东京：岩波书店。

(25)同上书，第123页。

(26)有关巫术与科学的关系，莫斯说：“由巫术积累下来的这种观念的宝库是长期以来科学开发的资本。巫术培育了科学，而巫师则提供了科学家。在原始社会只有巫师拥有观察和梦想自然的闲暇。他们在职能上发挥了作用。……在文明较低的阶段，巫师是学者，学者也便是巫师。”（莫斯：《社会学与人类学》日文版第1卷第212页）“在技术发展受到局限而其核心的周围缠绕着的巫术内部，医学、药物学、炼金术、天文学等得到了最适当的发展。……正如和技术相关一样，巫术也与科学相关联。这不仅是实践性的技术，也是观念的宝库。”（同上书，第211页）

(27)此处采用李展开的译文，见《摩西与一神教》中文版第119页，北京：三联书店，1989。

(28)关于“被压抑物的回归”，弗洛伊德解释道：“特别值得注意的是，每一种从已被遗忘的过去再现出来的记忆

都带由极大的力量，它对人类大众产生一种无法比拟的主张并成为人们的信仰，任何合乎逻辑的反对意见对它都无能为力，它与明知谬误却偏要相信荒唐事物的倾向极其相似。”（此处采用李展开的译文，见《摩西与一神教》中文版第74—75页）“对于不同个体的精神分析使我们认识到，他们在几乎不会讲话时获得的最早期印象，后来将以一种强迫症形式表现出来。我们觉得，人类的最早期经验也同样如此。”（同上书，第118页）

第二部　世界——帝国

序言　国家的起源

我们从交换样式A为占统治地位的社会构成体即氏族社会的形成过程，考察了社会构成体历史中最早的划时代转变。在第二部中，接下来要讨论从氏族社会向交换样式B占统治地位的社会构成体的转变，即国家社会的形成。为了思考这个问题，我们首先要排除一般性的教条。这就是戈登·蔡尔德（Gordon　Childe）所倡导的、基于农耕和畜牧的新石器革命（农业革命）这一概念所代表的教条。该观点认为农业和畜牧业开始之后，人们定居下来，而随着生产力的扩大都市得到发展，产生阶级的分化，由此出现了国家。

我已经批判过这种教条。定居化发生在农业以前，栽培和饲养作为定居化的结果自然而然地发生。即使出现了栽培和饲养，也不可能成为导致国家出现的那种“农业革命”。为什么呢？因为人们即使定居了，也没有想要彻底放弃狩猎采集的生活。而且，通过互酬原理，抑制了因定居和储备而产生的阶级分化和权力集中。部族和部族联合体是环节性的叠层组织，不管规模怎样扩大充其量也不过成为酋长制国家（chiefdom）。它要成为国家，还需要另外的要素。总之，降水农业和小规模灌溉农业即使普及了，人们也不会从根本上放弃狩猎采集以来的生活方式和互酬原理。因此，不能说国家始于农业。毋宁说相反，是农业始于国家。

蔡尔德虽然是马克思主义者，但他的观点在非马克思主义者之间得到了广泛的认可，原因在于其观点并不那么马克思主义。例如，“新石器革命”或“农业革命”这些概念，基于对“产业革命”的类推。但是，如果说产业资本主义和现代国家因产业革命而诞生，那么，谁都会注意到这是一个颠倒的看法。纺织机械和蒸汽机的发明的确是划时代的，但对它们的采用则只能于世界市场中竞争的重商主义国家和资本制（manufacture）之下发生。因此，产业革命并不是解释国家和资本的东西。相反，为了说明产业革命，我们首先要思考国家和资本的问题。实际上，马克思也正是这样做的。

在《资本论》中，马克思并没有以机械的发明和使用来说明资本主义生产，而是从建立在资本之上的资本制，即“分工与协作”这一劳动之组织化的角度来阐发的。很早以前就有了机械，但得到实际应用却是在资本制得以发展之后。这意味着，对人的劳动进行分割和组合，也即将人的劳动机械化，它比机械本身还重要。还有一层含义，与以往同业公会的工匠不同，这将创造出足以承受“分工与协作”的劳动者。此等事情决非轻而易举。我们不能只从生产技术的角度来观察这种变化。

关于“新石器革命”，也是一样。我们无法从锄头以及其他生产技术的发明这种角度来说明此种变化。萨林斯这样写道：

> 由民族志推之史前时代，我们说起新石器时代，就像约翰·穆勒（John Stuart）说到完全省力的方法时说，从来没有人真的发明过什么可以节约劳力的东西。在每人进行生计生产所需的时间上，新石器时代比起旧石器时代也看不到特别的进步，而且随着农业的出现，人们还要更辛苦地劳作。(1)

的确如此。不过，若说只是单纯地强迫长时间的劳动，那恐怕也会出现偏颇的。实际上，这个时期里已经发明了“节省劳动的技术”。这便是劳动的组织化。在灌溉农业方面，比起农耕劳动来治水灌溉的工程更为重要。这种劳动不仅与狩猎和采集相异，也和栽培、农耕不同。正如威特福格尔（Karl August Wittfogel）说的那样，这更接近于重工业。它需要组织众多人员使之“分工与协作”的体系，以及训练。用路易·芒福德（Lewis Mumford）的话来说，此乃“人类机械（mega-machine）”。也正如芒福德所言，军队组织和劳动组织基本上是一样的。(2)

在针对自然的技术这个意义上，古代文明带来的革新的确不那么多。但在支配人类的技术这一意义上，其革新却是划时代的。本来，考古学上所谓划时代的“青铜”和“铁器”等，与其说是作为生产手段不如说是作为国家主导的战争手段（武器）而设计并使之发达的。进而，作为支配人类的技术其最重要的发明是官僚制。官僚制把人们从人格关系或互酬关系中解放出来。军队，亦是在依靠官僚制所建立的命令体系而被组织起来的时候，才能成为强有力的。而大规模的灌溉农业，也依靠官僚制才有可能实现。

进而言之，支配人类的技术并非单纯的强制，而是提供一种自发地按照规则进行劳动的训练。从这个角度观之，宗教是重要的。韦伯在《清教伦理与资本主义精神》中，将劳动伦理和宗教改革联系到一起，实际上，关于古代文明也是一样。正如萨林斯指出的那样，狩猎采集社

会的人们其劳动时间是很短的。让这些人从事土木工程和农业劳动，单凭强制是不行的，需要他们自发地勤劳工作。他们劳动伦理的变化亦采取了宗教性的方式。就是说，人们并非仅仅被强制，而是为了王—祭司而积极工作的。他们勤勉地工作，不是强制，而是基于信仰。而且，这并非说说而已。因为，实际上王—祭司不仅从军事上保护着这些农民，还通过再分配而使他们得到报偿。

从这种宗教的观点来观察劳动伦理的变化，并没有脱离交换样式的视角。因为，所谓宗教史上由泛灵论到宗教的发展，若从交换样式来看，正相当于互酬性的交换样式A向交换样式B的转变过程。泛灵论上的神并非超越论的。它是内在于每个物和人的精灵。可是，到了国家形成之后，便产生神的超越化。它意味着酋长—祭司的权力之增大。而在这个权力之下被组成的则是农业共同体。这样的共同体，与没有超越性的酋长—祭司且保持着家族间和氏族间相互独立性的氏族乃至部族共同体，在性质上有根本的不同。

这个问题将在后面详述。不过，这里要强调的是，将拥有狩猎采集民传统的人们变成农耕民并非易事。(3)即使采纳了降水农业和畜牧业，人们并没有抛弃游动生活的传统。就是从事农业生产，人们依然是狩猎采集者。从另外的视角来说，他们既是农民同时又是战士。出现从属性的农耕民或者农业共同体，那是靠国家实施大规模灌溉农业的结果。如后面要论述的那样，不是亚细亚式共同体产生出亚细亚国家，而是相反。

另一方面，在位于文明边缘部分的基于降水农业的社会里，战士—农民的生活依然在继续。而且，在农耕和定居不断发展的同时，拒绝这种生活的则是游牧民。在这一点上，游牧民与狩猎采集民相似。但是，他们既然接受了于原都市—国家中所发明的畜牧业，便与狩猎采集民不同了。另外，游牧民与定居民处于不即不离的关系中。游牧民虽然拒绝了农耕共同体，但他们本身也形成了与氏族共同体不同的盟约共同体。因为对他们而言，围绕牧草、泉水、水井而在部族之间达成“契约”是不可或缺的。这样的盟约共同体并非等级性的东西。因此，它很难转变成国家，即使能也是罕见的。只有在对已然存在于中心位置的国家进行掠夺、征服的情况下，游牧民才可能形成国家。他们并非建构国家，而是在已有的国家机构上坐享其成。因此，有关国家形成的问题，无法拿游牧民来说明，但关于区域国家（帝国）的形成，则游牧民是不可或缺的

要素。

第一章　国家

1.原都市—国家

国家并非农业革命的结果，恰恰相反，正是国家才导致了农业革命的发生。因此，关于国家是怎样成立的这一问题，“农业革命”并不能给出答案。在此，我们要提到对农业发展产生都市这一教条提出根本质疑的建筑新闻工作者简·雅各布森（Jane　Jacobs）意味深长的主张。(4)亚当·斯密于《国富论》中指出，在工业发展的国度里农业会得到发展，而不是相反。雅各布森说尽管如此，可是有关原始时代，斯密依然认为农业始于共同体并逐渐向都市、国家发展。而斯密的这种观点成了后来的教条，包括马克思在内。雅各布森则要坚决果敢地颠覆这一观点，并提出了以下思考：农业的起源不在农村，而在于从各共同体收集事物和信息且集结了大量技术人员的都市。她称此为原都市（proto-city）。各种农耕技术、品种开发，进而动物的驯化（家畜化）都发生在这里。她强调，农业、畜牧业始于原都市，并逐步扩散到周边。

我同意这种看法。但必须指出，雅各布森也受到了与古典经济学家的诞生同时出现的另一个偏见的毒害，即，认为经济独立于政治（国家）而存在。这不过是在资本主义社会中建立起来的一个意识形态而已。现实中，即使在资本主义社会，国家也并非单纯由经济过程决定的上层建筑。落后的资本主义国家不必说了，就是在英国如果没有重商主义之国家的主导性，也不可能实现工场手工业乃至产业革命。产业革命以世界市场为前提，并在争夺世界市场霸权的国家主导下才得以发生。

下面我们回顾古代，可以得出这样的结论。雅各布森所谓的原都市，应该是原都市—国家。她把土耳其小亚细亚地区的遗迹加泰土丘（catal　Hüyük）作为思考试验的对象，对先行于该遗迹的原都市进行了考察。但在我看来，这应该是原都市—国家。就是说，在都市出现的时候，已经有国家存在了。因都市的存在而农业得以出现，正意味着因国家的存在农业才得以产生。如果不是这样的话，范围广阔的交易和大量生产便不可能发生。例如，古代国家美索布达米亚、埃及、印度和中国等，都出现在江湾河口处。这并非因为那里适合于农业。相反，那都是不能指望依靠通常的降水农业而有大发展的地方。当然，那里只要有水

就会出现冲积土。不过，这只是就结果而言的。实际上最初人们集结到这样的地区来，并不是为了农业，而是渔业。在这里，开始出现了栽培和饲养，而且也有了栽培和饲养物的交易。在江湾河口出现都市，那是因为此乃水上交通的集结点。

原都市—国家，最主要的是作为使共同体之间的交易成为可能的场域，才出现的。而农业在其中得以产生，并向港口腹地延伸扩展。经过这种原都市—国家间的交易和战争，以至于庞大的国家得以形成。进而，这种庞大国家推动了灌溉农业的发展。正如苏马连(5)地域那样，为了向近邻各国输出物品才建立起都市—国家。大规模的灌溉农业因当时的“世界市场”而成为可能。就是说，它起源于由众多都市—国家形成的世界体系中。(6)

论述都市起源的人们，都说这始于神殿城市或者城堡都市。不过，这些说法其实没有什么不同。韦伯认为，都市的出现始于作为众多氏族和部族所重新形成的盟约共同体。(7)他们的“盟约”靠对新的神之信仰而建立起来，在这个意义上，都市乃是神殿城市。另一方面，都市作为交易的场所，同时又是抵御外敌、海盗、山贼的城堡都市，即武装起来的国家。所以，都市的形成与国家的出现密不可分。换言之，交换样式B和交换样式C是紧密联系在一起的。

我在顺序上后讨论交换样式C，但这并不意味着C发生在B之后。交换样式C早已存在于社会构成体的初期，即A占统治地位的时期。因为，定居共同体需要与其他共同体进行交易（商品交换）。不过，共同体与共同体之间存在所谓的“战争状态”。氏族社会由此通过赠与的互酬形成更高维度的共同体，以此建构“和平状态”。如前所述，部族联合体依靠赠与的互酬而克服共同体之间的战争状态。这是一种“社会契约”。而进一步的扩大，则可能形成酋长制国家（chiefdom）。它在空间上拥有“首都”。在此，不仅要召开首长们的集会，而且要进行共同体之间的交易。因此可以说，这是国家以及都市的初期形态。不过如后所述，在这个过程中，首长成为王权即国家的出现，需要一个大的飞跃。也就是说，国家建立在完全不同的另一个交换原理之上。

2.交换与社会契约

再次重申，在原始社会中交换样式A成为主导，这并不意味着交易

（商品交换）就不存在了，相反，正是依靠前者交易才能够得到确保。但是，在超越部族和部族联合体的共同体之间，交易是怎样进行的？即“和平状态”是怎样成为可能的呢？

对于这个问题给出暗示的是霍布斯。不过，在征引霍布斯之前，有一点要讲清楚。他是从战争状态下每个人的自然权利让渡给一个人（主权者）的“社会契约”方面，来观察国家的起源的。在这种从个人出发来观察的方面，霍布斯和卢梭是相通的。例如，卢梭说：“社会首先只是根据若干一般的协约而建立起来，所有人约定要遵守这些协约，而对于他们每个人来说，共同体是其协约的保证人。……最终人们想到要把公权力的保管这项危险的任务委托给几个人，于是，无疑把遵守人们的决议这一工作就委托给了为政者。”(8)这是卢梭式的“社会契约”。然而，从个人出发思考国家的这种方式，与从每个人的交换角度来思考商品交换的方式一样，都不过是把近代社会中不言自明的看法投射到过去的结果。

今天，霍布斯的理论与其说是作为国家起源学说，不如说更是作为多数表决，即少数服从多数的根据而被解释的。但实际上，霍布斯并非从每个人，而是从王、封建领主、教会、都市等相互抗争的角度来看自然状态的。并且，是把从中观察到的王即主权者出现的过程作为“社会契约”来看取的。这样的过程，并非西欧封建社会所特有。它在美索布达米亚专制国家出现之前就存在了。而在这之前则是都市国家竞相确立的状态。苏马连人的吉尔伽美什（Gilgamesh）英雄史诗，描写了从此种状态下王获得权威并将权力集中于一身的过程。从这个意义上讲，霍布斯的论述虽然具有被近世的历史经验所规定的一面，但也可以说反映了国家形成的普遍过程。

因此，如果不是从个人与个人，而是从共同体与共同体之间的关系上来看，那么霍布斯于《利维坦》中所说的“契约”，在思考国家的起源上也是有效的。值得注意的是这个契约的性质。霍布斯所谓的契约，是“被恐怖强迫的契约”。一般情况下，因恐惧而被迫同意，并不能看作契约。(9)但是，霍布斯说这也是契约。“在单纯的自然状态下，因恐怖而订立的契约是有约束力的。比方说，当我约许向敌人付出赎金或劳务以赎生命时，我就受到这种信约的约束。因为这是一种契约。其中一方得到的利益是生命，另一方则将为此而获得金钱或劳务。”(10)这样，霍布斯从“社会契约”方面来看国家（主权者）的成立时，是在“被恐怖强迫的契约”这个意义上来思考的。他将国家成立的过程分为两种。

取得这种主权的方式有两种：一种方式是通过自然之力获得的，例如一个人使其子孙服从的统治就是这样，因为他们要是拒绝的话，他就可以予以处死；这一方式下还有一种情形是通过战争使敌人服从他的意志，并以此为条件赦免他们的生命。另一种方式则是人们相互达成协议，自愿地服从一个人或一个集体，相信他可以保护自己来抵抗所有其他的人。后者可以称为政治的国家，或按约建立的国家；前者则称为以力取得的国家。(11)

但是，从根本上讲，国家是“以力取得的国家”。的确，也存在可称之为“按约建立的国家”（都市国家）。然而，这样的国家之成立是在附近有强大国家存在的情况下。在共同体中，将主权给予“一个人或一个集体”，那是为了抵抗另外的国家。从这个意义上讲，必须说“按约建立的国家”根本上也是基于“被恐怖强迫的契约”。正如霍布斯所说的那样，主权与君主政体、贵族政体和民主政体等没有关系。就是说，有个人拥有的主权，也有集体拥有的主权。但无论在哪种情况下，主权归根结底产生于“被恐怖强迫的契约”。

“被恐怖强迫的契约”是一种交换。因为，对服从者“以此为条件赦免他们的生命”。另一方面，统治者有实行这种保护的义务。霍布斯洞察到，看上去并非交换的东西，实际上是一种交换。它“一方得到的利益是生命，另一方则将为此而获得金钱或劳务”。这并不是商品交换那样的交换（C），但依然是一种交换（B）。霍布斯说，“因此，对于被征服者的管辖权便不是由战胜而来的，乃是由于他自己的信约而来的”(12)。国家是在被管辖的共同体一方主动同意被管辖的情况成立的，因此，这是一种交换。而统治者也必须保证他们的安全。

霍布斯认为，法的建立只有在国家（主权者）成立之后才成为可能。但是，这并不是说主权者可以随意地建立法。如果没有强制“力”，法便无法发挥作用，这意味着主权者拥有强制实行法之规范的力量。韦伯在“对暴力的垄断”上看到了国家的本质。但是，正确地讲，这意味着国家施展的实力已非暴力。其他人若做同样的事情，作为暴力将遭到处罚。法的背后存在着实力。从另外的角度来看，这意味着国家权力总是通过法而得到行使。

征服者（统治者）对被征服者实行掠夺。但如果这是单纯的掠夺，那么将无以形成国家。国家成立于被征服者把被掠夺的部分作为税（纳贡）交纳的时候。这时，“交换”得以成立。因为，由此被征服者可以确保自己的所有权。就是说，他们虽然遭到了来自国家的税收和赋役，但可以免除被国家以外的别人所掠夺。结果，被征服者认为赋役纳贡并非单纯的统治者的强制，相反，乃是对统治者所赋予的赠与（恩惠）的回

礼（义务）。从另外的角度来说，通过把掠夺和暴力性的强制转换为“交换”的形态，国家才能成立。

3.国家的起源

前国家社会与国家社会的差异在于下面这一点。如前所述，在前国家社会里通过互酬原理而形成更高维度的共同体。这里，下位集团从属于上位集团，但仍保持着独立性。因此，来自上位的决定和限制无法发挥作用的时候，并不少见。另外，在氏族之间发生对抗的情况下，上位集团并没有予以阻止的力量。所以，对抗频繁地发生。尽管如此，并没有导致集权状态的出现。相反，这种互酬性抗争的存在抑制了集权化。

由此观之，我们可以清楚地知道，国家的成立是在共同体之间的“互酬”被禁止的时候。例如，苏马连时代以来法之集大成者——巴比伦王国的《汉谟拉比法典》中，有“以眼还眼”的著名条目。这项条目完全没有“以牙还牙”的意思。相反，是要禁止无休止的血仇。这意味着并非出自自身而是要通过其处于上位的国家之裁定，来解决犯罪以及共同体之间的争执。从法律思想史方面来说，“以眼还眼”乃是“罪刑法定主义”的起始。因为血仇意味着共同体对上位组织具有自律性，所以“以眼还眼”这一“法”乃是对下位共同体之自律性的否定。从这一点上讲，可以说希腊的城邦转化为国家，是在互酬性的血仇遭到禁止的时候。(13)

我们无法只在一个共同体的内部来思考这种从前国家状态向国家的转变。例如，有把国家作为消解共同体中阶级对立的公权力之独立来看待的观点，也有将国家视为统治阶级支配被统治阶级的机关（工具）这样的看法。马克思和恩格斯曾经提出这两种观点。他们都是在单一共同体的发展中观察国家的。但是，国家不可能单纯作为共同体发展的结果。因为，在基于互酬原理的共同体中，不论其内部有怎样的矛盾发生，都可以通过赠与和再分配而得到解决。另外，酋长制国家的场合，存在着基于庇护者和被庇护者关系的等级制度和臣属关系，但由于这是彻底对等（互酬性）的关系，而不会转向官僚性的臣属关系和等级制度。在此，不可能产生拥有绝对权力的主权者。

于是，会产生下面这样的思考。这种主权者并非产生于共同体中自我异化的结果，因为原本就是“外”来的。就是说，此乃征服者。因此，国家起源的背后有征服存在。恩格斯不仅在内部而且从统治其他共同体

的事态中，发现了使氏族共同体终结并导致国家诞生的关键，作为例证他举出了罗马统治日耳曼的例子。“我们知道，对被征服者的统治，是和氏族制度不相容的。……因此，氏族制度的机关便必须转化为国家机关，并且为时势所迫，这种转化还得非常迅速地进行。但是，征服者民族的最近的代表人是军事首长。被征服地区对内对外的安全，要求增大他的权力。于是军事首长的权力变为王权的时机便来到了。这一转变也终于实现了。”(14)

但是，并非征服马上就会导致国家的诞生。在多数场合下，征服仅终结于一时的掠夺。而且，像游牧民征服者那样，他们只是在已然存在的国家机构之上坐享其成。卢梭批判那种从强者的征服中寻找国家起源的理论，他这样说道：“征服权决非一种权利，因此无法创设出其他任何权利。因为，如果不是完全处于自由状态的国民主动将征服者选为自己的首长，征服者和被征服者的人民将始终停留在战争状态。以往人们不管如何降伏了，但那只是基于暴力的，正所谓事实上无价值的东西，因此，上述假设中不可能出现真正的社会，政治体以及最强者的法之外的任何法律。”(15)

如果说征服无以导致国家的诞生，那么就必须说国家来自“内部”。然而，如前所述，从内部不会产生主权者。共同体内部不论发生怎样的氏族间的对立，也不会导致公权力的自立。这样，就出现了国家产生于共同体内部的正题和国家无以产生于共同体内部的反题同时成立的状态。但是，我们可以通过发现统治共同体和被统治共同体之间的一种“交换”，来消解这个二律背反。它采取一种征服者针对被征服者的服从提供保护、对其课税而给予再分配的形态。这个时候，征服这一事实由当事者们“否定”掉了。

的确也有这样的情况：即便没有征服也会从共同体中产生出主权者来。例如，在氏族社会中，紧急情况下首长可以临时成为拥有大权的主权者，而平时则不可能如此。不过，在战争变成常态的情况下，首长大概会成为常规的主权者吧。换言之，如果来自外部侵略的危机常态化，首长的地位会长久地被绝对化的。这样，王权就可以成立。因此，虽然征服并没有在现实中发生，但只要其危险长久存在，那么从共同体内部也会出现主权者。因此，即使是这样从共同体内部产生的主权者，我们也应该说这主权者终归是来自“外部”的。实际上，如果有一个国家存在，那么其周边的共同体不是要服从该国家，就是自己也变成国家，舍

此别无他途。所以，即使看上去仿佛共同体在内部转化为国家了，而在其背后也肯定存在着与其他国家的关系。

4.共同体—国家

霍布斯在“其中一方得到的利益是生命，另一方则将为此而获得金钱或劳务”的交换（契约）中，看到了国家成立的根据。不用说，这不是从每个人的层面，而必须从共同体与共同体之间去观察。国家依靠统治共同体与被统治共同体的交换（契约）而得以确立。这首先意味着被统治共同体要服从统治共同体并向其纳贡，从而获得安全。但是，此乃暂时性的契约，在某个时刻会遭到颠覆也说不定。对国家的确立来说，需要比此更高的“交换”。这就是在统治共同体要求被统治共同体赋役并纳贡的同时，还要重新分配通过课税所获得的财富。国家必须看上去仿佛代替共同体来实行再分配似的。就是说，它仿佛完全是在履行共同体的公共功能一般。这时，国家将被视为酋长制共同体的延伸。

但是，酋长共同体与国家性质不同，前者不可能单纯地变成扩大了的国家。例如，不论部族社会的首长和祭司如何集中权力，都不会成为国家之王。为什么呢？因为互酬性原理固执地保留了下来。不如说，首长获得了财富和权力，这是通过赠与获得的。另外，要维持这种权力，就必须毫不吝惜地继续赠与。如果不如此的话，将失去其地位的。可是，落落大方地赠与，要荡尽财富的。结果，特权性的地位无以维持长久。因此，国家并非作为共同体的延伸而成立的。

如前所述，王权（国家）来自外部，而非共同体的内部。但同时，它又仿佛来自共同体的内部似的，就是说，必须看上去好像是共同体的延伸一般。不如此，则王权（国家）无法得到确立。从这个意义上讲，正如近代国家是民族—国家那样，源自古代的国家将作为共同体—国家而出现。

在共同体—国家的形成过程中，起到最主要作用的是宗教。氏族、部族共同体中的首长同时也是祭司。这在囊括了众多部族的原都市—国家的阶段，也是如此。例如，神殿不仅是祭祀的场所，同时也是要再分配的财富之储藏库，实施再分配的首长便是祭司。在这个意义上，祭司和政治上的首长是不能分离开的。在原都市—国家的阶段，首长拥有比酋长制国家阶段更为强大的权限，同时又成为侍奉超越诸共同体神灵

（祖先神、部族神）的神之祭司。韦伯把都市理解为盟约共同体，而这个“盟约”最重要的是通过信奉同一个神而实现的。这便是超越以往的氏族共同体的共同体—国家之形成。

古代国家诞生于众多都市国家间的抗争。从宗教方面讲，在这个过程中发生的是超越各个氏族、部族之诸神的神之出现。它意味着超越以往的氏族、部族共同体的国家之形成。为了更具体地考察这一情况，我们来看“以力取得的国家”的例子——苏马连的国家。苏马连的国家是从底格里斯河和幼发拉底河两岸的众多都市—国家的抗争中脱颖而出的。这种抗争更急遽地促进了以往曾经发生的过程。一个都市国家的胜利，便成了其神的胜利。国家如果强大了，其神也将获得普世化超越化。经过这种都市国家间的战争而获得胜利的都市国家之王，不仅可以在军事上支配其他，同时将成为侍奉超越以往诸神的神之祭司（如埃及，法老便成了神本身）。由此，王将获得大众自发的服从。这样，随着王权国家的确立，新的超越氏族、部族的“想象的共同体”得以创出。因此，关键不在于共同体发展为国家，而在于随着集权国家的出现，共同体得以重新组成。

5.亚细亚国家与农业共同体

随着国家的诞生，以往的氏族、部族共同体发生变质。我们从统治共同体与被统治共同体的层面来考察这种变质。在统治共同体的层面，以往那种共同体—互酬性的状态——肯定地说是平等主义的，否定地讲是血仇式的状态——归于消灭，从而形成了等级的秩序。当然，这种形成并非一蹴而就。集权化只有通过逐渐压制统治阶层中的各首长（贵族）和祭司这一中间层（孟德斯鸠），才能得以完成。就是说，在古代专制国家的产生上，会发生与近世欧洲绝对主义王权出现时结构上类似的情况。在控制了贵族（权门豪族）的专制君主之下，形成了所有人民成为附属的形态。

随着这种统治者层面集权化的发展，在被统治者层面以往的氏族共同体作为农业共同体得到重组。农业共同体仿佛氏族共同体的延伸似的。因此，马克思将“亚细亚生产方式”或亚细亚农业共同体看作是从原始社会（氏族社会）转化而来的最初形态。而且，他试图由此来解释亚细亚国家。例如，以印度的印度河流域旁遮普地区残留的“农业共同体”为例，他这样说道：“这种公社的简单的生产机体，为揭示下面这个

秘密提供了一把钥匙：亚洲各国不断瓦解，不断重建和经常改朝换代，与此截然相反，亚洲的社会却没有变化。”(16)就是说，马克思认为亚细亚式的共同体是持久不变的，因此其专制国家也是持续不变的。

然而，这样的说法容易造成误解。共同体的“亚洲形态”是伴随着亚细亚专制国家的形成而产生的，而不是相反。例如，在苏马连那里，国家动员了更多的人员，从事大规模的灌溉工程，并给予他们土地使之劳动。国家创建了农业共同体。专制国家除了要求纳贡赋役，并不干涉农业共同体内部的事务。在此，存在着一定的自治和相互扶助的体系。从表面上看，这好像遗留着氏族社会的互酬原理似的。可是，这里没有存在于氏族社会的针对上位组织的独立性。

氏族社会中的互酬性，不仅有相互扶助和平等化的积极面，也存在着要对方屈服的消极面，这在前面已经指出过。例如，这会以夸富宴和血仇那样的破坏性竞争显现出来。互酬性不承认上位的权威。在亚细亚专制国家之下的农业共同体中，保持着相互扶助和平等化这一层面的互酬性。但是，它失去了互酬性的另一面即独立性。人们完全附属于国家（王）。反过来讲，正因为如此，农业共同体作为自治的集团得到容许，而且，具有了氏族社会所没有的整体之凝聚性。

接下来要注意的问题是，为使亚细亚专制国家得以形成，单靠军事征服是不行的，还需要迄今为止未曾有过的统治原理。作为区域国家，专制国家从众多都市国家间的抗争中脱颖而出。这是一个传统的共同体规范已不适用的社会。前面，我谈到有关区域国家中神的超越化，这并非单纯的宗教问题。区域国家所不可或缺的是法治（依法统治）这一观念。

说到都市国家间的抗争，首先想到的就是希腊的城邦，以及希腊如诡辩学派那种各式各样的思想家的活动。但是，虽然并没有留下什么记载，而在这之前的古代帝国形成过程中，也一定有同样的事情发生过。例如，在巴比伦王国和亚述之后的帝国中，从人们使用的来自苏马连文明的语言这一点来看，可以推测那是划时代的事件。如前所述，与互酬性原理切断了联系的“以眼还眼”这一法，并非自然生成的。我们应该考虑到曾经有提倡过这种法的思想家存在。

如果观察一下中国的古代国家，这一点就会清楚的。各都市国家相互抗衡的战国时代（公元前403—221年），曾有孔子、老子、韩非子等

所谓诸子百家那样不同的思想家辈出。他们和希腊的诡辩家一样，走遍各国以游说自己的思想。由于依靠氏族社会的习惯和宗教的统治已经行不通，因此各国需要新的理论。其中，秦依靠信奉法制的宰相商鞅而成为强国，后来由秦始皇而构筑起帝国来。集权性区域国家通过压制旧有的氏族性门阀贵族，并推行彻底的法制主义和统一度量衡等等理论，才得以建立起来。秦国虽然很短时间内就崩溃了，后来出现的汉帝国则以儒教为统治原理，成为之后的帝国的典范。

诸子百家辈出的中国战国时代，与希腊各都市国家相互抗衡的时代几乎处于同一个时期，而且有相当的类似性。在中国，随着这种帝国的形成，战国时代那种开放的发展可能性被封闭掉了。就是说，那以后持续的是亚细亚专制国家。那么，在希腊情况怎样呢？这一点容后详述。在此，我要确认的是亚细亚专制国家并非单纯作为氏族社会的延伸而出现的。不论在苏马连还是在中国，专制国家的成立其不可或缺的过程在于和氏族社会以来的传统切断了联系。当然，集权性体制一旦确立起来，专制国家会在其后灵活利用氏族社会的传统。正因为如此，由专制国家所构筑的农业共同体看上去仿佛源自氏族社会的延续似的。

马克思称亚细亚式共同体为“普遍的隶属制”。它并非奴隶制，也不是农奴制。每个人都是自治的共同体之一员。然而，其共同体的全部归王所有。王不需要介入共同体。人们因为是共同体的一员，而被束缚。因此，依靠共同体的自治，国家可以统治其共同体。所以，国家和农业共同体是完全不同的东西，但并非相互分离的存在。农业共同体，乃是靠专制国家而获得架构的“想象的共同体”。它与近代的nation一样，如果没有集权国家的架构先行出现，是不可能产生的。亚细亚专制国家，乃是以专制国家—农业共同体的结合体而存在着的。

对亚细亚专制国家的一个误解，是把它与奴隶制混为一谈。在亚细亚国家中，并非对大众施以残酷的统治，或者抛弃不管。相反，要施以殷勤精心的保护。比方说，如凯恩斯注意到的那样，金字塔的建筑工程乃是作为政府针对失业者的有效需求创设的政策来实施的（《就业利息和货币通论》）。从这个意义上讲，专制国家（父权家长制的世袭制度）是一种“福利国家”。同样，可以说东罗马帝国（拜占庭）也是福利国家。(17)不过，这并不是因为此乃基督教国家，而是来自亚细亚专制国家——这里指的是皇帝—教皇体制。韦伯说，在西欧“福利国家”式社会政策的出现是在绝对主义王权之下。

父权家长制的世袭制度是由一个人对群众的统治，它根本不需要“官员”作为统治的机关，而封建制度则把官员的需要降低到了最低的限度。只要它不是依靠外来的世袭军队，它就在很大程度上依赖臣民的善良意志，而封建制度则在很大程度上可以不依赖这种善意。为对付对它具有危险性的、享受特权的各个等级的野心家，父权家长制利用群众，群众到处都是它的追随者。群众的传奇所美化的理想，到处都不是英雄，而是“善良的”王公。因此，父权家长制的世袭制度作为臣民“福利”的关怀者，在自己面前和在臣民面前，都可以合法化。“福利国家”就是世袭制度的传奇，不是产生于受赞扬的忠诚的自由伙伴关系之上，而是产生于父与子的权威关系之上的：“国父”是世袭制国家的理想。因此，父权家长制可能成为一种特殊的“社会政策”的体现者，而且，凡是在它有足够的理由为了自己去保障群众善意的地方，它到处也实际上这样做了。例如在近代的英国，在斯图亚特的统治下，在它们反对清教的市民和半封建的绅士阶层的敌视专制力量的斗争中，劳德的基督教社会政策，部分出自教会的动机，部分基于世袭制的考虑。(18)

在西欧，只有在绝对主义王权之下才产生了王保护臣民的观念。而这样的“福利国家”观念，在亚细亚国家则是司空见惯的。中国在汉王朝以后，专制君主的统治是靠礼教而获得其根基的。即，专制君主被视为靠仁德而非武力来统治的君子。依靠官僚来统治、管理、照看所有的臣民，那便是专制君主。

有关亚细亚专制国家的另一个误解，在于认为其统治乃是无所不在的强固的专制性体制。实际上，这样的王权是脆弱的，只能维持极短的时间。为了确保王权的存在，宗教、姻亲关系、基于分封的主从关系、官僚制等等得到利用。结果，反而是神主、祭司、豪族、管家们，相继成了对抗王权的势力。进而，看到其内部的混乱，外部的游牧民则来入侵。于是，王权最终崩溃。之后，王朝再次建立。“亚洲各国不断瓦解，不断重建和经常改朝换代”（马克思），讲的就是这种情形。

但是，尽管“不断重建和经常改朝换代”，而永久不变的与其说是亚细亚式农业共同体，不如说是这种专制国家的结构本身。与此相关联值得特别说明的是，并非建立在初期停滞的农业共同体基础上的早期国家，而是形式上作为集权国家而具备了完整的形态，即官僚制和常备军这一体系，是由亚细亚国家产生出来的。因此，这样的形态以及导致这种形态的过程，在其后不断地反复出现。我们不能说，农业共同体是不变的，故专制国家也是永远持续的。真正持续不变的，并非农业共同体，而是自上而下统治农业共同体的官僚制、常备军等国家构成。虽经历了眼花缭乱的王朝更迭，这个机构还是基本上被继承下来了。于是，它使农业共同体得以持续存在。(19)

为什么在希腊和罗马，未能产生专制国家体制呢？关于这个问题后面将要详述，这里只做简单的交代。这并不是因为希腊和罗马作为社会

处于“先进”的阶段，相反，乃是因为它们的“未开化”。就是说，正如晚年马克思所关注的那样，因为在希腊和罗马这种都市国家中，对抗集权性国家的氏族社会之互酬原理依然顽强地残留在统治共同体（市民）之间。为此，集权性官僚体制无以建立。还有，国家不予管理的市场经济得到发展。但是，与此相关联，他们也没能建立起重组所征服的共同体为农业共同体那样的专制国家统治，或者吸纳了所征服之众多国家、共同体的帝国统治。当然，罗马最终也成为庞大的帝国，但毋宁说它是通过基本上继承亚洲的帝国体系而实现的。因此，我们不应该把出现于亚洲的专制国家单纯视为早期的东西，而应当将其看做以区域国家（帝国）的形态在形式上得以完成的东西来考察。

6.官僚制

如前所述，古代文明发生于大江大河流域，其文明中包含着大规模的灌溉农业。因此，马克思把东方专制国家与灌溉农业联系在一起。韦伯也这样论述道：

> 然而，与行政管理任务范围的延展性和量的扩大相比，其强度和质的扩大和内在的发展，更加是官僚体制化的诱因。同时，这种发展的方向和诱因可能是十分不同的。实行官僚体制的国家行政管理的最古老的国家是埃及，那里是全国要自上而下地对水利不可避免地进行公有经济的调节，这种调节创造了书记员和官员机构，随后，在早期，在非同寻常的、采用军事组织形式的建设工作中，书记员和官员的机构，得到了第二个大的业务范围。正如已经提到过的那样，由于实力政策所制约的建设常备军以及与此相联系的财政制度的发展而产生的要求，它们往往在官僚体系化的方向上发挥作用。
>
> 但是在现代国家中，除此而外，受文化的日益提高的复杂性制约的、对整个行政管理日益提高的要求，也向着相同的方向逼近。(20)

继承了马克思和韦伯观点的是威特福格尔。他认为，东方专制国家通过大规模灌溉农业而得以形成，并排除地理上的限制将其命名为“水利社会”。针对这种观点，曾有过专制国家与灌溉农业之间没有必然联系的批判。(21)另外，还有人批判地指出，像俄罗斯那样没有灌溉农业的地区也曾出现过专制国家。而威特福格尔本人，后来也试图对俄罗斯那样没有“水利”的地区如何产生专制国家的理由进行说明，他找到的原因是外来影响。即，在俄罗斯经由蒙古的统治时期，而导入了亚细亚式的专制国家。

然而，这种情况本身正说明，专制国家与灌溉农业两者需要分开来思考。既然是一种支配自然的技术，那么“水利社会”所构筑的“文明”更

是一种统治人类的技术，即国家机构、常备军、官僚制、文字和通信网络。因此，它也曾传播到与灌溉无缘的其他地方，如蒙古那样的游牧民地区。统治人类的技术之出现，先于统治自然的技术之出现。

官僚制是怎样产生的呢？巨大的土木工程的确导致了官僚制的发达。但这里值得思考的是，从事这种工程的人是从哪里来的，还有，管理这些人的官僚制来自何方。氏族社会的人们讨厌自己变成从属性的农民。游牧民也是一样。他们即使成为统治者，也不愿做官僚，而是愿意维持战士—农民的身份。希腊的城邦中官僚制完全没有发达起来，就是一个例证。在罗马，由于没有官僚制，征收租税的事情就委托给私人。所以，我们应当将其理解为人们并不愿意进而成为官僚。

韦伯指出，埃及的官僚事实上是法老的奴隶，罗马的庄园主把现金出纳的工作托付给奴隶去做。其理由是他“对奴隶可以施用拷问”。在亚述，官僚中的大多数是宦官。这意味着，在基于互酬性原理的共同体成员的场合，官僚制不可能发生。换言之，官僚制发生在王与臣下之间的互酬之独立性完全丧失的时候。

根据韦伯的说法，后来官僚制建立在得到保证的货币薪俸制基础上。从这个意义上讲，货币经济的全面发展乃是官僚制化的前提条件。依靠货币薪俸制，官僚得以获得不被偶然和肆意所左右的晋升机会、规律和统制以及身份上的名誉感。进而，代替频繁更换的统治者（王权），官僚成为实质上的国家统治阶级。不过，在根本上官僚仍是“奴隶”，也因此他可以成为主人。因为，如果没有官僚，专制君主做不了任何事情。毋宁说，我们在此可以发现黑格尔所谓的“主奴辩证法”。

还有一点，官僚制的根基在于文字。在统治多数部族和国家的帝国阶段，文字是不可或缺的。从文字语言建构起标准的声音语言。从苏马连开始已经是这样了，而在埃及掌握几种复杂的文字体系乃是成为官僚的必要条件。官僚的“力量”就在于懂得文字。如果不能读写过去及现在的文献，就无法实施国家性的统治。在中国官僚制连绵不断地延续下来，最主要的就在于它以汉字、汉文的学习为必要条件。

如前所述，在古代中国专制国家形态的成形是在汉王朝。之后，曾不断遭到游牧民族的征服。但是，征服王朝并不毁坏曾经存在的国家官僚机构，而是坐享其成。多次的征服，反而使国家机构朝着切断与氏族、部族共同体的纽带而中立的方向发展而去。成立于8世纪隋王朝的

官僚选拔制度即科举，使官僚制变成了可以服务于任何统治者（王朝）的独立制度。尽管经历了“不断瓦解，不断重建和经常改朝换代”的过程，除蒙古统治的一个时期外，这个官僚制一直延续到20世纪。(22)

第二章　世界货币

1.国家与货币

马克思一再强调，商品交换始于共同体与共同体之间。这是为了批判亚当·斯密以来从个人与个人之间寻找商品交换起源的偏见。斯密那样的看法，不过是把近代的市场经济投射到过去的“透视法式倒错”而已。例如，即使在今天，共同体内部或者在共同体消失的地方如家庭内部，也还很少有商品交换的发生。在这里，一般所采取的是赠与和汇聚的形态。所以，商品交换（买卖）只发生在一共同体与其他共同体之间。

但应该注意的是，我们不应该认为在初期社会里（共同体）就没有商品交换了。实际上，从最初开始就存在的。在狩猎采集民那里已然有交易存在。无论怎样的共同体，都不可能完全的自给自足。由于必须要从外部获得一定的物资，所以商品交换是不可或缺的。定居化之后，情形更是如此。不过，为了在共同体之间进行交换，就需要克服那里存在着的“战争状态”，构筑一定的友好关系，而赠与就是为此而实行的。例如，在美拉尼西亚人那有名的库拉交易中，以得到礼物的岛屿要向别的岛屿回赠的形式进行，如前所述，在这种赠与交换之后，进行的则是所需物品的交换。这并不意味着比起赠与来交易是次要的。相反，交易才是主要目的，而为此进行赠与则不可或缺。

例如，无声交易采取赠与—回赠这种仿佛互酬似的形态。实行无声交易的共同体，对相互之间的面对面感到恐惧，但又必须进行交易，故要避开直接会面。这一事例鲜明地反映出赠与的背后是对于自然状态的恐怖。共同体与共同体之间的交易并非易事。只有依靠赠与，才能打开交易的大门。因此，商品交换虽然早在远古时代就有了，但它始终以附属于赠与的形态才能存在。换言之，交换样式C最初开始就存在，但它只能以附属于交换样式A的形式存在。因此，在原始社会里交易看上去好像不存在似的。

再次重申，早在未开化的阶段交易的需要就已然存在了。因此，于小的氏族共同体之上得以形成更高维度的共同体。原都市—国家也是这样形成的。国家通过这种原都市—国家间的交往（交易和战争）而最终成立。我已经对作为来自交换样式B形态的国家做了考察，但它并非与

交换样式C毫不相干的东西。毋宁说，国家是随着交易的实行而形成的。在集权国家之下，各共同体通过纳税（赋役纳贡）而换来所有权的确保。由此开始，所有物的相互让渡才得以实行。

例如，马克思在《资本论》中讨论商品与商品的交换关系的同时，提请人们注意这证实了他们这些所有者之间的法权关系。“一方只有符合另一方的意志，就是说每一方只有通过双方共同一致的意志行为，才能让渡自己的商品，占有别人的商品。可见，他们必须彼此承认对方是私有者。这种具有契约形式的（不管这种契约是不是用法律固定下来的）法权关系，是一种反映着经济关系的意志关系。这种法权关系或意志关系的内容是由这种经济关系本身决定的。在这里，人们彼此只是作为商品的代表即商品所有者而存在。”(23)

这里，马克思好像只是在强调法权关系反映了经济关系似的。其实，这更意味着商品交换之经济关系如果没有法权关系的存在是不可能成立的。就是说，使共同体之间的商品交换成为可能的，在于有对违约和掠夺作为不法而加以处罚的国家之存在。它植根于交换样式B。另一个，是共同体之间的“信用”。这个“信用”基于互酬的交换样式A。因此，始于共同体之间的商品交换样式C，是以与其他交换样式A和B联动的形态存在着的。

就这样，商品交换受到共同体和国家的支撑而存在着。但虽说如此，交换样式C也并非contingent（偶然的附属性）的东西。既然无法自给自足，那么共同体和国家都绝对需要这个商品交换。交换样式A和B分别拥有自己的力量，即，“赠与的权力”和“国家权力”。而交换样式C也同样会产生来自其自身的固有力量。这种力量并非产生于国家，相反，乃是国家所需要的。具体而言，这就是货币的力量。它在于通过交换而直接获得其他物品的权利。就是说，不是出于“恐怖”而是通过自愿的契约，它可以使别人从属于自己。货币为什么又是怎样产生的，这个问题将在后面讨论。眼下要指出的重点是，为了实现商品交换需要国家的存在，同样，国家为了永存也需要货币。

国家可以用货币来雇用人。由此可以根据“自愿的契约”来实施统治，而不是依靠恐怖或者互酬性的束缚。例如，古代专制国家的权力靠的是暴力（军事），但为此它也缺不了“货币的权力”。如果其规模超出了部族共同体的范围，就需要利用雇佣军以及制造武器的技术者集团。为此，必然需要货币。国家则通过长途贸易而得到货币。虽然国家有的

时候自己从事长途贸易，有的时候则通过课税来获取。古代专制国家特有的大规模灌溉农业，比起本国的消费来，其实目的也更在于输出。

这样，一个社会构成体乃是在三个不同的交换样式或三个相异的权力之结合——相互对立又彼此依存——的条件下形成的。即使在资本制以前的社会构成体中，交换样式C亦是重要的要素。但是，不管它怎样发展，依然只能居于比交换样式A和B次要的地位。换言之，它一般所获得的评价是否定的。例如，国家官僚从事的商品交易另当别论，商人一般被视为狡猾可疑的存在。交换样式C虽然不可或缺，但始终处于劣势的位置。无声交易，亦是一个恰好的例子。

在这一章，我将交换样式C放到其处于从属地位的社会构成体中进行了考察。交换样式C到了资本制社会构成体中成为占统治地位的样式，其特征得到了全面的显示。不过，即使在此前的社会里，它所具有的力量特征也依然有其显现。或者不如说，在此更得到了露骨的反映。马克思说："生息资本或高利贷资本（我们可以把古老形式的生息资本叫做高利贷资本），和他的孪生兄弟商人资本一样，是洪水期前的资本形式，它在资本主义生产方式以前很早已经产生，并且出现在极不相同的社会经济形态中。"(24)例如，商人资本和高利贷资本今天也还存在，但早已成为微不足道的东西。当人们思考现在的资本主义经济时，完全忽视它的存在也无妨。但是，必须指出，资本的本质正在于商人资本和信贷资本。因此，我们在思考资本的本性时，有必要追溯到"洪水期前的资本形式"。

2.商品世界的社会契约

从商品交换的过程中如何产生出货币来？货币的力量又是怎样产生的？针对这些问题，考古学和人类学的资料并不能说明问题。马克思在《资本论》的序言中这样说道："分析经济形式，既不能用显微镜，也不能用化学试剂。二者都必须用抽象力来代替。"(25)这种情况，今天依然如此。要思考货币和资本，我们需要靠马克思的"抽象力"来说明，即《资本论》开头的价值形态论。

一般认为，马克思继承了斯密、李嘉图等古典经济学的劳动价值说，进而对之进行批判而得出剩余价值（榨取）理论。但实际上，完成这项工作的是马克思之前的英国李嘉图派社会主义者。另一方面，马克

思从早期开始引起注意的问题，乃是货币所具有的力量，或其宗教性的颠倒和自我异化。对于古典派来说，货币没有任何秘密。因为，货币只是各种商品所具有的劳动价值的表现而已。由此，包括欧文在内的李嘉图派社会主义者以及蒲鲁东想到的是，废除货币转而使用表示劳动时间的劳动票据。而对此种轻而易举的想法给予了批判的则是马克思。

古典派通过引进劳动价值而解决了对货币的思考，实际上他们是以货币为不言自明的前提的。例如，亚当·斯密认为，商品中存在着使用价值和交换价值。交换价值乃是购买其他商品的“力量”（purchasing power）。这意味着，每个商品分别也是货币。但是，这样的事情是不可能的。因为，只有成为货币的商品（例如金和银）才具有这种力量。另一方面，每个商品并非事先就有价值内在于其中。可以说，当买卖（与货币的交换）得以实现之后才开始有其价值存在。生产物如果不被卖出，不管花费多少劳动也不具有价值的，甚至连使用价值也没有。即，只能单纯地废弃掉。一商品只有通过与其他商品等置，才会具有价值。可是，金银那样的货币商品看上去仿佛真有交换价值似的。由此，它似乎具有购买其他商品（可以直接交换）的权利。那么，一个特定的商品为什么会有这样的“力量”呢？这力量并非来自其素材，也不是源自生产该商品所花费的劳动。这种权力，产生于商品与商品的交换过程当中。

马克思在很多方面继承了古典派的思考。比如他说，每个商品的价值实体是“抽象劳动”或者“社会劳动”。但是，在《资本论》中他则明确了下面这一点：这样的价值实体并非内在于商品，只有通过商品与商品的交换即“价值形态”才能被发现。这意味着，商品的价值只能在商品与商品的关系中来思考。

> 可见，人们使他们的劳动产品彼此当做价值发生关系，不是因为在他们看来这些物只是同等的人类劳动的物质外壳。恰恰相反，他们在交换中使他们的各种产品作为价值彼此相等。他们没有意识到这一点，但是他们这样做了。价值没有在额上写明它是什么。不仅如此，价值还把每个劳动产品变成社会的象形文字。后来，人们竭力要猜出这种象形文字的涵义，要了解他们自己的社会产品的秘密，因为使用物品当作价值，正象语言一样，是人们的社会产物。(26)

所谓作为价值实体的抽象的、社会的劳动，乃是通过商品与商品等置的关系所产生的货币（一般等价物）而事后被给出的。因此，在观察货币生成的时候，劳动价值说是不需要的。马克思在《资本论》中讨论价值形态之前，讲到了内在于商品的劳动价值，这造成了不必要的混

乱。实际上，不管劳动价值还是别的什么东西，内在于商品的“价值”是不存在的。它不过在与其他商品等置的时候才会具有价值而已。而且，这个价值通过其他商品的使用价值而得到表现。就是说，一商品的价值在与其他商品的等置形态中，换言之，在“价值形态”中才能产生。

例如，商品a的价值通过商品b的使用价值得到表现。马克思称此为“单纯价值形态”。用他的话讲，这时商品a处于相对价值形态，而商品b处于等价形态上。换句话说，商品a事实上是货币（等价物）。然而，在这样的“单纯价值形态”上，反而是用商品a购买了商品b，就是说，也可以讲商品a才是货币（等价物）。任何商品都强调自己是货币。

这样的话，为了让货币显现出来，必须让商品b处于等价形态上。马克思从逻辑上揭示了这种始于单纯价值形态，到“扩大的价值形态”，进而到“一般价值形态”、“货币形态”的发展。当所谓商品b处于对其他所有商品来说具有排他性的等价形态上时，货币才能出现。比如说，金和银占有一般等价形态的位置，而其他所有的物质处于相对价值形态的时候，金和银就是货币。可是，这里也有颠倒发生。并非因为金和银处此位置上才是货币，人们反而认为它具有内在的交换价值。

一种商品成为货币，似乎不是因为其他商品都通过它来表现自己的价值，相反，似乎因为这种商品是货币，其他商品才都通过它来表现自己的价值。中介运动在它本身的结果中消失了，而且没有留下任何痕迹。商品没有出什么力就发现一个在它们之外、与它们并存的商品体是它们的现成的价值形态。这些物，即金和银，一从地底下出来，就是一切人类劳动的直接化身。货币的魔术就是由此而来的。(27)

用马克思的话来说，货币的生成乃是“商品世界的共同作业”。而我们也可以把这个称为“商品世界的社会契约”。商品们放弃了自己成为货币的欲望或权利，而将此让渡给几个商品。因此，只有处于一般等价形态和货币形态上的商品，才被赋予了购买的权利。货币的权力也基于某种社会契约。

3.《利维坦》与《资本论》

这样看来，马克思在《资本论》中有关货币生成的论述与霍布斯在《利维坦》中对主权者出现的论述，明显地有其类似性。因为，他们都是从其他所有人的权利让渡这一角度来观察权利向唯一者的集中的。实际上，马克思在讨论货币的时候，曾举出国王的例子。“例如，这个人所以是国王，只因为其他人作为臣民同他发生关系。反过来，他们所以认

为自己是臣民，是因为他是国王。”(28)

这里，我们对货币和国王的类似性，再做些进一步的思考。霍布斯说，主权者产生于全体成员一致把各自的自然权利让渡给某一个人。不过，我们不能将此理解为全体成员集中到一起做了讨论协商。因为，从这种讨论协商中所得出的结果，充其量只会诞生出一个有权威的首长来。与《利维坦》的逻辑展开不同，我们应该去想象下面这样一种历史的过程。

全体成员将自然权利让渡给一个主权者，这在现实中只能是已经具有权威的人压倒其他人而越来越变得有权威的过程。欧洲的绝对王政，便是以往唯一的王通过逐渐压倒其他封建领主和教会，而确立起来的。而且，实际上即便如此也未能确立起“绝对”的主权者。在绝对王政之下，依然残留着贵族和教会等“中间势力”。孟德斯鸠就认为，这妨碍了绝对王政成为专制国家。

在法国，“中间势力”的被驱逐，是依靠法国革命（1789）而实现的。资产阶级革命不仅消灭了绝对王政，还通过消灭中间势力而确立起绝对的主权者。这便是人民成为主权者的国家（资产阶级专政国家）。不过，从某种意义上讲，这样的过程在英国更早的时期，即颠覆绝对王政的清教革命（1648）中已经发生了。所以，在写作《利维坦》的时刻，说到“主权者”时，霍布斯心中想到的与其说是绝对王权，不如说是通过处死国王而出现的人民主权。就是说，所谓主权者，人民也好国王也好，实际上不过是置换为谁都没有关系的“场域”而已。

因此，霍布斯并没有从历史的角度，而是从逻辑上试图揭示主权者这一场域的出现。同样的情况也可以用来说明马克思在《资本论》中所发现的有关货币的确立过程。他通过“价值形态论”，试图将货币形态这一“场域”的出现作为“商品世界的共同作业”而在逻辑上加以推演。这并非对于现实中的货币生成的说明。实际上，关于货币之历时的生成过程，马克思是在“价值形态”之后的“交换过程”这一章里论述的。

因此，价值形态论的关键不是货币的起源，而是“货币形态”的起源。某物成为货币，与它是什么没有关系，原因只在于它处于货币形态这一场域上。可以说，马克思是将其作为“商品世界的社会契约”来看的。那么，为什么是商品们，而不是人们呢？当然，实行这种社会契约的不是商品，而是人类。不过，那是作为商品所有者的人类，作为商品

这个概念的承担者的人类。因此，比起人的意志来，每个人所处的“场域”更为重要。例如，人持有商品和持有货币的场合，其立场是不一样的。如果持有货币，就可以购买东西雇佣他人。相反，持有商品（包括劳动力商品）者则处于弱势的立场上。故而，商品交换所构成的“世界”虽然基于人们的同意，却也有超越人的意志的客观性。在此，存在着和赠与的互酬之hau不同的、货币所具有的社会性强制力的秘密。

但是，关于货币的历史生成过程，我们必须做与这种逻辑推演不同的想象。例如某物，不管是什么，只要处于货币形态上，它就是货币。但是，并非所有商品都能成为货币。一开始存在的是容易成为一般等价物的东西。因此，马克思这样写道：

但是，随着商品交换的发展，这种形式就只是固定在某些特定种类的商品上，或者说结晶为货币形式。它究竟固定在哪一种商品上，最初是偶然的。但总的说来，有两种情况起着决定的作用。货币形式或者固定在最重要的外来交换物品上，这些物品事实上是本地产品的交换价值的自然形成的表现形式；或者固定在本地可让渡的财产的主要部分如牲畜这种使用物品上。游牧民族最先发展了货币形式，因为他们的一切财产都具有可以移动的因而可以直接让渡的形式，又因为他们的生活方式使他们经常和别的共同体接触，因而引起产品交换。人们过去常常把作为奴隶的人本身当作原始的货币材料，但是从来没有把土地当作这种材料。……

随着商品交换日益突破地方的限制，从而商品价值日益发展成为一般人类劳动的化身，货币形式也就日益转到那些天然适于执行一般等价物这种社会职能的商品身上，即转到贵金属身上。(29)

现实中，一开始存在着容易成为一般等价物的素材。于是，从中产生出成为一般等价物者，进而，出现了货币形态。因此，金和银成为货币并非出于单纯的偶然。因为它们满足了下面这个条件：“可以任意分割，各部分均等一样，而且其商品的所有样本没有差别，——其使用价值的永久性”。（《经济学批判》）不过，若是过分强调这一点，则容易陷入金银有成为货币之必然的思考陷阱。所以，有必要强调首先不是素材而是货币形态的重要性。将这一点牢记心中之后，才可以去思考货币的历史性生成。

4.世界货币

这里，对马克思称之为“单纯的、个别的或偶然的价值形式”做些思考。这个价值形式成立于等价（equivalence）。但是，等价并非始于商品交换。在赠与或者赠与交易中，也存在等价性的认识。等价的根据并不是恣意的。等价由习惯和传统所决定，但在其背后可以说有着生产所

需的社会劳动时间。之所以等价看上去仿佛被习惯所固定，那是因为自然环境和生产技术的发展相对缓慢所致。当然，人们没有意识到这样的背景。首先是通过等置，相互以别的物品的使用价值来表示其价值。“他们没有意识到这一点，但是他们这样做了”(30)。

波兰尼在《人类的经济》中强调：等价并非价格。从马克思的观点来讲这意味着：当所有物品处于通过一般等价物而发生关系的体系中时价格才能成立，因此，在这之前即使存在等价也不会有价格产生。换言之，在“单纯价值形式”乃至“扩大的价值形式”中，只有等价和等价的连锁。因此，从这里向“一般价值形式”（或一般等价物）的转化，乃是一个飞跃。事实上，这可以说是货币形态的出现。进而，从这里产生向贵金属货币的转化。由此，各地商品的关系体系被看做共通的尺度。所以，可以说此乃“世界货币”的出现。这亦是一个巨大的变化。

这种从等价物向世界货币的转化，与向部族共同体、都市国家、区域国家（帝国）的转变并行发生。最早的贵金属货币，是美索布达米亚的银质货币（在埃及虽有对金的爱好，但并没有作为货币来使用）。这里，值得注意的是下面这一点。从等价物到世界货币的转变，并不意味着等价物完全被世界货币所取代。正如在区域国家（帝国）之下仍有众多的国家、部族共同体作为从属而继续存在那样，在世界货币之下仍有众多的等价物、一般等价物作为从属而继续存在着。现实中，世界货币只在国际性交易的决算时才被使用，而在国内使用的主要还是等价物和一般等价物。但是，我们不能因此就认为世界货币还不曾存在。

波兰尼说：“古代货币在极端的场合下有四种被使用，即作为支付手段的第一种、作为价值尺度的第二种、为了价值储藏的第三种和作为交换手段的第四种货币。”(31)例如，在巴比伦王国，作为价值尺度而被使用的是银、作为支付手段的是大麦、作为交换手段的是油脂羊毛椰枣之核等。如此这般，波兰尼要强调“原始货币”的多样性。但他还补充了一条，即在这中间1锡克尔（shekel）银等于1古尔（gur）大麦这一兑换率是确定的，由此作为一个整体建立起了精致的物物交换体系。这意味着银已经成为世界货币，但在国内还几乎没有得到使用。上面的例子说明在世界货币已然存在的同时，等价物和一般等价物作为货币也还在使用，如此而已。

贵金属货币由国家所铸造。但是，它在世界上得以通用并非依靠国家的力量。在国家之力所及的范围内不必说了，但在之外其货币通用的

力量却不是源自国家。国家所能做的只是确定和保证贵金属的量。当然，这也是非常重要的。因为，如果不能测定贵金属的量，那么事实上交易就会变得无法进行。一方面，如果有国家的支持，在决算以外的场合，实际上可以不必使用贵金属了事。尽管如此，贵金属货币的国际通用之“力”，并不依靠国家。另一方面，正是国家基于国际通用之“力”而铸造了货币。(32)

这种情况在中国的货币历史中也有显示。从战国时代开始各国纷纷铸造货币，因此秦始皇试图依靠国家的强权来统一货币，但最终没能实现。实现了这一目标的是接下来的汉朝。(33)其办法是任由民间经济的发展。汉朝拥有庞大数量的金，但自己并没有铸造通货，而是将此作为准备金，让民间去自由地铸造通货。据说，由此一举驱逐了种类杂多的货币。就是说，由源自交换本身产生的力量和国家之力的相关互动，才能使货币流通。(34)

货币，乃是处于货币形态上的商品。这个商品或者是金银，或者是别的什么东西亦可。重要的是，通用于国家的货币其本身必须是商品（使用价值）。(35)在共同体和国家的范围内，货币的素材可以是任何东西，纸片亦无妨。但若超出其范围，则不通用。例如，对游牧民来说，羊即是货币。他们带着羊移动，使用羊的同时，也作为货币来购买其他财物。在他们的世界中，不仅国家公认的通货，而且无法搬运的贵金属都不通用。因此，在共同体、国家之外通用的货币，其素材本身必须具有使用价值。例如，波兰尼这样补充说：“货真价实的奴隶乃是向外国君主纳贡的支付手段，而宝贝则作为国内的支付手段，有时发挥交换手段的功能。”奴隶是商品（使用价值），与羊一样可以移动的商品，因此作为对外货币而通用。然而，宝贝乃是等价物的凭证（cooling）一类东西，只对内通用。(36)

再次重申，对外货币（世界货币）其本身必须是商品。在一个价值体系（商品的关系体系）中，这种商品成为其他商品的价值尺度。它本身作为商品，在与其他物品的关系中变动，因此作为价值尺度可以发挥其作用。进而，这样的货币由于本身也是商品，故可以进入其他的商品体系（价值体系）。结果，这个商品作为贯穿不同价值体系之间的世界货币而发挥其功能。因此，在思考货币的时候，应该从对外货币的角度来考察。换言之，在一国的内部思考货币是不行的。这与只在内部来思考国家是行不通的，相类似。

5.货币向资本的转化

商品交换基于达成的协议。但是，这并非轻易达成的。因为，以对方商品为必需的商品所有者双方的相遇是困难的。因此，实际上物物交换往往按照惯例的比率进行。另外，也有某一商品履行事实上的货币使命的情况。而由于货币的登场，这种困难得以避免。只要有货币，超越时间和空间的商品交换就变为可能。但是，因此交换的困难就完全排除了吗？也不是这样。因为，货币持有者可以在任何时候购买商品，而商品持有者却未必能以商品获得货币。就是说，商品交换所固有的困难，集中于商品所有者一方。

基于协议的商品交换样式C，与交换样式A和B不同。因此，说到商品交换或者市场时，人们往往在脑海里浮现出对等的关系。然而，货币持有者和商品持有者并非对等的。再次重申，商品能否被卖出是不清楚的，而且卖不出去就没有价值。然而，货币所有者却可以在任何时候与商品交换。就是说，他有直接交换的权利。持有货币，也便是有了任何时候任何东西都可以直接交换的“社会的抵押权”（《资本论》）。这种货币与商品间的关系，规定着每个所有者之间的关系。因此，交换样式C通过自由平等的关系，构筑起与基于恐怖的阶级统治不同种类的阶级统治。它在近代产业资本主义中，作为货币与劳动者，即资本家与无产阶级的关系而展现出来。我们不能将此与奴隶制或农奴制相混同。(37)

马克思在价值形态论中，通过追溯到等价形式和相对等价形式，而对这种货币与商品的关系做了思考。作为货币的商品具有这样的“力量”，来自于商品们的社会契约。因为，它们处于一般等价形式上。但是，一旦货币得以出现，就会发生某种颠倒。货币已非单纯的商品交换手段，既然它是随时可以交换商品的“力量”，也就产生了追求货币并试图积蓄的欲望和活动。这便是资本的起源。我们必须区别开货币的积蓄和使用价值的积蓄。资本的积蓄活动，与其说是对使用价值（对象物）的欲求，不如说是来自对“力量”的欲望。

亚里士多德区分了两种获得财富的技术。一个是为了必要，另一个是积蓄货币。“币制出现以后，跟着交易方法的变迁，就引致【以牟利为目的的】‘贩卖’，而贩卖就成为另一种方式获得财富（钱币）的技术。”进而“由这后一种方式的方法所获得的财富是没有限度的”。(38)就是说，在第二种获得财富的技术上，发生了“货币向资本的转化”。这意

味着，交换不是为了谋求使用价值，而是为了追求交换价值，因此是没有限度的。关于“货币向资本的转化”，马克思首先谈到守财奴（货币贮藏者），也正是为了指出存在着事情本身的倒错性。

因此，货币贮藏者为了金偶像而牺牲自己的肉体享受。他虔诚地信奉禁欲的福音书。另一方面，他能够从流通中以货币形式取出的，只是他以商品形式投入流通的。他生产的越多，他能卖的也就越多。因此，勤劳、节俭、吝啬就成了他的主要美德。多卖少买就是他的全部政治经济学。(39)

所谓守财奴，乃是为了积蓄这种“抵押权”而抛弃了实际的使用价值的人。“黄金欲”和“致富欲”，决非来自于对物（使用价值）的需求和欲望。具有讽刺意味的是，守财奴没有物质上的欲望。正仿佛要“蓄财于天国”而在此岸乃无欲的信仰者似的。当然，远古时代是否真有守财奴的存在，并不是问题。关键在于，货币的力量导致试图积蓄货币的倒错性的驱动力。

与守财奴相比，商人资本试图通过货币→商品→货币＋a（M—C—M′【M＋△M】）这一过程，来实现货币的自我增殖（储蓄）。

这种绝对的致富欲，这种价值追逐狂，是资本家和货币贮藏者所共有的，不过货币贮藏者是发狂的资本家，资本家是理智的货币贮藏者。货币贮藏者竭力把货币从流通中拯救出来，以谋求价值的无休止的增殖，而精明的资本家不断地把货币重新投入流通，却达到了这一目的。(40)

资本家是合理的守财奴。就是说，赋予商人资本以动机的是与守财奴的积蓄动机（货币拜物教）一样的东西。作为“合理的守财奴”的资本家为了资本增殖，果敢地跳入流通之中，冒着购买商品并卖出的风险。货币具有交换商品的权利，但商品却没有与货币交换的权利。而且，商品如果卖不出去（没有被货币交换），那么不仅没有价值，连使用价值也没有，只好被废弃掉。因此，马克思称商品是否被货币所交换为“惊险的跳跃”（salto mortale）。而合理的守财奴之资本家通过货币→商品→货币（M—C—M′）这一过程而试图使货币增殖，这时，他必须经历商品→货币（C—M′）这一“惊险的跳跃”。

使这种危险得以暂时规避的是“信用”。用马克思的说法便是，“在观念上预先”卖出（C—M′）。就是说，采用了先发行期票而后结算的形式。这时，买卖关系变成债权与债务的关系。马克思说，作为制度的“信用”随着流通的扩大而“自然成长”起来，而且同时扩大了流通。信用制度加速了资本运动的运转并使其永久化。由于不必等到M—C—M′的结

束，所以资本家可以进行另外的投资。

这里，再就信用问题略作陈述。在某种意义上，货币原本是作为信用而出现的。例如，物物交换时，在生产物因季节的关系而有所差异的情况下，就要先收取对方的物，之后再交付自己的物。这时，就需要用到某种凭证。这也便是信用货币。即使在金属货币成为世界通货的情况下，也依然在实际交换中用到期票。另外，这样的票据其本身也可以作为货币来使用。因此，基于货币的经济世界乃是“信用”的世界。

信用的问题，显示了交换样式C与交换样式A、B是密切地联系在一起的。例如，马塞尔·莫斯在信用交易的起源上发现了赠与。“赠与必然会促使信用的观念产生。并不是发展使经济上的规则从物物交换转到现实买卖再转到信用交易的。首先是得到赠与，然后经过一定的期限回礼，在这种赠与体系的基础上，一方面使以前分开的两个时期相互接近并单纯化，由此物物交换得以构筑起来；另一方面，则建立起买卖——现实买卖和信用交易——这一借贷体系。为什么呢？因为没有任何东西能够证明，我们周围残存的所有古代社会所知的信用没有被知晓，包括超越了我们现在所描写的阶段的任何法律。”(41)

信用受到交易当事人之间的共通观念的支撑。负债者是必须要还债的。商品交换样式C中的信用，就这样得到交换样式A的支撑。同时不可忽视的是，信用还得到国家即交换样式B的支持。因为，国家通过对债务不履行者实施处罚，最终给信用提供了保证。不过，诞生于商品交换C的信用，还是建立起了自身固有的世界。

依靠货币和信用，商品交换得以超越空间和时间的限制。如后所述，当商品交换在空间上得到扩大的时候，商人资本的活动才成为可能。因为，在不同的空间之间的中转交换带来了剩余价值。这里的关键是，货币以及信用所导致的时间性问题。依靠货币和信用，不仅与现在的他者，包括与将来的他者之间的交换也将成为可能。至少，可以这样来想象的。进而，这又派生出与商人资本不同类型的资本。

例如，如果投资可以得到利润是确实无疑的，那么商人会借钱来做这种事情的。这时，就要对出资者支付利息。于是，出现了生息资本（M—M′……）。此刻，人们会以为货币本身具有生出利息的力量。货币的“物神性”（马克思）将在这种生息资本上无限扩大开来。

这是被缩减成了没有意义的简化式的资本最初的一般公式。这是一个已经完成的资

本，是生产过程和流通过程的统一，因而是一个在一定时间内提供一定剩余价值的资本。但在生息资本的形式上，这种性质是直接地表现出来的，没有任何生产过程或流通过程作媒介。资本表现为利息的即资本自身增殖的神秘的、自行创造的源泉。现在，物（货币、商品、价值）作为单纯的物已经是资本，资本也表现为单纯的物。(42)

这样一来，贮存货币不动就将失掉利息。马克思说："货币贮藏只有在高利贷中才是现实的，才会实现它的梦想。货币贮藏者所要的，不是资本，而是作为货币的货币；但是通过利息，他把这种贮藏货币转化为资本。"(43)当然，并不是货币本身有生出利息的力量。利息乃是通过商人资本（M—C—M′）的活动而带来的。然而，它们也并非完全无关的东西。商人资本的行为本身已经具有投机性（speculative）。商人资本和高利贷资本，乃是"洪水期前的资本形式"。但是，它们从远古时代开始就已经存在，这意味着交换样式C所导致的世界不仅不是物质的合理的经济基础，反而在根本上是信用或者投机—思辨（speculative）的世界。商人资本和高利贷资本，在形式上得到了近代资本主义的继承。就是说，M—C—M′和M—M′作为产业资本的积累过程的一环而得到了延续。

6.资本与国家

那么，在M—C—M′（M＋△M′）这一流通过程中，剩余价值（△M）是怎样产生的呢？它是通过所谓"低价买入高价卖出"而实现的。而像亚当·斯密说的那样，这果真是非公正的不等价交换吗？若是在一个价值体系中，情况的确如此。但是，如果是在复数的不同价值体系之间进行交易的话，虽然各自作为等价交换而进行，却依然可以达到"低价买入高价卖出"的效果。例如，在某个地区某种商品的价格由贵金属货币来表示。这时，其价格并非单纯依靠与贵金属构成的等价关系，而是通过这个贵金属而与所有相关的其他商品之间的等价关系来决定。换言之，是在价值体系中决定的。这意味着，如果价值体系不同，同一个商品可以有不同的价格。比如说，茶和香料在印度与中国是廉价的，在欧洲则是高价的。因为，这些东西本来在欧洲不能生产。这样的话，商人低价买入这些东西而在欧洲高价出售，其所得的利益是靠不等价交换获得的非公正的利益吗？商人在各自不同的地区进行的等价交换，并没有欺诈。另外，长距离的商业活动伴随着危险，而找到新的商品则需要才智和信息。因此，把商人通过交易获得的差额视为对自己行为的正当报酬，也没有什么不对的。

M—C—M′这一商人资本的运动，其背后是C—M以及M′—C这一等价交换。因此，在不同价值体系之间进行交易的情况下，可以通过低价买入高价卖出而获得剩余价值的。不用说，价值体系的差异小的情况下其差额也小，反之亦然。所以，商人资本的发生是在后者，即长途贸易方面。但是，这里却没有产生私人性交易者。为什么呢？因为国家垄断了这种交易。其理由之一，是长途贸易的危险。如果没有国家的军事力量，长途贸易是不可能的。当然，商团本身组织起武装的话则有可能。不过这种情况下，那已经是小型的国家了。

波兰尼强调，古代的长途贸易乃是依靠国家进行的。他把这种贸易和一般市场区别开来，(44)并指出：贸易基本上是由国家官吏以及与此相当者承担的。他们不求利润，而是基于“身份动机”来从事贸易的。不过，却可以从君主那里作为报酬而得到财宝和土地。与此相比，靠“利润动机”从事私人贸易者，其规模小利润也少故很贫穷，所以遭到轻视。

但其实，国家所从事的长途贸易，本根上也是基于“获利动机”的。在这方面，价格的固定不变和从中可以得到的巨大利润，两者并没有什么矛盾。之所以看上去交换的价格仿佛固定不变似的，那是因为自然条件和生产技术的变化比较缓慢。然而，价格的变化是存在的。因为，国家通过灌溉农业、矿山等可以创造出新的输出产品。它的重要性，甚至达到影响古代国家之盛衰的程度。不过，从事贸易的国家分别通过交易获得在别国低价而在本国高价的东西。这种情况下，双方都会获利。因此，这被视为“等价交换”。

不过，我们假设在这里有私人性交易者，他于一地低价买入而在另一地高价卖出，并且不断地把在此地低价买入的东西于别的地方高价出售。这样，就会剥夺国家所获得的利润。因此，国家必须限制公共交易以外的交易。波兰尼说，交易依靠“身份动机”来实施的时候，被视为名誉的行为，而蔑视单纯依靠“利润动机”进行的交易。然而，国家也是“利润动机”的，从事此项工作的官吏亦得到了作为报酬的财宝和土地。因此，国家讨厌私人交易者，只是为了垄断而已。也因此，轻视私人交易，将其视为“非正义”而在道德上予以谴责。

当长途贸易超出国家的需要得以扩散的时候，国家就不得不认可交易和商品的流通。在此，作为认可交易并予以保护的代价，国家开始征收关税和通行税。因此，私人交易不断发展，城市逐渐扩大，但依然基本上处在国家的管理之下。例如，中国的历朝历代，其市场靠官员管

理，奢侈品和欺诈行为遭到严禁。另一方面，交易乃是利用贸易口岸的管理贸易，并采取朝贡这一赠与交易的形式。商人则受到国宾、使节的礼遇。

为此，尽管从私人交易和投资获得差额，即商人资本和借贷资本的活动实际上存在着，却受到了蔑视和敌意。而在希腊和罗马，并不存在依靠国家的交易和市场管理，交易和市场的区别亦不存在。结果，市场经济发挥了毁灭性的作用。马克思说："因此，一方面，高利贷对古代的和封建的财富，对于古代的和封建的所有制，发生破坏和解体的作用。另一方面，它又破坏和毁灭小农民和小市民的生产，总之，破坏和毁灭生产者仍然是自己的生产资料的所有者的一切形式。"(45)因此，亚里士多德在其《政治学》中视利息为"最反自然的"，并说"因此当然要遭到憎恨的是高利贷"。

对亚里士多德来说，商人通过交换获得的利润是"非正义"的。但强制奴隶从事劳动却是"正义"的。同样，在古代专制国家中，靠赋役纳贡积蓄财富被视为正当，而从流通中获得财富却不正当。(46)然而这意味着，在这样的社会里占统治地位且正当的交换样式为B。交换样式C不仅存在而且不可或缺，但同时它也是威胁由交换样式B和A所构成之世界的东西。国家有必要对此加以限制和管理。

就这一点而言，商业民族大概也是一样。自古以来，通过中转贸易而获利的部族便已存在，即，贝督因人（Bedouin）那样的游牧民和腓尼基人那样的海洋民族。对于他们来说，从长途贸易获得的利益是正当的，定居的农业生产才是应该蔑视的。不过，他们并非私人性交易者，而是组成武装商团进行活动的部族集团。在多数场合下，他们或者置身国家（帝国）之外，或者在帝国之中属于半从属性的存在。例如，"商业民族"腓尼基人，他们在亚述帝国到波斯帝国的时代，一直处于帝国的从属地位而发挥了推动世界—帝国中的流通的作用，后来还建立起自己的帝国（Carthago，迦太基）。游牧民不用说也曾构筑过帝国。他们对商业（长途贸易）是肯定的。(47)但是，在其共同体的内部却对包括利息在内的获利行为予以了彻底的否定。这正是韦伯所说的"双重道德"。因此，商品交换的原理没能渗透到共同体的内部。

由此看来，不管长途贸易如何发达，都未能从根本上改变社会构成体。波兰尼说，在前近代交易和市场是分开的。交易和市场被整合为一体，并启动了由市场决定价格的机制，那不过是18世纪后期才出现的事

情。这之前，更不要说古代了，将两者区别开来是必要的。正如我前面已经叙述过的那样，交易和市场有以下不同：前者属于在长距离的差异较大的价值体系中的交换，而后者则是没有多大区别的一般市场中的交换。在后者那里，即使有一些差异和变动，所产生的差额也不多。商人所获得的不过是正当的手续费而已。如果获得了比这略高的利润，就会被视为欺诈而无法维持长久。而且，在古代国家中，日用品的价格是法定的，谷物等必需品则是定量供应的。因此，小商贩只能维持小规模的。另外，市场上通过“信用”进行交换。就是说，在一般市场中，采用的是与对外交易所用的货币不同的通货。

不过，在古代世界亦有例外。如希腊和罗马，在这些地方交易和市场是整合在一起的。具体而言，在希腊采用的是硬币（银、金等贵金属之外，还有铜和铁等非金属）。这意味着，交易中所使用的对外货币和市场中所使用的对内货币（非金属）是互换的。由此，市场和交易进入到同一个价格形成的体系中。为什么希腊城邦中会出现这样的状况呢？这个问题将在下一章详细讨论。概而言之，因为希腊并非集权性的体制，没有统制价格的官僚机构。官僚机构不曾形成，只好依赖于通过市场的价格调整。

希腊和其他亚细亚国家的不同，主要在于这一点。例如，希罗多德（Herodotus）亦正是在这一点上发现了波斯和希腊的不同。据说波斯大王居鲁士（Cyrus）曾言：“我从来没有害怕过这样的一些人：他们在城市的中央设置一块地方，大家集合到这块地方来互相发誓，却又互相欺骗。”而希罗多德补充说：“居鲁士讲这番话的目的，是要给全体希腊人看一看他的颜色，因他们自己有用来进行买卖的市集，但波斯人却没有这样的习惯，波斯人从来不在公开的市场上进行买卖，而全国实际上也没有一个市场。”(48)

波兰尼认为，价格的决定不是官僚而是听任市场的调节，这成为导致希腊民主制的主要原因。听任市场的判断，这在政治上便是听任大众的判断。就是说，它意味着比起国王和官僚或少数贤明的指导者的判断来，大众的判断是正确的。柏拉图和亚里士多德反对民主主义和市场经济，也是为此。他们认为，依靠中央集权国家的统制和自给自足的经济最为理想。这种思考是以斯巴达乃至东方国家为模范的。

但是，下面这种观点值得注意。即，在希腊，市场经济或世界—经济的形成导致了民主。必须指出，这里交换样式C的确得到了渗透，但

成为占统治地位的可能性却不曾出现。例如，在希腊的殖民地伊奥尼亚各城市，工商业最为发达，并诞生了众多的哲学家、科学家和医生。但是，这样的繁荣因波斯的征服而轻易崩溃。另一方面，在雅典虽然与波斯的战争取得了胜利，却没有出现像伊奥尼亚那样的工商业发展。雅典是国家交易的中心，但交易主要是交给侨民以及外国人来完成的。雅典的市民终究是战士—农民，他们轻视工商业。

货币经济的渗透，给希腊城邦国家的市民社会（统治者共同体）以严重破坏。它使经济上的差距加大，从市民中不断产生债务奴隶。这不仅是城邦共同体的危机，而且意味着具有自办武装而全民皆兵的城邦将面临军事上国家存亡的危机。对此，希腊的城邦尝试了各种各样的对策。其中一个极端是斯巴达，即终止交易而转向自给自足的经济。这通过征服其他部族（美塞尼亚人）而将其作为农奴才有可能，但这又使防范奴隶叛乱的军国主义体制的出现成为不可避免的。另一极端是雅典。他们试图在不排除市场经济的情况下，解决市民之间的阶级对立。这便是民主政体（democracy）。

然而，雅典的民主化结果成了单纯为确保城邦统治者共同体的东西。与民主化相伴随，奴隶制生产也越发得到了强化。因为，市民参与军事政治的活动，没有自己劳动的闲暇。因此，虽然雅典国家与波斯那样的纳贡制国家不同，但依然基于交换样式B。交换样式C无论得到了怎样的发展，也未能优越于交换样式B。它处在基于交换样式B的国家之下，与之相生相克，同时又采取了从属且相互补充的形态而得以持续发展。就这一点而言，直到近代这种情况基本没有改变。

交换样式C在社会构成体中要占统治地位，需要有一个大的飞跃。这正如交换样式B要占统治地位，需要国家的出现一样。关于这一点，我将在讨论产业资本主义的章节（第三部第二章）中论述。

第三章　世界帝国

1.亚细亚专制国家与帝国

前面，我论述了古代的亚细亚专制国家。其焦点在于国家内部的侧面。专制国家乃是赋税纳贡的国家。它基于服从与保护的“交换”而将众多的周边共同体和国家置于自己的支配之下。就是说，这是交换样式B占统治地位的社会构成体。但是，若从外延的层面来看亚细亚专制国家，则是一个包含了多个国家和共同体的、作为世界体系的世界—帝国（当作为世界体系来观察帝国的时候，我称其为世界—帝国；关于每个帝国则称“世界帝国”）。帝国会使以往充满危机和障碍的共同体间、国家间的交易变得更容易进行。虽然，帝国通过军事性的征服而得以形成，但实际上几乎不需要战争。因为，各共同体和小型国家比起战争状态来，更欢迎帝国的确立。从这个意义上讲，成为世界—帝国形成之重要契机的，不单单是交换样式B，也包括交换样式C。

支撑世界—帝国的是各种间—共同体性的原理和技术。前面，我就世界—帝国铸造货币一事做了论述。通过货币的铸造和度量衡的统一，在帝国内部的交易获得了飞跃性的扩大。当然，支撑世界—帝国的并不单纯是世界货币。例如，对世界—帝国来说不可或缺的还有超越共同体的法。帝国要考虑的不仅是如何统治各部族和国家，还要确保各部族、国家间交往和通商的安全。帝国的法基本上是国际法。这一点，大致也可以用于说明即使没有那样明文化的其他帝国。例如，在中国这个帝国中，其保护伞下的各部族、国家只要前来朝贡就可以得到承认，若观其朝贡能得到更多的回礼，则可以认为这乃是一种交易。只要没有威胁到帝国内部的交易的安全，帝国并不介入其部族、国家的内部。世界帝国看上去几乎是一夜之间而重构起来的，那是因为，新的征服者不论是谁，只要能够保证旧有的国际法秩序和交易的安全性，就会受到欢迎的。

帝国的第三个特征是拥有“世界宗教”。世界帝国通过统合各部族国家而成立，那时，它需要超越各个国家、共同体之宗教的普世宗教。罗马帝国变得巨大无比时，它也不得不将以往加以迫害的基督教作为基础。同样，当中国帝国扩大到欧亚规模时，基于法家思想（秦始皇）和

儒教（汉武帝）的统一就显得不充分了。在版图获得飞跃性扩张的唐王朝，则为此而导入了佛教。蒙古世界帝国也吸收了佛教和伊斯兰教。这种世界宗教，已渗透到帝国内以及周边的部族、国家。例如，日本的大和朝廷为了增强自己的统治基础，也需要佛教。因为，虽说是小国，当规模到了包含多部族的时候，就需要超越旧有部族之神的普世宗教。进而言之，世界帝国的神学，则是阿拉伯的阿维森纳（Avicenna）、西欧的托马斯·阿奎那、中国的朱熹那样合理主义之综合性的东西。

帝国的第四个特征在于“世界语言”（lingua franca）。例如，拉丁语、汉语和阿拉伯语那种可以供众多部族、国家使用的文字语言。在帝国中所讲的语言（俗语）有无数种，但它们并没有被视为“语言”。可以说，它们处于和今天的方言同样的地位。既然上述帝国的法、宗教、哲学要由这些世界语言来表述，那么，帝国其最主要的特征就表现在这种语言上。

以上，是世界—帝国的共通之点。不过，世界—帝国也是多种多样的。它们可以分为以下四种类型。

灌溉型：西亚、东亚、秘鲁、墨西哥。

海洋型：希腊、罗马。

游牧民型：蒙古。

商人型：伊斯兰。

从历史上讲，世界—帝国始于灌溉型，即东方专制国家。其原型则早已在苏马连出现。因此，后来西亚的帝国从文字、语言、宗教、官僚制等方面以各种各样的方式继承了始于苏马连的体系。而集其大成的是波斯帝国。大流士一世（Darius，公元前522—486年在位）的帝国统治方法成为后来的典范。例如，中央统制、行政区划、驿递、硬币铸造、作为统一的通用语之阿拉米语，以及宗教、文化的宽容等。在东亚，说世界—帝国的形成始于秦汉，不如说是始于唐王朝。

另一方面，上述类型之外的帝国，则是在亚细亚帝国的周边取与之相关联的形式而勃兴的。威特福格尔的观点对这个问题的理解具有启发意义。如前所述，威特福格尔的有关灌溉农业和专制国家的论述广为人知，其实，更重要的是他提出了从共时性空间结构来观察历史发展阶段

上所见之物的视角。这便是以东方专制国家（水力社会）为核心（core），在其周边和亚周边这一构图中来观察。核心与周边（margin）这种观点到处可见，但威特福格尔的特殊处在于，他于周边之外又区分出亚周边（sub-margin）。

这种区分，看上去与沃勒斯坦对近代世界体系（世界—经济）所做中心（core）、半边缘（semi-periphery）、边缘（periphery）的划分相类似。沃勒斯坦是在弗兰克的“依附”理论，即通过商品交换财富被从边缘掠夺到中心的理论基础上，又增设了“半边缘”这一概念。由此可以观察到，中心与边缘不再作为固定的关系，而是动态变化的——如某地区或上升为中心或下降为边缘。

然而，早在这之前威特福格尔已经指出，近代世界体系出现以前即世界—帝国的阶段里，已经有了相似的地缘政治上的结构，这一点沃勒斯坦仿佛没有注意到。不过，两者相互之间却是似是而非的。世界—经济中的中心—半边缘—边缘和世界—帝国中的核心—半周边—周边，其构成各自体系的占统治地位的原理是完全不同的。这在世界—经济中是交换样式C，而在世界—帝国中则是交换样式B。因此，世界—帝国中的周边与亚周边现象，也与世界—经济中的那个结构采取了完全不同的形态。

在世界—帝国方面，周边部被核心所征服和吸收。而且，相反的也有侵入核心实现征服的情况。从这个意义上讲，周边有与核心同化的倾向。可是，亚周边不同于和帝国—文明直接相联的周边，它是可以有选择地接受帝国—文明的区域。如果离帝国—文明的距离过远，它可以停留在部族社会；如果过于接近则可能被征服或吸收掉。在此，为了使议论更加明确，我想再增加“圈外”这个概念。排除了核心的支配和影响者，将从周边和亚周边逃往“圈外”，换言之，逃往山岳地带和边境。在那里，还残留着狩猎采集社会。

可以说，近代以前的世界体系由众多的世界—帝国、周边和不少的亚周边部乃至“圈外”构成。

近代世界体系，即资本主义市场覆盖了整个世界的时候，首先，国家将“圈外”纳入到自己的范围。众多的“未开化人”被强行“文明化”。在这个意义上，这些“未开化”人成了属于近代世界体系周边的存在。其次，世界—帝国的周边部在世界—经济上，也处于边缘的位置。第三，

世界—帝国的亚周边部到了世界—经济中被置于“半边缘”的位置，其中也有如日本那样转变到中心位置上的极少例子。第四，旧世界—帝国的核心也被逼到周边的位置上。但是，拥有军队和官僚等国家机构的旧世界—帝国的核心，与其周边部不同，它并没有甘受自己所处的世界—经济的边缘地位。关于这一点，将在后面详述。(49)

2.周边与亚周边

世界帝国的周边部，不是被核心所消灭，便是被吞并。得以抵抗这种命运的，只有拒绝定居且不曾有定居之必要的游牧民。他们与从属于国家的农业共同体不同，保持着狩猎采集、氏族社会的习惯。对于游牧民来说，围绕牧草、泉井的利用而在部族之间订立的“契约”十分重要。为此，尽管形成了部族或部族联合体，却极少有转化为国家的。不过，他们偶尔也集结起来组成军团，侵入中心部而实行掠夺或者君临旧有的国家机构之上。

这是在美索布达米亚的苏马连时代，就开始不断重演着的历史。中国也是这样，从古代到满人统治的清朝为止，此种情况反复不断。(50)一般而言，当游牧民成为国家的统治者时，将失掉以往拥有的战士之独立不羁的精神和相互扶助的连带意识——两者均基于互酬原理。他们追求荣誉、奢侈和安稳因而堕落，乃至出现内部的腐败。结果，被新的外来游牧民—战士军团所征服。14世纪的阿拉伯思想家伊本·卡里顿（Ibn Khaldūn）在其《历史序章》中，就曾发现这种不断反复的历史法则。

不过，也有游牧民超越这种掠夺和没落的循环反复而构筑起持久的世界帝国的例子。这就是蒙古帝国。蒙古通过游牧民的部族大联合，凭借其骑马部队而称霸于各地，得以建立起世界帝国。这是由于，他们在统治者层面没有否定互酬原理。例如，他们在中国建立元朝而继承了东方式官僚国家体制，但皇帝在蒙古部族联合体中不过是其首长中的一个首长而已，而并非特别的存在。他们为了选举新的大汗，召开来自欧亚全域的首长会议。但是，大汗也不过只拥有首长中最大首长的地位。蒙古部族共同体的互酬原理在统治者层面依然得以保存。蒙古之所以能在广阔的规模上结合起以往各自封闭的诸世界帝国，原因正在于此。

虽然蒙古人本身并没有积极参与商业活动，但他们通过重视商业并结合旧有的世界—帝国，而一时实现了某种程度的世界—经济。另外，

由此开始纸币得到广泛使用。这个蒙古帝国的崩溃，反而促进了不单在中国而且包括印度、伊朗、土耳其等各地的近世世界—帝国的重建。而与此相称的是欧洲世界—经济的向全球扩散。

游牧民建立起世界帝国的另一个例子是伊斯兰帝国。该帝国得以建立，在于其游牧民与都市商人的结盟。具体讲，就是麦加的都市商人与游牧民的贝都因人构成的同盟体。毫无疑问，为了这种结盟，伊斯兰教这一统合力是必要的。伊斯兰教乃是一种都市宗教，它肯定商业。因此，伊斯兰帝国成了不仅在沙漠而且跨越海洋的商业性帝国。从其区域及文明发展程度上来看，它实际上是罗马帝国的后继。应该说，在伊斯兰多国繁荣的时期，西欧乃是伊斯兰圈的亚周边。然而，伊斯兰帝国未能成为近代世界体系，其主要的原因与灌溉型帝国一样，在于他们把商业和都市置于国家的管理之下。在此，世界—经济的发展受到世界—帝国的制约。就是说，交换样式C的自律性发展受到了交换样式B的制约。

最后，谈谈海洋型帝国（希腊、罗马）。这里，毋宁说重要的是希腊人没有构筑起帝国。的确，亚力山大大帝三世建立了希腊式（Hellenism）的帝国。它消灭了城邦，依靠的是对亚细亚帝国类型的蹈袭。同样，罗马成为帝国也是通过放弃都市国家原理而实现的。因此，有关希腊、罗马，值得关注的不在于他们如何建立了帝国，而在于他们处于亚细亚专制国家的旁边而受到其文明的强烈影响，却依然维持都市国家的形态而拒绝走向专制国家。换言之，针对西亚的文明—帝国而言，希腊、罗马乃是“亚周边”的存在。

亚周边与周边有什么不同呢？作为亚周边的例子，威特福格尔曾列举出早期的希腊和罗马，以及日耳曼、日本和蒙古征服欧洲前的俄国。亚周边处于周边之前，却并非圈外。就是说，亚周边不像周边那样接近核心的文明，但也没有达到疏远的程度。另外，“海洋型”（maritime）社会容易满足亚周边的条件。因为，它通过海上交易而与帝国的核心保持联系，但由于没有陆地的接壤而避免了直接的入侵，故形成独自的世界。

这样，亚周边得以有选择地接受核心的文明制度。具体而言，它尽管接受了文明（文字、技术及其他），却得以从根本上拒绝存在于核心的官僚制等集权制度。与周边的被核心所同化相比，在亚周边虽然不比“圈外”，却保留了浓厚的可以拒绝等级制度的互酬原理（交换样式A）。他们即使接受了核心的文明，却不曾全面地从属之，从而得以获

得独自的发展。另外，在经济上少有依靠国家的交换和再分配，而是听任于市场。也因为如此，在亚周边那里，世界—经济得到了发展。

马克思试图从“奴隶制生产方式”来说明希腊、罗马的社会构成体。但是，如果要观察希腊、罗马不同于亚细亚专制国家的划时代特征，从奴隶制生产方式的角度是无法说明的。亚细亚专制国家所采取的，是向其他国家和共同体课以赋役纳贡却不介入其内部的统治方法。这里也有奴隶，但没有“奴隶制生产”。而在希腊、罗马，却没有朝赋役纳贡国家的方向发展，而不曾受到国家官僚管理的市场和交易得到了发展。希腊、罗马所特有的奴隶制生产，乃是这种世界—经济所带来的结果。因此，关键在于要追问为什么在希腊、罗马这种世界—经济会得到发展。

再次重申，在希腊、罗马产生的现象，是“亚周边”所特有的东西。例如希腊，其之前的弥克涅文明（Mycene）是“周边的”。就是说，它处于埃及式集权国家的影响之下。可是，等到这种文明消失后出现的希腊人则是“亚周边的”。即，他们接受了西亚的制铁技术，并且继承了源自苏马连的楔形文字而由腓尼基人发展起来的文字，但却没有接受帝国中枢的政治体系。结果是他们试图构筑起自身的世界—帝国，却没能成功。本来，雅典和斯巴达就连希腊众多的城邦也未能统合起来。

其次，罗马是与希腊的城邦一样的都市国家，通过将征服得来的都市国家和部族的有势力者作为市民组合起来，并依靠普遍法的统治而扩大了版图。就是说，通过抑制城邦的排他性共同体原理，而得以形成世界—帝国。不过，罗马未能彻底放弃城邦原理。在罗马的根底持续保存了城邦与帝国之原理性的相互克制。罗马帝国进而超越了以往波斯帝国的版图，成为囊括了西欧的历史上最大的帝国。不过，我们在此关注罗马帝国，并非因为它是最大的帝国，而在于它最明显地显示了城邦和帝国的原理上之相互克制。这个问题，到了近代则作为民族—国家和帝国主义、区域主义的问题而被不断反复的。

3.希腊

在古代文明中枢，依靠国家的灌溉农业得以发展，并由此形成了地缘农业共同体。不过，其得以成为可能是因为有只要灌溉就可以收获谷物的肥沃土地。而在这样的区域之外，只有小规模的自然（降水）农业。人们没有彻底放弃以往的狩猎采集生活。一般来说，降水农业与狩

猎采集之间保持着联系性。这使得氏族共同体的互酬原理保存了下来。为此，即使农耕发达了，它依然拒绝集权性国家的形成。另一方面，在降水农业的场合则土地的私有化得到发展。因为，土地的开发未因国家的推动而成为大规模的，只是由个人进行小规模的开发。为此，即使土地整个归共同体所有，开拓了土地的个人却有了永久的“使用权”。这是私有财产。当然，我们不能忘记，就是这种场合下，与此相关联的互酬原理依然存在。

观察古希腊社会时，有必要注意上述条件。他们定居于地中海沿岸。这里，谷物耕作贫乏，只能进行畜牧业和橄榄、葡萄酒的生产。因此，斯巴达除外，希腊人依靠的主要是海上的交易。由于交易的发达，形成了众多的都市国家（城邦）。城邦是部族联合体。它在家族之上，又形成了氏族、兄弟团、部族等阶层。例如，在雅典就存在着四部族。

都市国家并非特异的现象。亚洲的专制国家也是从众多的都市国家演变而来的。但是，在亚洲通过众多都市间的抗争而出现了集权性的区域国家，而在希腊却没有出现这样的情况。众多城邦的抗争状态一直持续不断。希腊的城邦从亚洲各国（埃及、巴比伦、腓尼基）输入了文字和科学技术等高度发达的文明，却同时保留了氏族社会的习惯。关于这一点，马克思说虽然作为文明而发展，但使“野蛮期晚期特点的氏族制”得以保存的，是由于众多城邦不断的战争状态。

只是由于状态的不稳定和（阿提喀）部落间经常战争的结果，从他们定居于阿提喀的时候起到梭伦时代为止，旧的氏族组织才能保持得这样长久。

到了梭伦时代，雅典人已经是有了两个世纪文明的民族了；技术达到相当发展的地步，海上贸易具有全民的意义，农业和手工业都得到发展，出现了用诗写成的文学作品；但是他们的社会制度还是作为野蛮期晚期特点的氏族制。(51)

的确，他们之间不断的战争妨碍了集权性国家的形成。但是，其理由可以说相反在于没有发生与外部的战争。在希腊没有实现城邦的统合，那是因为地处多岛屿海洋的沿岸，而没有发生来自外部的强国的侵入。只要看看波斯战争就会明白，如果有外敌侵入，整个城邦就会团结起来。另外，像得洛斯岛同盟那样，实际上针对波斯建立了“雅典帝国”。不过，外部的威胁并不长久。本来，波斯所侵入的亦是希腊人殖民的伊奥尼亚地区，而非本岛。因此可以说，城邦未能统合起来，在于外来的危机相对较少。

导致众多都市国家不曾统合的原因，正在于希腊地处“亚周边”的位

置。就是说，它处于可以从外部的国家接受其文明的较近距离上，又地处不至于受到直接威胁的较远位置上。结果，一方面实现了高度发达的文明乃至货币经济，另一方面又保留了氏族社会的传统。

据说，希腊在初期曾出现过帝王统治，后来又发展为贵族统治。但是，初期的王政乃是阿伽门农和阿基琉斯那样的帝王。就是说并非绝对王权，而更接近于首长制王权。可以说，这里依然保留着氏族的战士共同体的互酬原理。后来产生了贵族的门阀统治。换言之，以至于财产所有者掌握了政治权力。这意味着氏族共同体的崩溃。不过，某种意义上，氏族社会的原理保留下来了。就是说，贵族阶层亦依靠源自以往旧的氏族社会的权威。战士—农民这一理想状态没有被根本否定掉。

希腊人从亚洲各国吸收了高度发达的文明，但有一样东西却无论如何没有接受。这就是在亚细亚专制国家发达起来的国家机构，即官僚制、常备军乃至雇佣兵。如前所述，他们没有像亚细亚专制国家那样，靠国家官僚来进行价格统制，而是交给市场调节。不靠官僚而听任市场来决定价格，这与拉丁字母的改革一起成为导致希腊民主政治的主要因素(52)。

另外，希腊人一直保持着市民的全民皆兵制这一氏族社会以来的原则。尤其是希腊人采用的依靠重装备步兵的密集战法，与以往贵族骑马而平民为步兵的形态完全不同。在波斯战争中，波斯一方是奴隶做军舰的水手，而希腊一方则是无法自己筹措武器的贫民成为水手。战争的胜利，使这些市民的政治地位越发提高。

当我们观察雅典的民主政治时，最重要的是要注意它植根于氏族社会的传统这一点。作为货币经济和贵族阶级统治的结果，在此产生了阶级对立。因此，众多市民跌落为债务奴隶。这导致了深刻的问题，因为对基于全民皆兵制的城邦来说，这立刻成了军事上的危机。在雅典民主化之所以被接受，原因正在于此。改革的第一步，是梭伦改革（公元前594年），即对具有自办重装备武器的财产者，给予参政权。而且，还实施了旨在救济没有财产的市民的债务免除和债务奴隶的废除等措施。于是，工商业又得到发展。其后，反对贵族阶级的统治，并从贵族中间产生出得到大众喝彩的僭主。僭主，特别是佩西斯特拉托斯那样的僭主，试图从贵族夺得权力以救济贫穷的市民。从这个意义上讲，可以说僭主乃是民主化的反映。

然而，雅典的民主终归存在于否定僭主并阻止其出现之处，即，佩西斯特拉托斯死去，后继的僭主遭到驱逐之后所实施的克莱司铁涅斯（Cleisthenes）改革（公元前508年）。第一，废除成为贵族权力基础的旧有部族制度，通过地域划分创设新的部族。这时，出现了具有地缘性的Demos（古希腊城邦的平民）。因此，依靠Demos的统治才是democracy（民主）。第二，民主的本质在于不承认由贵族或僭主来代表（代理）的代议制。由此来看，近代国家的代议制并非民主。

他们以抽签来决定掌有权力的公务职位，并在事后对曾处于权力宝座者实行弹劾裁判。(53)可以说，这与军事上的密集战法相通。密集战法，并不需要骑马贵族那样的领袖。同样，在统治上，也不需要贵族的领袖。第三，民主化获得了划时代的发展，那是因为在波斯战争（公元前492—479年）中，作为军舰水手而参战并为胜利作出贡献的贫穷市民提出了参政权的要求。以上改革，一方面否定了作为氏族传统的门阀统治，另一方面这意味着又恢复了氏族社会的原理。

民主，只有通过否定门阀统治的意识形态才能实现。因此，民主否定以往的制度和宗教。不过，虽然要否定这种与氏族社会相关联的传统，但某种意义上，在民主方面又有对氏族社会的恢复。就是说，民主拒绝给予任何人以特权，在保证成员的平等性这个意义上，它明显是对互酬性原理的恢复。当然，他们并没有意识到这是氏族社会的原理。因为，他们有意识地把给予贵族以优越性的意识形态视为氏族的传统。然而，民主中的氏族社会的互酬原理，乃是作为“被压抑物的回归”（弗洛伊德）而回归的。

不过，雅典的民主其局限也正在于上面这一点。雅典市民，根本上讲是农民—战士。事实上它依靠国际交易而取得了繁荣，但市民轻视商业，因此，其交易是由外国人或留居的外国人承担的。这些外国人不管怎样富有也无法获得土地，也不能成为市民。他们不仅得不到法律的保障，而且要课以高额的赋税。另外，雅典的市民原则上是农民，却不从事实际的农业。由于要奔赴战场，还要参与国家政治，因此让奴隶从事劳动。有土地而没有奴隶者，无以完成市民的义务。为了成为市民，就需要奴隶。所以，民主的发展越来越需要奴隶。雅典的市民把手工劳动视为奴隶的工作而予以轻视。

这一点，与希腊的殖民者所建立的米利都等伊奥尼亚诸城市形成对照。伊奥尼亚在政治上隶属于吕底亚（Lydia）。但是，由于允许自治，

所以以海上交易为中心其工商业获得惊人的发展。从各种各样的部族移居而来的人们，在此没有产生排他性的氏族意识。他们在广阔的海上从事交易，故而具有超越城邦的意识。并不歧视外国人，奴隶也较少。在此确立起来的政治形态，被称为同等者统治。由于这样的风土，故而产生了泰利士（Thales）等自然科学家，还有历史学家希罗多德和医学家希波克拉底（Hippocrates）等。(54)另外，意大利等殖民都市，也是由伊奥尼亚移居来的人们建设的。希腊伟大的文化，并非在雅典，而是在伊奥尼亚即交换样式C占统治地位的社会中出现的。

雅典的民主，与伊奥尼亚的同等者统治性质不同。后者出现于超越部族意识的世界，而前者依据的是城邦的排他性部族意识。例如，亚里士多德认为，希腊人以外的外国人是应该做奴隶的。但，不能说这只是保守的贵族阶级的见解。民主派也持同样的意见。在雅典看来，来自伊奥尼亚的哲学家只能是带来破坏城邦秩序的思想的人。因为，他们是在世界性的空间中思考的人们。

从海外来到雅典的思想家们，被称为诡辩家。对这些思想家引起反感的不单是保守的贵族。实际上，民主派的市民也敌视他们。不过，没有对他们施以特别的抨击，那是因为他们终究是外国人，而且是出售知识以换取金钱的所谓知识商人。可是，民主派却对不曾像诡辩家那样换取金钱的雅典人苏格拉底提起了诉讼，罪名是“不相信国家所信奉的诸神，而导入了新的神”，并“使青年堕落”。如此罪名，使苏格拉底的辩护无法成立，尽管他并没有收受金钱也并非诡辩家。如果动摇共同体的传统规范者是诡辩家，那么，苏格拉底也就是诡辩家。

十分明显，他向雅典的人们传播了以往城邦所不曾存在的神或者思想。如果是外国人牟利者，也不会有那么深刻的影响。苏格拉底是雅典人，又不为牟利而做这样的事情，其影响正远远比所谓的诡辩家为大。苏格拉底为民主派所告发。然而，他并非柏拉图那样的贵族派，也不是城邦的思想家。其证据就在于，除了柏拉图以外，狄奥根尼等苏格拉底的后继者都是外国人。而且，他们带来了城邦崩溃后出现的国际都会的哲学。

4.罗马

罗马是后于希腊而崭露头角的都市国家。因此，它与希腊的都市国

家具有类似的一面。特别是罗马人在重装备步兵密集战法等方面有意识学习希腊的先例，所以相似性就更加明显。不过，由于类似性的存在，反而也凸现了它们之间的不同。

第一，雅典达成了彻底的民主主义，而罗马则不够彻底。都市国家罗马也和早期的希腊一样，发生过从王政向贵族政体的转变。即，公元前509年强有力的首长（贵族）驱逐了国王，从而实现了贵族统治。贵族（patricii）是一种拥有众多庇护民和奴隶的“封建”诸侯。而且，由贵族出身的终身议员构成的元老院掌握着实权。而中小农民组成的平民（plebs）则与贵族政体对立。公元前494年，贵族向平民的反抗做出让步，承认由平民单独组成的民会并设置了护民官。贵族的让步源自军事上的理由。他们需要重装备步兵的战斗力量，而重装备步兵是自办的，中小农民的经济基础之确立不可或缺。因此，城邦中的阶级分化无法放置不管。

在这个过程中，有与雅典从贵族政体向民主政体过渡的类似性。但是，在罗马没有发生像在雅典出现的僭主打倒贵族政体的情况。因为，来自平民中的新贵族与旧贵族勾结在一起。他们通过代理租税征收和土木工程而积蓄起财富，并拥有了大农场（latifundium）；而小农却败落为无产者（失去土地的市民）。

罗马市民中这种阶级分化未能得到控制。例如，试图解决此问题的护民官格劳柯斯兄弟实施了没收大土地所有者的财产分给无产者的土地改革，但遭到挫折而被杀害。亚里士多德说民主是贫民占优势的政体，而在此意义上的民主化之可能性较小的罗马，不是在内部来解决阶级的问题，而是转向了外部。就是说，试图通过征服战争把土地、奴隶和财富分配给无产者。但是，这并没有解决问题，战争反而造成了贫富的差距。而为了解决这个问题，越发需要征服战争了。

都市国家罗马在遇到紧急事态的时候，享有处置紧急事态之特权的是执政官（consul）。为了回避独裁者的出现，曾任命数位执政官，但最终还是由此产生了“皇帝”。例如，罗马在征服战争中不断败北，后来玛里斯当选为执政官。他建立了新的征兵制度，从无产市民中选拔志愿兵编成军队，给退役兵分配土地和殖民地。这之后，又有苏拉、庞培、恺撒继任执政官，由此出现了皇帝。

但是，罗马人虽然事实上放弃了城邦的原理，在形式上一直维持不

变。例如，即使出现了皇帝（Augustus），形式上皇帝依然隶属于元老院。因此，人们称罗马的皇帝为“共和政体与专制统治的结合”。实际上，就是到了帝制时代，依然保存了皇帝和元老院双重统治的体系，皇帝不得不靠“牧羊神和马戏团”来赢得市民的支持。但总之，后来官僚组织得以完备，皇帝的神格化也得到了进一步的发展。

第二，罗马与雅典的不同还在于：希腊严格限制市民权的认定，经过几代的留居外国人和殖民地的希腊人也不曾被授予其市民权。获得解放的奴隶也极少。这种排他性的统合之结果，是希腊的城邦未能获得合并和吸收其他共同体的方法。而罗马则不然。在罗马，通过采取对其他共同体比较宽松的对策，最终建立起了世界帝国。值得注意的是，罗马帝国的形成不单依靠军事征服，还采取了城邦扩张的形式。它首先给予意大利半岛的城邦人以市民权，进而让征服地区的强有力者成为市民。这亦是一种对被征服地区施以差别待遇，从而防止其团结和反抗的“分割统治”方法。

一般认为，罗马帝国的这种统治是依靠“法之支配”而治理众多民族的方法，这与波斯帝国截然不同。然而，实际上，罗马帝国完成了与亚洲的帝国相通的赋役纳贡国家的建构。由希腊所发展起来的世界—经济，在罗马帝国后期宣告终结。

5.封建制

a.日耳曼封建制与自由都市

希腊人和罗马人针对亚洲而言处于亚周边关系的位置上时，日耳曼人则处于所谓的“圈外”。但到了希腊和罗马转变为世界—帝国的时期，可以说日耳曼人则从“圈外”转移到“亚周边”的位置上。就是说，他们一方面继承罗马的文明，另一方面又拒绝了罗马帝国的政治体系。而实际上，他们消灭了西罗马帝国。

然而，若说罗马帝国消失而被日耳曼（欧洲）所继承，则不通情理。因为，罗马帝国是作为东罗马帝国（拜占庭）而存在的。实际上，乃是伊斯兰帝国继承了罗马帝国。日耳曼人不仅没有继承世界—帝国，反而解构了这一体系。这便是所谓的“黑暗时代”。当然，继承了西罗马帝国的皇帝（神圣罗马帝国）的权威，进而，罗马教作为在文化、意识形态上统合该地区的原理，发挥了作用。但是，在此并没有形成在政

治、军事上加以统合的集权国家。相反，出现了封建性的诸国，并产生了众多独立的都市。这正是世界—经济，由此产生了资本主义经济。

如果说希腊和罗马成立于东方帝国的亚周边上，那么所谓封建制（封建社会构成体）则成立于罗马帝国的亚周边，即日耳曼部族社会之上。这需要从统治阶级的共同体和被统治阶级的共同体两方面来观察。首先，我们从统治者层面来看，封建制成立于主君和家臣双重义务的契约关系。主君向家臣封土或者豢养之。而家臣则通过忠诚和军事上的服务予以回应。这种关系是双重的，故主人若没有履行义务，家臣关系可以废弃。

有关封建制，韦伯列举了各种各样的例子，其中日耳曼式封建制的特征在于采邑封建制（人之诚实关系和采邑的结合）。(55)进而，韦伯还列举了存在于日本的“侍者制封建制”，即作为基于人之诚实关系却不伴随庄园领主权的授予这一类型的封建制。建立在人之诚实关系上的封建制，其特征在于统治阶层之间还保留着互酬性的原理。这种互酬性原理不承认主君的专制权力。虽有国王，但也只是领主中之最高者程度的存在，而并没有绝对的权力。这类似于氏族社会中的首长，或者早期希腊的王之地位。从这个意义上讲，可以说日耳曼社会还保留着氏族共同体的传统。

可是，一般是把封建制和农奴制结合在一起的。就是说，认为是通过赋役纳贡来统治被统治者的体系之一。因此，萨米尔·阿明把封建制看做纳贡制的一种特殊形态。但是，封建制中的统治者之间还存在着互酬性，与此相比，亚细亚式纳贡制却不存在这种互酬性。而且，封建制中的统治者与被统治者之间也还存在着统治者之间那样的互酬性。从这个意义上讲，封建制所有的农奴制与亚细亚式纳贡制（全面的奴隶制）不同。在后者那里，国家（王权）支配着农民共同体，但并不干预其内部的事务。除了课亦赋役纳贡之外，农民共同体是自治的。

与此相比，日耳曼式共同体中的农奴制乃是通过保有土地的每个自耕农与领主之间“基于恐怖的契约”，即保护、保证与赋役、纳贡这一交换关系而形成的。例如，在英国到了14世纪，变成用现金赋役纳贡，农民之封建性义务普遍转变为货币地租的形式。由此，农民的土地拥有权变成了单纯的借地权。这样的农民被称为独立自耕农（yeoman）。然而，这种变化之所以发生，是因为领主和农奴的关系原本为双重义务契约性的，他们之间的所有权是明确的。

当然，欧洲的农民也形成了共同体。有三季耕作制等共同体的规则，还有共同的土地（common）。但是，这种共同体的规则源自农业生产上的需要，而且是由领主领导的。进而，共同土地是领主的所有物。因此，日耳曼式共同体与所有权暧昧不清的亚细亚式共同体不同，也和私有土地分配给各户所有其公有土地可以被有权者随意使用的古代共同体相异。例如在英国，领主为了羊毛生产，试图把公有地变为草场地，这被称之为“圈地”（enclosure）。然而，这种情况之所以有其可能，是因为土地的所有权已经划分清楚。日耳曼式共同体随着货币经济的渗透而轻易被解体，并出现了拥有生产手段（土地）者和没有这种手段者（无产者）的分化，其理由也正在于此。

还有，西欧的封建制值得特别一提的是自由都市（共同体）。这是脱离领主—农奴关系的人们所构筑起来的基于互酬性契约的共同体。这种自由都市之所以有可能出现，在于封建制的存在。换言之，即帝国的弱点。亚细亚帝国也拥有巨大的都市，但那是从属于国家的。相反，在欧洲可以说因国家比较脆弱，所以才导致了自由都市的出现。罗马帝国崩溃以后，在成为亚细亚式帝国的东罗马帝国（拜占庭），皇帝即教皇，自由都市未能得到发展。另一方面，在西罗马帝国，小型国家（封建国家）纷纷设立，皇帝只是名义上的存在。因此，与皇帝和封建诸侯相比，罗马教会成为占优势的存在。(56)在这种三足鼎立的抗衡中，都市与教皇一方结盟从而得到了各种特权。

例如，在欧洲南部，佛罗伦萨于1115年宣布为自由都市。而支撑这个都市的是毛纺织业等工商业者的同业公会。在欧洲北部，1112年凯恩大主教公开承认新的城中所有居民作为市民参加的“为自由而结成的盟约共同体”。这是自由都市（commune）在法律上的确立。其基础为工商业者的同业公会。由于自由都市的成立，工商业者以资产者的身份出现。这样，在西欧出现了三千多个自由都市，以此为根据地，掀起了宗教改革和资产阶级革命。

自由都市的形成基于商品交换样式的原理，同时它又是“盟约共同体”。在此，一方面是追求资本主义利益的动力，另一方面是要针对由此导致的经济差距而试图恢复相互扶助之共同体（commune）的动力，两者相互对抗式地存在着。因此，都市成了直到巴黎公社为止的超越资本主义之运动（共产主义）的母体。

一言以蔽之，封建制乃是谁也无法处于绝对性优势地位的多元状

态。国王、贵族、教会、都市等不断地相互对抗而又联合在一起。因此，封建制始终处于战争的状态。人类学家克鲁斯特将原始社会的持续性战争看成是阻止国家出现的因素，这种看法毋宁说也适用于这里的例子。国王和诸侯们的战争导致的分散化和多中心化，妨碍了统一国家的形成。此后，国王掌握绝对的主权是在15、16世纪绝对主义王权国家里。国王征服了平起平坐的封建诸侯，并确立起常备军和官僚制。从某种意义上讲，这里所实现的是东方专制国家早就存在的东西。但是，绝对主义王权与东方专制国家的不同，不在于抑制了商品交换（交换样式C），而相反在于它保证并促进了商品交换的优越地位。其当然的结果，是走向了资产阶级革命。

b.作为亚周边的封建制

如前所述，如果说希腊和罗马成立于东方帝国的亚周边，那么，可以说所谓封建制（封建社会构成体）则形成于罗马帝国的亚周边，即日耳曼部族社会。这样看来，马克思所说的“亚细亚”“古代”和“封建”的区别，并非连续的阶段，而是作为世界—帝国空间上的位置关系。

封建制后来归结为资本主义的发展和西欧的优势，因而让人感到仿佛是西欧所固有的东西。但是，正如希腊和罗马的特性来自它们位于埃及等东方诸国的亚周边，西欧的封建制也是位于罗马帝国乃至伊斯兰帝国亚周边而产生的现象。就是说，这种特征并非“occident”（西方）的一般特征，而是基于它们与核心、周边、亚周边这一位置的关系。这种情况，若以东亚日本的封建制为例，则十分清楚。

马克思和韦伯都注意到成立于日本的封建制。(57)不用说，这里的封建制意味着基于人之诚实关系，即主人和家臣之间的封土—忠诚这一相互的契约关系。年鉴学派的马克·布洛赫和布罗代尔也注意到了这一事实。不过，据我所见，对封建制给出如此有说服力解释的只有威特福格尔（《东方社会理论》）。简言之，他从中国帝国的亚周边角度阐明了日本的封建制。

在中国“周边”的朝鲜，较早导入了中国的制度，而岛国日本则相对迟缓。在日本，导入中国的制度而建立起律令制国家，是在7到8世纪之间。但这只是形式而已，国家的集权性还很脆弱。所输入的官僚机构和公地公民制，未能充分发挥功能。而在这种国家机构的外部，特别是东国地区(58)，因开垦而导致的土地私有化和庄园化得到发展。由此产生的

战士—农民共同体，开始侵蚀基于封土—忠诚这一人格关系的封建制的发达。从13世纪开始，武家政权一直持续到19世纪后期。

这期间，朝鲜进一步推进了中国化。10世纪的时候，高丽王朝采用了科举（官员之考试选拔制度），由此确立起文官对于武官的优势地位。自此开始，官僚制一直持续到20世纪。但在日本，虽然一切均尊中国为楷模，科举制度却一次也没有采用过。厌恶文官的战士—农民共同体的传统有力地保存下来。不过，在形式上还是保持着古代的天皇制和律令国家的体制，并作为权威而持续发挥着作用。这是因为，封建性国家没有彻底扫除王权，而是将其崇敬起来从而确保了其正统性。之所以如此，是由于不曾有来自外部的征服者。

然而，如此利用旧有的权威，也导致了对封建性要素的抑制。就是说，存在于此的双重性（互酬的）关系也遭到了削弱。马克·布洛赫在下面这一点上发现了日本的封建制虽酷似西欧却缺少“可以约束权力的契约观念”的理由：“在欧洲以外遥远的日本，恰巧也存在着一套非常类似于西欧封建主义的人身和领地依附制度，这套制度是在损害君权的过程中逐渐形成的，日本的君权就像西欧的王权一样，比封建主义古老得多。但在日本，封建主义与王权这两种制度并存却没有相互渗透。”(59)

经过16世纪的战国时代而获得了霸权的德川幕府，从朝鲜王朝那里输入了朱子学，试图建立集权性的官僚体制。进而，将幕府的正统性定位于古代以来天皇制国家的连续性上。所以，在德川时代，比起封建制来集权性国家的一面比较强盛，这也确实无疑。(60)但事实上，封建性的体制和文化维持下来了。例如，武士被赋予“讨敌”的权利和义务。换言之，在国家的法律秩序之外，与主君之间的人格上的忠诚关系得到了重视。比起官僚来，更赋予了战士（侍者）以价值。从别的角度来说，与理论、体系的东西相比，更注重审美的或者实用的价值。

但是，这种有选择地接受来自帝国的文明，与其说是日本的特征，不如说是处于亚周边地位者的共通特征。例如，同样是在西欧之中，从与罗马帝国的关系这一方面来看，则有“周边的”和“亚周边的”不同。法国和德国具有体系化地继承罗马帝国以来的观念和形式的“周边的”倾向，而英国则属于“亚周边的”，取一种更为柔软、实用、非体系的、折中的态度。可以说，英国没有向大陆发展，而是构筑起了“海洋帝国”，并成为近代世界体系（世界—经济）的中心，原因也在于此吧。(61)

第四章　普世宗教

1.从巫术到宗教

以上，我对三种交换样式以及与之相接合而形成的社会构成体做了论述，最后要讨论的第四种交换样式乃是与上述三种相对抗的东西。它处于本书绪论中所示图1的第四象限D的位置上。其特征在于它与交换样式B即国家的原理是相反的一极。不过，从每个人摆脱了共同体的束缚而获得解放这一点来说，它与市场性社会即交换样式C相似，同时，与市场经济的竞争和阶级分化相比，在互酬性（相互扶助的）交换——旨在追求没有资本积蓄的市场经济——这一点上来说，它又与共同体或交换样式A相似。这意味着，它是试图在第三象限的市场经济（C）上对第一象限的互酬性共同体（A）的恢复。在这种场合下，交换样式A虽然得到了恢复，但已经没有将每个人束缚于共同体中的力量。从这个意义上讲，可以说如果没有交换样式C的存在，交换样式D是不可能存在的。

进而，它与其他交换样式的不同，在于这只是一个理念而并非现实的存在。事实上，它曾在历史上以普世宗教（世界宗教）的形式出现。例如，韦伯曾把宗教的发展作为摆脱巫术而获得解放的尺度，从社会经济史的原因上对此进行了说明。就是说，他从“由巫术到宗教”或者“从巫师到神职人员”的变化中发现了宗教的演变，并通过社会经济史上由氏族社会向国家社会的转变来加以说明。(62)在他看来，从巫术中解脱出来是靠近代资本主义和近代科学而实现的。但是，我想从交换样式的角度来重新估价这种观点。因为，宗教本身植根于交换样式。

韦伯也持有从交换样式来看宗教的视角。例如，他认为巫术乃是向神赠与而强制神的行为。这在救赎宗教上也有残留。“宗教行为不是‘为神效劳’，而是‘对神强制’，对神的召唤不是祈祷，而是巫术的形式”。

于是，一位神的权力日益增长的观念以及把它作为个人的主子的特性，就决定着非魔法的动机的日益重要。神是一位伟大的主人，它可以随心所欲地不听使唤，因此人们不能用魔法的强制性措施来对待它，而是只能用祈求和礼品去接近它。然而，与简单的“巫术”相比，这些动机新带来的一切，也像魔法的动机一样，起初也同样是冷静思考的合理因素。“我给的目的是让你也给”，是一贯的基本特色。这种特征给各个时代和各民族的日常宗教信仰和群众性宗教信仰，以及所有形形色色的宗教信仰，都打上了烙印。防避“现世的”外在弊端和谋求“现世的”实惠，是一切正常的“祈祷”的内容，这也是一切“来世的”宗教的内容。(63)

韦伯指出，在救赎宗教的“祈祷”中有“我给的目的是让你也给”的交换，而且此种交换来源于巫术。但是，虽说有交换存在，然而不能说它们有类似。巫术中的“交换”和祈祷中的“交换”虽然相似，却有本质的不同。如果没有看到这种不同，就无法理解“从巫术到宗教的演变”。

韦伯完全没有注意到交换样式的差异。在这一点上，他所参照的尼采也是一样。尼采是最早从“交换”的观点来看道德和宗教问题的人。他说，内疚的道德情感来自于“负债这一极其物质性的概念”：“内疚或者个人的职责这种感情，在我们看来，其起源在于最为古老最为原始的个人关系之中，即买家与卖家、债权人和债务人之间的关系中。”他进而指出，“正义”来自经济价值的概念：“人们终于意识到‘事务各有其价值，一切均需支付代价’这一重大结论。——这是正义最古老最朴素的道德基准，是世上所有‘好意’、‘公正’、‘善意’，所有‘客观性’的起始。”(64)

但是，尼采在这里犯了一个错误，即把互酬交换中的债务与商品交换中的债务等同视之了。“最为古老最为原始的个人关系”是一种互酬性的交换。将此视为商品交换，正是尼采自己所谓“透视法的倒错”。实际情况是这样的：在商品交换样式C中，正因产生了债务，故不会发生债务感情。毋宁说，此乃从源自互酬性关系的债务感情中获得的解放，即它使以商业的方式来对待人际关系成为可能。可以说，它将人从巫术性关系中解放出来了。

我已经从交换样式的角度对从巫术到宗教的演变做了考察。简单归纳起来，所谓巫术乃是试图通过赠与（供奉）来支配和操作自然乃至人类的东西，它基于互酬性的原理。因此，巫术是随着社会由游动的群体社会向定居社会的转变，即随着依据互酬原理组织社会的这种变化而发展的。因此，巫师—神职人员的地位也提高了。不过，这种发展也有局限。因为，互酬原理本身不容许超越性的地位存在。这与氏族社会中首长的地位得到强化却决不能变成王那样的绝对性，是一样的。但是，氏族社会以后，即到了国家社会中，作为“汝”的精灵（anima）被超越化，另一方面，自然以及他者则成为可以单纯被操作的“彼”。

巫术在国家社会中依然保留了下来，但其内容却发生了变化。在氏族社会中，巫术具有平等主义的功能。例如，赠与义务、受礼义务和回礼义务是强制实行平等主义的东西。它通过巫术以实现再分配。所以，莫斯将此视为巫术之力（hau）的作用。不过，在国家社会中占统治地位的交换样式B是一种服从与保护的关系。这亦是双重义务的（互酬

的）。对于被统治者的服从，统治者必须通过提供保护而予以回应。从宗教上来说，也即成了祈祷。就是说，人们对神祈祷和供奉以此希望获得其力量。从狭义上讲，可以说这正是宗教的起始。在宗教性的祈祷中有与韦伯所说的巫术相通的一面。向神赠与，是因为要引出对等的回报。但是，这种双重义务性（互酬性）基于交换样式B，故而与交换样式A的巫术的互酬性不同。祈祷与巫术相异，它面对的是统治者的王—祭司因而也即超越性的神。在此，不存在平等主义的要素。

当然，残留于国家社会中的巫术可以发挥平等主义的功能，这样的例子也存在。这便是“圣域”（Asyl）。进入到这个领域，人们将从以往的社会束缚中解放出来。圣域普遍存在于任何一个国家社会。它具有摆脱社会性束缚和限制的伦理性意义。当然，它并非基于人道主义那样的东西。奥斯德·汉斯莱说，它原本有巫术的起源，但没有伦理的意义。然而在我们看来，巫术性的东西是有伦理意义的，因为，圣域是在氏族社会转变成国家社会的时刻，其被压抑的交换样式A（游动性、平等性）得到回归而产生的东西。从这个意义上讲，一开始就蕴含着伦理性的意义。只是，它作为“被压抑物的回归”，而以强迫的形式出现。就是说，乃是一种巫术性的力量。国家权力之所以对逃到圣域的人没有办法，因为这些人身上附有精灵。

然而，一般而言，与其说巫术性的残留使交换样式A得以恢复，不如说它更是作为一种对交换样式B的补充和强化而发挥作用的。在原都市—国家的阶段，首长—祭司比在氏族社会中有更强大的权力。因为，要使不同的氏族服从并加以统合，不仅需要军事的力量，也需要超越以往氏族神的神，这正对应着祭司（神主）权力的强化。而且，在原都市—国家之间的抗争中，其权力越发得到了强化。而在经历这种过程而建立起来的国家中，王—祭司成为集权的超越性的存在。它还意味着神的进一步超越化。国家经过与其他国家的进一步交往（战争和交易），成为统摄多个部族、多个都市国家的区域国家—帝国。在这个过程中，神被进一步集权化、超越化，同时王—祭司也被进一步集权化和超越化。

国家的出现是通过军事力量使众多的都市国家和部族共同体从属于自己而实现的。但是，单靠军事的征服和强制并不能建立起安定而长久持续的体制。向统治者纳贡和服务，有必要采取对统治者的赠与进行回礼的形式。这是宗教的任务。因此，这样的宗教乃是国家的意识形态装置。被统治者（农业共同体）通过自发地服从和祈祷而试图获得帮助。

而这个神掌握在王—祭司的手中。向神祈祷，就是向王—祭司祈祷。

因此，如果不注意宗教的位相，就无法理解氏族共同体向国家转化的过程。宗教正植根于“交换”这一经济的维度。宗教和政治、经济是不可分离的。例如，国家的神殿既储藏着供物也是再分配的仓库。熟练掌握了读写能力的祭司阶层，同时也是国家的官僚阶层。而且，亦是使天文学和土木工程学得以发达的科学家。“从巫术到宗教”的发展，正是由氏族社会向国家的发展。关于这一点，韦伯也有论述：巫师无论在哪里首先是祈雨的祈祷师，而依靠像美索布达米亚那样的国家进行灌溉农业的地方，巫师则不再发挥作用。人们认为，导致收成的是建造引水灌溉设施的国王。因此，国王被视为绝对。国王从荒漠的沙丘带来了收成。“创世于无”的神这一观念的源泉，正在于此。(65)

但是，这样的神并非真正超越性的神。因为，这个神如果不回应人的祈祷—赠与，它将遭到人的抛弃。具体而言，如果战争失败了，共同体和国家的神将遭到抛弃。就是说，在此神和人的关系之互酬性仍然保留着。从这个意义上讲，残留着巫术性的东西。普世宗教的出现，则在不回应祈祷也不至于被抛弃、战胜失败了也不至于被遗弃的神出现之际。那么，这是怎样发生的呢？

2.帝国与一神教

国家经过与其他国家的交往（战争与交易），而成为统摄众多部族、都市国家的区域国家。这便是“帝国”。在这个过程中，失败一方的共同体和国家之神被抛弃，胜利一方国家的神则被集权化、超越化，同时，王—祭司获得更为集权的超越性地位。国家把其他共同体纳入保护伞下，这时统治者的神强加给被统治者也是当然的，但被统治者的神并没有简单地否定掉，而常常是将这些神列入万神庙（pantheon）崇敬起来。它反映了王权与其臣下之部族首长（豪族）们之间的关系。由此，统摄众多部族成为可能。在这种场合下，如果王权脆弱其神也会软弱，将与众多部族的神平行并列。相反，国家越是中央集权化的，其神也越发超越化。总之，这种超越性原本基于国家（王）的超越性，因此，国家若灭亡其神也将灭亡。

从这个意义上讲，宗教的发展也正是国家的发展。在帝国形成的过程中，神之超越化将达到极端，这也是自然而然的。道理很简单，随着

超越性王权—祭司一起出现的是超越性的神。尼采说，“走向世界帝国也便是走向世界神”。但是，这种“世界帝国—世界神”与普世宗教不同。普世宗教中神的超越性与世界帝国—世界神的超越性不一样，前者作为对后者的否定而出现。

不过，“帝国”虽非普世宗教出现的充足条件，却是必要条件。例如，说到一神教人们会认为那是犹太教的特征。然而，这并非仅仅是以色列所特有的。一神教的信仰首先产生于埃及。它作为阿蒙霍捷普四世的“阿玛尔纳改革”（公元前1375—1350年）而为人所知。阿蒙霍捷普四世废除了以往的多神教，而将太阳神阿忒作为至高无上的唯一神。另外，还将自己的名字改成“阿忒使者—四世 = 埃希纳通”。关于这一情况，韦伯说：

阿蒙霍捷普四世（埃希纳通）法老鼓动太阳崇拜的一神论，从本质上看是推动普遍主义的发展，这产生于全然不同的环境：在这里，一方面也渊源于一种广泛传播的神职人员的理性主义，可能还包括俗众的理性主义，它同以色列人的先知预言截然对立，具有纯自然主义性质；另一方面渊源于处于官僚体制的统一国家顶峰的君主的实际需要，用消除神职人员的神的多样性，来摧毁神职人员本身的优势，并通过把国王晋升为最高的太阳神祭司，来建立神化了的法老们昔日的权力地位。(66)

简言之，王和神主之间始终存在着对立。其背后隐藏着要加强集权化的王权与虽从属之却试图维持其独立性的豪族（贵族）之间的对立。前者要崇奉唯一的神，而后者则希望保存以往众多部族的氏族神。阿蒙霍捷普四世对一神教的引入，意味着压倒了多神教—众多豪族而确立起了王权。

还要补充一点，作为阿蒙霍捷普四世走向一神教的理由，我们还不能忽视埃及扩张领土而成为“帝国”这一情况。例如，弗洛伊德在《摩西与一神教》中说，摩西乃是埃及的王室，他试图重新恢复阿蒙霍捷普四世所创世而后被抛弃的一神教。关于这个假说，后面还要涉及，总之，弗洛伊德也试图从帝国的确立这一角度来说明一神教被采用的理由。为了帝国的确立，需要一个能够控制已经置于统治之下的部族以及他们的神的至高无上的神。阿蒙霍捷普四世死后，一神教遭到否定，连任何痕迹也不曾留下。但是，这并非仅仅因为多神教传统的强大。埃及与美索布达米亚帝国不同，只要它不扩张自己的规模，就不会有遭到周围侵略的危机，也就不那么需要集权性的体系。(67)

不论世界帝国是否采取一神教，它需要普遍的“神性”，这种情况也

可以用来说明其后来的世界帝国（从罗马帝国到阿拉伯、蒙古及其他），而且，在普遍的神性背后隐含着使要维持独立性的贵族、首长们服从的王权之意志。另一方面，本来，普世宗教是作为对世界帝国—宗教的否定而出现的。可是，当稳定下来之后，它又转化为世界帝国的统治手段。实际上，现在称之为“世界宗教”的，几乎都没有超出旧世界帝国的版图。

但是，普世宗教本来是与构成世界帝国的诸种要素根本对立的东西。我们从交换样式的角度来思考一下吧。世界帝国乃是交换样式B以及C在空间上的扩大状态。以上，我们考察的是交换样式B，即国家的强大化这一侧面。可是，帝国还有交换样式C，即交易和市场的发展这一侧面。产生普世宗教的另一个契机，在于世界市场或世界货币。普世宗教作为交换样式D而出现，即作为对世界帝国中被无限扩大的交换样式B和C的批判而出现的。

世界货币是超越共同体和国家的“普遍”通用的东西。从这个意义上讲，世界货币也即普遍的货币。如前所述，世界货币出现于世界帝国。但是，它并非依靠世界帝国的力量而存在。它的力量来自世界货币（金和银）本身。帝国所做的只是通过造币而保证金属的含金量而已。如果没有这种保证，包括安全保证，交易将无以发展。在这个意义上，可以说世界帝国带来了世界货币。但是，世界货币所具有的力量终归不是靠国家来获得的。它产生于商品交换。

在许多一般货币中，金和银成了“世界货币”。用马克思的话讲，货币崇拜是一种“拜物教”，而在世界货币中这便成了“一神教”那样的东西。在货币这一神之下，还残留着旧有部族社会共同体之温情的社会，发生了变质。马克思说：“正如商品的一切质的差别在货币上消失了一样，货币作为激进的平均主义者把一切差别都消失了。……因此，古代社会咒骂货币是换走了自己的经济秩序和道德秩序的辅币。”(68)

实际上，货币的“激进平等主义”破坏了氏族性共同体。另一方面，这使个人从氏族共同体的束缚中解放出来。以往通过共同体才能发生关系的每个人，通过货币经济变得可以直接交往了。以往被双重义务性的关系或者支配—服从的关系所束缚的每个人依靠由货币构成的交换（契约）而发生关系。货币经济的渗透，使依靠巫术之力和武力进行强制的必要开始减少。因为，相互之间基于协议的“契约”可以发挥强制的作用。货币把人和物作为“彼”，就是说作为可计量的东西来处理，也变为

可能。

货币经济把个人从共同体中解放出来，并将其不仅仅作为帝国—国际都市的人民。其“激进平等主义”摧毁了存在于共同体中的平等主义，换言之，摧毁了互酬性的经济和伦理。就是说，它导致了贫富的差距。这两个条件是普世宗教得以出现的前提。总之，普世宗教于帝国形成的过程中，在交换样式B的统治下靠交换样式C而交换样式A被解体的那一刻，作为与之对抗的交换样式D而出现。

3.典范的先知

普世宗教，在产生古代文明的各地域，几乎是同时期在相互没有联系的情况下发生。这意味着普世宗教产生于一定的转折期，也就是都市国家相互抗争直至形成区域国家的时期。从另外的观点来说，即货币经济的渗透和共同体的衰退逐渐变得明显之际。但是，要思考普世宗教，首先要将其看做是对先行的共同体、国家的宗教之批判而出现的东西，进而，与此相关联，还必须看到普世宗教需要依靠一定的人格才能产生。

导致普世宗教出现的人格，就是先知。不过，有关先知，要注意以下两点。第一，必须区分开先知和预言者（占卜者）。预言由祭司、神主实行，但先知未必就是预言者。事实上，以色列的先知们强调自己并非预言者。普世宗教的共通之处在于对祭司阶层的否定。第二，更为重要的是我们不能把先知仅仅局限于犹太教或其流变中的基督教以及伊斯兰教。韦伯把先知区别为伦理的先知和典范的先知两种。前者，像旧约圣书的先知、耶稣、穆罕默德那样，是接受神的委托而告知其意志的媒介者，作为基于这种委托之伦理的义务则要求服从。后者，是典范性的人物如佛陀、孔子、老子那样，通过自身的范例向人们指示宗教救赎的道路。

由此可以说，当思考典范的先知时，通常是把被称为哲学家的那些人列入宗教先知之中的。普世宗教的本质在于对传统宗教的批判。这样，普世宗教就不会和以宗教的批判而出现的哲学没有关联。例如，弗朗西斯·M□康福特就在伊奥尼亚的自然哲学家出现过程中，发现了“从宗教到哲学”的转变。(69)的确，伊奥尼亚的自然哲学家试图撇开宗教性的说明来阐释自然，但这并不意味着对一般宗教的否定。他们在持续否定

传统的宗教过程中，暗中带来了新的“神”。在这个意义上，可以说他们的哲学与普世宗教关联在一起的。

并非只有伊奥尼亚的哲学家，可以说雅典的苏格拉底也是“典范的先知”之一。他因给雅典城邦带来新的神而破坏了传统的宗教，因此被问罪处刑的。但是，对苏格拉底而言这种非难在某种意义上是不错的。他总是听从内心的声音而行动的。他的言行是“接受了神的委托”。当然，苏格拉底是哲学家，并没有倡导新的宗教。但不容否定，他的生存方式和死法成了感动后来众人的范例。从这个意义上讲，他是典范的先知。

伊奥尼亚原本是曾一度脱离共同体的希腊人殖民者开发的地区，在自亚洲以至地中海的世界性交易中得到发展。早在雅典之前，它便培植了基于市场和言论的社会。在这种社会中，正如苏格拉底典型地显示的那样，言论技术本身可以成为商品。之所以能够涌现出众多的思想家，原因亦在此。不过，我们不应该将此视为特殊的现象。(70)

如已指出的那样，同样的事态也发生在几乎同时期的中国。即，在都市国家抗衡斗争的战国时代，出现了所谓诸子百家那样众多的思想家。其中，有老子、孔子、墨子、荀子等等。他们奔波于各国以阐发自己的思想。这是因为，各国仅凭以往氏族共同体的传统已经无济于事。例如，孔子就说“我待贾者也”（《论语·子罕篇》）。需要思想的时代使思想变成了商品，而且使思想家得以辈出。这些思想家中给后世以绝大影响的是孔子和老子。他们也并没有去刻意传播什么宗教。可是，后来他们被当成了宗教的始祖。在这个意义上，可以说他们正是“典范的先知”。

印度的情形也是一样。在公元前6世纪的恒河中部流域，出现了摩揭陀（Magadha）等众多的都市国家。它们主要是王制国家，也有共和制的国家。其中之一是诞生了佛陀的释迦一族的国家。在这些国家相互间抗衡的时期，涌现出各种各样的思想家。这里既有唯物主义者，也有全部道德的否定者。佛陀（公元前463年左右出生）是这种“自由思想家”之一。他并没有阐发什么新的理论。他所强调的是一种实践性的认识，而并没有创始新宗教的意识。但是，他的生存方式作为“典范的先知”却产生了影响。

以上事例显示，普世宗教是以批判旧有宗教的形式出现的，因此，宗教批判的哲学家和普世宗教的开山始祖无法截然分开。

4.伦理的先知

从韦伯所谓伦理的先知这一角度来看普世宗教的起源，其最早的例子应该是波斯的琐罗亚斯德（Zoroaster）。他是否定祭司阶级的先知，以古代波斯教最高神阿胡拉·马兹达（Ahura Mazda）为至高无上神，来否定雅利安人部族的诸神，并由此否定了种姓（神主、僧侣、平民）体制。他还抛开共同体和国家的观点，而最早提出从善恶相争的场域来观察社会和历史的视角。很明显，这里有始于游牧民社会的普世宗教的原型在。不过，有关琐罗亚斯德的史料并不多，因此我想还是从犹太教的历史方面来做些考察。

一般而言，帝国的周边部有游牧民存在。游牧民的起源可以追溯到原都市—国家的阶段。游牧民是在原都市—国家向国家和农业共同体发展的时刻，拒绝接受这一发展的那些人。他们的社会已非氏族社会而是父权家长制社会，但在某些方面还维持着狩猎采集民—氏族社会的原理。例如，对于上位的集团保持着独立性和双重义务性，对外来者依然遵循款待的成规。平常，他们是分散着的，如果来自帝国的压力增高，他们也会联合起来加以对应。

以色列（犹太民族）始于这种游牧民的各部族（12部族）之盟约共同体。在旧约圣书中，乃是作为“与神的契约”来宣讲的。但是，这意味着一神之下的部族结盟。它并非犹太民族所固有的。无论在哪里，游牧民形成都市—国家的时候，都依靠部族的结盟，也便是在神之下的结盟。韦伯也强调，“相反，一个政治团体的形成以服从一个团体的神为条件的现象，倒是普遍的”(71)。希腊的城邦也是在这种盟约基础上形成的。

这种情况下，他们的盟约是双重义务的（互酬的）。因此，神与人的关系也是双重义务的。如果人忠实地信奉神，神也会予以回报。若非如此，神将遭到抛弃。国家的兴隆即神的兴隆，其没落也便是神的没落。从这个意义上讲，这种“神与人的契约”乃是互酬性的交换关系。但是，在犹太教的“神与人的契约”中，却没有这样的互酬性。如后面将叙述的那样，这种互酬性交换关系的思考，其成立是在巴比伦之囚以后。早期以色列时代并没有这种神之观念。与其他游牧民的部族联合体比较，这也并非特别的东西。就是说，人与神的契约是互酬性的。

实际上，犹太民族在从游牧民的生活转向入侵迦南之地以至形成专制国家和农业共同体的时候，就已经抛弃游牧民时代的神并转向农耕民的宗教了。这也是其他游牧民定居化之后走过的道路。进而在以色列，王—祭司的集权化进一步发展。从大卫（David）以色列国王到所罗门时期，王朝作为亚细亚专制国家（纳贡制国家）而走向了繁荣。这也和一般的亚细亚专制国家形成的过程是一样的。犹太民族及其宗教的特别之处，只在这种王国灭亡之后的经历上。这种经历被投射到摩西那种神话的历史中。

具体而言，所罗门死后，王国分裂为南北两部分。首先，北部以色列王国被亚述所灭（公元前722年）。在亚述看来，这不过是他们形成世界帝国过程中的一幕而已。这时，被消灭的以色列王国的人们作为一个民族已不复存在。就是说，他们的神也被抛弃了。这只是帝国形成过程中，发生于众多部族国家的一个实例而已。

特别的事件之发生，是在接下来南部犹大王国被亚述取代的巴比伦尼亚所灭之后（公元前625年）。按照《圣经·旧约》的说法，先知的活动似乎追溯到摩西的古代就开始了。但实际上，先知的出现是在北部以色列王国被亚述所灭之后。例如，《圣经·旧约·列王记》就有下面这样的记载。大卫对所罗门说："所以你当刚强作大丈夫，遵守耶和华你上帝所吩咐的，照着摩西律法上所写的行主的道，谨守他的律例，戒命，典章，法度，这样，你无论做什么事，不拘往何处去，尽都亨通。"接下来，关于所罗门，神向先知这样说道："因为他的心偏离向他两次显现的耶和华以色列的上帝。然而因你父亲大卫的缘故，我不在你活着的日子行这事，必从你儿子的手中将国夺回。"不过，这恐怕是事后编入的内容。因为，先知的出现是在所罗门死后。

这种先知具有强大的力量，并非由于其预言能力。本来，正如他们自己所言，先知并不是"预言者"。预言者属于祭司阶级。然而，先知却彻底否定祭司阶级的存在。先知与具有特殊的出身、能力和学识的祭司不同，毋宁说是普普通通的人。他们的权威不是依靠制度而产生的。因而，他们属于权威性的个人。他们得以成为权威性的，在于他们讲述神的语言。这是一种违背自己的意志的被迫言说的语言。

以色列的先知拥有强大的力量，在于他们带来了新的神之观念。我们称此为"摩西神"吧。这是在犹太人的国家社会面临内外危机状况的时候出现的。摩西神话早就存在。但是，先知赋予了它全新的意义。这个

摩西神话不仅对国家的昌盛漠不关心，反而持否定性的态度。上述引文中所言，并非说人们忠实于神，神就会使国家繁荣。而是说，如果国家的繁荣意味着所罗门那样的古代专制国家，那是对神的背叛，因此神一定要毁灭它的。

因此，信奉这种摩西神者，国家即使灭亡了也不会受到任何打击。北部以色列王国的神，在国家灭亡之后被抛弃了。与此同时，犹太民族也消失了。但是，在南部犹大王国，国家灭亡之后，依然有信奉先知的宗教即摩西神的人们存在。这时，犹太教作为普世宗教得以成立。不仅如此，作为其结果犹太民族也存续下来了。

先知和摩西神，对在迦南之地（地中海东部沿岸）发展起来的国家社会是敌对的。一言以蔽之，摩西神所宣告的是“回归沙漠”。就是说，他们要重新恢复游牧民时代的生活方式，即独立性和平等性的伦理。不过，这里要注意的是，我们必须把先知的话与文明批评乃至对过去的乡愁区别开来。

狩猎民和游牧民定居下来之后，仍抱有这种乡愁，常常象征性地或者游戏式地再现以往的生活。例如，据说征服了中国的蒙古统治者不是在宫廷中而是在帐篷中就寝。所以，以色列的“回归沙漠”或者只是一种老套的说法而已。当然，先知并不是在这个意义上讲“回归沙漠”的。另外，先知决不会讲“回归传统”。因为，在国家社会中，只有依靠那些包括祭司在内的出身统治阶级的人们，才赋予了氏族社会、游牧民社会的传统以权威的力量。先知所说的“回归沙漠”，是对国家社会的否定，也是在否定已然成为支撑阶级社会之意识形态的传统。

再次重申，先知和摩西神是作为犹太民族在迦南形成了统治农业共同体的专制纳贡国家的结果而出现的。(72)而摩西神达至真正的存在，是在这样的国家已经灭亡，人们被“巴比伦之囚”所追杀的时候。关键在于，这时成为捕囚对象的是统治阶级和知识阶级，如后所述，那时他们在巴比伦主要从事商业活动。没有成为囚徒的人们，当然抛弃了以往的宗教。但是，在成为囚徒的人们当中，摩西神依然留存下来了。这时，发生了以往不曾有过的事情。国家虽然已经灭亡，但神并没有被抛弃。此时，新的神之观念诞生了。这种观念解释说，国家的失败不是因为神的失败，而是作为人们抛弃神的惩罚才导致了国家的失败。这是对互酬性的否定。宗教的脱离巫术，也正是这时发生的。

被捕囚的犹太人大约在50年之后，被消灭了巴比伦尼亚王国的波斯帝国所解放而回到了巴勒斯坦。可以说，从这时开始犹太教才得以成立。《圣经·旧约》的编撰是在捕囚时代之后。因此，《出埃及记》乃是逃出巴比伦的经历投影到过去的结果。历史上，由摩西所率领的公元前13世纪左右的以色列是部族联合体（12部族），不可能有摩西那样的独裁统治者。在《出埃及记》中的摩西那里，有捕囚时代确立起来的摩西神的投影。(73)

然而问题在于，摩西神的出现即使是在后代，为什么会有强大的力量呢？关于这一点，弗洛伊德的《摩西与一神教》非常重要。与《图腾与禁忌》遭到当代人类学家的轻视一样，这本书也被圣经学者和历史学家一笑了之。因为，没有史实的根据。简单来说，弗洛伊德认为，摩西是一位要恢复阿蒙霍捷普四世的一神教的埃及王室。他向成为俘虏的犹太人保证，只要接受了一神教就将他们从埃及解放出来。弗洛伊德说，这是“神与人的契约”。

当然，没有专家学者支持这种假说。可是，弗洛伊德要说明的是，“契约”何以不是人而是通过神而发起的。通常，作为部族联合体的国家得以形成的场合，契约是双重义务的。所以，如果没有践约神亦将被抛弃。可是，在此契约却是由神的一方强制进行的。这并非双重义务性的。因此，人们无法抛弃这个神。那么，这样的事情如何成为可能的呢？嘲笑弗洛伊德的人们有义务对此做出解答。

弗洛伊德假说中还有一个重要的问题，即在摩西率领下逃出埃及而放浪于沙漠的人们，却在进入绿洲的迦南之前把摩西杀掉了。这是因为摩西命令要停留在沙漠。然而，弗洛伊德认为，被杀害的摩西在迦南文明的发展途中作为摩西神而回来了。不用说，这是对《图腾与禁忌》中所言“杀父”的重复。

弗洛伊德的《图腾与禁忌》与游动的狩猎采集民形成氏族社会时的问题有关，而《摩西与一神教》则和游牧民部族形成国家社会时的问题相关联。如前所述，在游动狩猎采集民的阶段，不存在弗洛伊德假定的专制的原父，在游牧民社会也没有统治“臣民”那样的专制首长存在。重要的是对以下问题做出说明，氏族社会的“兄弟”盟约如何成为可能，还有，摩西神怎样超越了人的意识和意志而成为强迫性的神。

弗洛伊德的解答是，摩西及其神曾一度被杀，后来作为“被压抑物的

回归”而以强迫的形式再次出现。这种想法与史实也并不矛盾。如果摩西的教义在于游牧民社会的伦理，即独立性和平等性，那么它在迦南之地发展起来的专制国家（祭司、官僚和农耕共同体）中则被“杀掉”了。就是说，它完全被压抑了。当然，人们并不想否定过去，反而是要维护传统的。然而，这种状态才真正是“压抑”的完成状态。因此，与传统和祭司相背，游牧民时代的伦理只有作为先知所传的神之语言，即以与人们的意识和意志相反的形式才能“回归”的。

我曾指出，在交换样式D中交换样式A于更高维度上得到恢复，这种情况下，与其称之为恢复，更应该叫做“被压抑物的回归”。就是说，这与乡愁式的恢复是不同的。恩斯特·布洛赫针对弗洛伊德的“无意识”，进而提出“还未意识到的”（das Nocht-Bewuβte）这一概念(74)。这种看法便把弗洛伊德所谓“被压抑物的回归”看做是对过去曾经存在的东西之乡愁式恢复。然而，情况不是这样的。恩斯特·布洛赫所说的“还未意识到的”，正是作为“被压抑物的回归”才得以产生。它不可能是人们空想上随意性的乌托邦。

5.神之力

作为部族宗教的犹太教，随着以色列和犹大王国（Judah）的灭亡而被抛弃。而部族的大多数则被其他民族所吸收。普世宗教的确立，是由在巴比伦成为囚徒的人们中间的少数派所完成的。他们信奉摩西之神，并非源自部族和国家的强制力。随着国家的灭亡，这种强制力也已不再有其效力。在巴比伦，他们主要从事商业活动。失去了国家，且通过生存于超越部族共同体的交往成为常态的都市中，这种经历以摩西之神再次重现。或者可以说，是摩西之神向他们走来，每个人不再依靠部族性的纽带而选择了摩西。

实际上，这是同一个事情的两面。一方面是神成为超越部族和国家的普遍的超越性存在；另一方面是由此产生了不再作为共同体的一员，而是相对独立的个人。前者意味着超越共同体、国家之力以及货币之力的出现。它意味着超越交换样式A、B、C的交换样式D通过“神之力”而启动，而且，在此之外将不会启动。而后者意味着交换样式D要以独立于共同体的每个个人为前提。这两个契机不可分离。超越共同体和国家的超越性神，对应着不可能依赖国家和共同体的个人之存在。

但是，普世宗教所引起的，并非单纯脱离了国家和共同体的个人直接与神发生关联。毋宁说，是由此创造出了崭新的人与人之间关系。事实上，在普世宗教中“爱”和“慈悲”得到了强调。从交换样式的观点来看，此乃纯粹的赠与（无偿赠与）。就是说，这是超越交换样式A、B、C的D。具体而言，普世宗教所追求的目标是作为个人之联合的相互扶助之共同体的创建。因此，它在瓦解国家和共同体的同时，将其作为新的共同体而重组起来。从别的角度来说，普世宗教在否定祭司阶级的同时，通过先知而实现新的信仰集团的重建。

犹太教并非民族的宗教，而是作为每个个人所形成的宗教团体而诞生的。例如，这在艾赛尼派（Essenes）那样的宗教团体里，尤为显著。不用说，耶稣教会也是从犹太教中产生的。而在巴比伦之囚阶段发生的事情，本质上也与此相同。就是说，失去了国家的犹太人作为信奉摩西神的集团重新组织起来了。它成为新的犹太民族。犹太教不是犹太民族选择的宗教，相反是犹太教创造出犹太民族来。(75)

在基督教成为占统治地位的宗教之后，产生了一个对犹太教的偏见。即，犹太教是犹太民族的宗教，而非传道那样的宗教。犹太复国主义以后的犹太人也拥有这样的观念。但是，犹太教在罗马帝国的各地，或者在伊斯兰教出现时期的阿拉伯和非洲、俄罗斯等地，也有众多的改信教徒。据说，犹太教是在希腊化时代开始普遍化的。但是，我们也不应该忘记，犹太教希腊化即城邦和共同体解体之后的世界是相当有魅力的。

当然，非犹太人变成犹太教教徒的时候，割礼等特殊的部族习惯是一大障碍。围绕这个问题，暴露出普遍性与特殊性的矛盾。后来，这个矛盾在犹太教内部表面化的时候，选择了普遍性的基督教终于诞生。当然，这并不意味着基督教就是更为普遍的。相反，它是特殊的，即它开始接受各种共同体和国家的习惯。结果，基督教虽然得到了扩大，但同时它也成了共同体和国家的宗教。因此可以这样说：普世宗教并不是通过否定特殊性而成为普遍的，相反，它通过不断意识到普遍性与特殊性的矛盾而逐渐成为普遍性的东西。

同样的情况，也可以用来说明神的超越性和内在性这一问题。普世宗教的神是超越性的，但它同时也是内在于个人的。如果神作为外部的人格存在的话，这样的神只是“偶像”而已。可是，另一方面神假如是内在于人的，那么这样的神则是不需要的。因为神之所以存在，那毕竟是

超越性的，即存在于外部的。所以，超越性和内在性是不可分割的矛盾的结合。如果这两个契机中的任何一方被消解掉，那么普世宗教也就完结了。

以上论述，并非要把犹太教这一事例做特权化的处理。同时，这也是不能将其作为普世宗教的初期而简单处置的。这些都是任何普世宗教均要面临的问题。关于其他宗教，我在后面还要论述。这里有几点需特别强调。例如，“偶像崇拜的禁止”被认为是犹太教的特征。然而，这其实是普世宗教所共同的特征。因为，超越性的神是无法表象的。超世界的神之存在无法用任何形式来表象，因此也是不应该表象的。

一般认为，偶像是超越性存在的“物象化”。然而，把神视为人格也正是物象化，即偶像崇拜，因此，在佛教中视超越者为“无”。超越者并非存在于外部，但也不是内部的存在。因为，它是“无”。在这个意义上，可以说佛教以追求“偶像崇拜的禁止”为目标。虽然现实中，由于佛教从属于国家和共同体而存在着，因而不免要陷于偶像崇拜，但是，这乃是任何普世宗教所共有的现象。

6.基督教

耶稣是犹太教的先知。他对法利赛派和律法学者的批判与此前的先知对祭司阶级的批判是一样的。只是他的批判较之以往先知们的批判更为彻底。这是因为，他生活于犹太人在罗马帝国和货币经济之下逐渐以摆脱传统共同体的个人而生存活动的时期。在这种状况下，耶稣启发人们以否定国家、传统共同体和货币经济等所有一切的方式而生存。

我已阐明，普世宗教作为交换样式D，即以否定交换样式A、B、C的形式而出现。这在耶稣的教义中有典型的表现。现举新约圣经中的例子来看。首先是对祭司、律法学者的批判：“你们是离弃上帝的戒命，拘守人的遗传。”（马可福音第7章第9节）而且，拒绝家庭、共同体。耶稣这样说：“若不爱我胜过爱自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹和自己的性命，就不能做我的门徒。”（路加福音第14章第26节）进而，对货币经济和私有财产带来的财富不平等和阶级社会提出抗议：“我来本不是召义人，而是召罪人。”（马可福音第2章第17节）这里所谓的“罪人”并非仅仅指罪犯，还意味着收租人和娼妓等从事犯忌职业的人。这在终极意义上乃是经济的问题。其“罪孽”在于私有财产。“你们无论什么

人，若不撇下一切所有的，就不能做我的门徒。”（路加福音第14章第33节）

因此，耶稣的教义可以概括为以下两点：“爱主”和“爱人如己”。（马可福音第12章第31节）不过，耶稣所说的“爱”并非单纯的心灵问题。在现实中，这意味着“无偿的赠与”。正如恩格斯和考茨基所强调的那样，耶稣教会是“共产主义”的。这在耶稣死后也持续了下来。例如，《使徒行传》中这样写道：“于是领受他话的人，就受了洗。那一天，门徒约添了三千人。都恒心遵守使徒的教训，彼此交接，擘饼，祈祷。”（第2章第41—42节）“那许多信的人，都是一心一意的，没有一人说，他的东西有一样是自己的，都是大家公用。……人人将田产房屋都卖了，把所卖的价银拿来，放在使徒脚前。照各人所需用的，分给各人。”（第4章第35节）

但是，这种共产主义（联合）并非耶稣最早带来的，在艾赛尼派中已经出现了。而且，这也并非哪个人的发明创造。普世宗教初期中的这种倾向的出现，显示此乃交换样式A之“被压抑物的回归”。普世宗教是作为与商人资本主义、共同体、国家相对抗的、以互酬性共同体（联合）为志向的东西而出现的。

因此，我们不能把耶稣教会的特征视为基督教所固有的东西。本来，耶稣教会不过是犹太教中的一派而已。而将此一派塑造成基督教的是保罗。犹太教教徒即便承认耶稣为先知，也不可能承认他为基督（Messias）。因为，犹太民族还没有获得拯救。因此毋宁说，将耶稣当做基督，对非犹太教教徒来说更容易接受。基督为了承担人类的罪恶成为牺牲并死而复活，保罗这种思考在某种意义上是具有普遍性的。因为，这与弗洛伊德所指出的“图腾”具有同样的起源。而且，保罗废弃了教会组织中那些具有浓厚犹太色彩的律法和习惯。这样，耶稣＝基督的教义开始渗透到超越了犹太共同体的罗马帝国（世界帝国）中。

然而与此同时，基督教教会也发生了变质。最初，使徒们建立了游牧民那样的游动式平等主义的集团。可是，随着传道的展开则变成了定居者的集团。就是说，成了由祭司所统治的等级集团，而越来越类似于他们所否定的法利赛派教会组织。同时，基督教教会开始对罗马帝国采取迎合的态度。在初期，正如福音书里所写的那样，他们认为“神之国”将在地上实现。而且，不久就会到来。可是，随着终末论式狂热的落潮，“神之国”则被天国化了。而在现实上则成为非政治性的。由此，耶

稣的言行开始得到阐发。例如，耶稣这样说：“但如今有钱囊的可以带着，有口袋的也可以带着，没有刀的要卖衣服买刀。”（路加福音第22章第36—38节）就是说，要武装起来。然而，这一侧面消失后，“勿抗恶人”开始得到了强调。

当然，基督教曾多次遭到镇压，因为它与都市国家之后的罗马宗教相冲突。不过，除此而外在社会、政治层面上，教会与罗马帝国的统治秩序并没有发生对立。对奴隶制也未加以反对。到了罗马帝国的末期奴隶制归于消灭，那只是因为奴隶的价格高涨，其买卖在经济上已经变得无法实行。因此，罗马帝国接受基督教为国教（罗马大帝狄奥多西一世，380年），也根本不成问题的。这于提高皇帝对其他贵族和部族国家的权威作出了贡献。另外，基督教成为以往氏族神和农耕神的替代而开始承担其使命。

这样，普世宗教在渗透到国家和共同体中的同时，也被国家和共同体所回收了。就是说，基督教被组合到以往亚细亚专制国家的祭司—王这一结构中。实际上，在东罗马帝国（拜占庭）教皇也就是皇帝。这种事态并不意味着教会的强大，相反它成为王权之强大的佐证。与此形成对照的是在西罗马帝国，皇帝的权力较弱，而教会则强大。理由之一在于，原本在基督教所接受的凯尔特人（Celt）部族社会里，祭司阶级是具有优越地位的。结果，西罗马教会在封建诸侯鼎立的西欧发挥了维持世界帝国同一性的作用。不过，也因此基督教可能是一种世界宗教（世界帝国的宗教），却并非普世宗教。

7.异端与千年王国

西罗马帝国灭亡以后，货币经济和都市走向了衰退。社会成为由封建诸侯支配的农业共同体。基督教虽然渗透到整个欧洲，但却是作为共同体的宗教而存在的。正如把冬至和春分这种农耕仪式称为圣诞节和复活节那样，它不过是将旧有的农业祭礼和共同体的习惯改换了另一种称呼而已。但是，基督教之所以不可或缺，是因为在帝国灭亡之后的世界它成了维持帝国同一性的唯一意识形态。将称霸各地的王国和诸侯统一成一个整体的，不是政治权力，而是罗马教会。而且，教会本身也成了与封建诸侯一样的大土地所有者。

而早期的基督教被保存在修道院里。从罗马帝国时期开始就有了修

道院，但在帝国灭亡后的“黑暗时代”，它成了保存基督教乃至传播古代文化学问的唯一场所。由于它是对原始基督教教会的共同所有、共同劳动原则的恢复，因此具有与教会组织根本对立的要素。当然，即便是修道院也随着生产的发展而渐渐走向堕落，但不断有改革计划实施。这种情况下，它采取了回归耶稣和使徒时期教会组织理想状态的形式。从这个意义上讲，基督教总是有“回归原始基督教”的运动内含其中。

然而，基督教作为普世宗教而重新焕发活力，是在它扩散到修道院之外，即民众中间之时。这种情况，发生在货币经济和都市得到发展的12世纪前后。它证实，普世宗教或者交换样式D是作为商品交换样式C导致的两义性效果的反动而产生的。货币经济在切断人们与共同体的纽带同时，将其又置于新的阶级关系（拥有货币者和没有货币者）之下。换言之，货币经济在给人们带来自由的同时，也带来了不平等。普世宗教的确立，也便发生在交换样式C普及化的地方。而在紧密联系的农业共同体存在的地方，普世宗教将只能成为共同体的宗教。中世纪的欧洲便是如此。

到了12世纪，基督教得到了复苏。它向从共同体的桎梏中解放出来的民众个人呼吁，从而掀起了社会性的运动。重新被阐发的基督教，其第一个特征是把被天国化的“神之国”此岸化。这也便是“神之国”可以在历史中得以实现的观点。其第二个特征，在于否定教会的等级制度。一般而言，这便是对身份差别、财富差别和男女差别的否定。很明显，以上两种要素直接和与教会、封建社会对立的民众运动相关联。

具体说来，这就是出现于11世纪的清洁派（Cathari）和12世纪的瓦尔多派（waldo）那样的社会运动。清洁派认为，“神之国”可以在此世得到历史性实现。而且，还导入了通过善与恶的斗争将实现“神之国”的观点。此世乃是上帝和撒旦所创造的，透过基督人们将得到灵魂的拯救。不用说，这是与琐罗亚斯德教乃至摩尼教类似的思考。而且，在清洁派那里还有神秘主义，即上帝内在于每个人的观点。由此，不仅产生了对僧侣等级制度的否定，而且推导出众人平等、男女平等的观念。教会当然视此为异端，而运动却蓬勃发展起来。这无疑对封建领主也是一种威胁。因此，清洁派被教会与封建领主勾结起来的十字军所残酷镇压。

另一方面，瓦尔多派是创始人瓦尔多以耶稣那种清贫生活为目标而兴起的信徒运动。他们以自己的方式学习福音的精神并从事传道。可

是，由此扩展开来的社会运动被教会视为异端而遭到彻底的镇压。但是，教皇厅却对展开同样运动的阿西西·方济各会，进而多明我会的修道院予以承认。实际上，只要不威胁到自身的存在，教会也需要恢复基督教本来的理想状态。

提到宗教改革，人们常常会从路德说起。但是，宗教改革早在12世纪开始就于各地发生了。而且，一定会与社会运动结合在一起。路德的宗教改革却并非如此。他站到了对以此为契机而掀起的农民战争实施坚决镇压的一边。路德的改革受到教会方面的重视正是为此，即把基督教信仰封闭于个人的内心，而将“神之国”天国化。另一方面，被路德所支援的封建诸侯镇压掉的德国农民运动，其领袖乃是托马斯·闵采尔。恩格斯是这样叙述的：

> 正如它的宗教哲学接近无神论一样，它的政治纲领也接近共产主义。甚至在二月革命前夕，许多近代共产主义派别拥有的理论武库还不如16世纪“闵采尔派”的理论武库那么丰富。闵采尔派的纲领，与其说是当时平民要求的总汇，不如说是当时平民中刚刚开始发展的无产阶级因素的解放条件的天才预见。这个纲领要求立即在人间建立天国，建立早经预言的千年王国，其途径是恢复教会的本来面目，并废除同这种似乎是原始基督教会而实际上是崭新的教会相冲突的一切机构。闵采尔所理解的天国不是别的，只不过是这样一种社会状态，在那里，不再有阶级差别、不再有私有财产、不再有对社会成员而言是独立的和异己的国家政权。(76)

所谓“这样一种社会状态，在那里，不再有阶级差别、不再有私有财产、不再有对社会成员而言是独立的和异己的国家政权”，这正是交换样式D占统治地位的社会构成体。我们不应该说，闵采尔有这样的思考是他独特的“天才预见”。这在根本上是包含在普世宗教里的交换样式D。就是说，这是试图要超越交换样式A、B、C任何一项的东西。

以上，我对普世宗教所揭示的交换样式D常常采取异端宗派运动的形式而作为现实的社会运动展现出来，做了阐述。但也可以说，交换样式D以另外的方式影响了历史上的社会构成体。因为，为了给自己提供根据而引入了普世宗教的国家，结果也接受了普世宗教所开陈的“法”，并以此来自我规范。

例如欧洲，随着教会在国家中扎下根来，教会法受到以往来自日耳曼法和罗马法的世俗法影响而得以形成。教会法在救济弱者（贫民、病人、孤儿、寡妇、旅客），要求刑罚的人道化和裁判的合理化，抑制私斗和确保和平（神之和平、神之停战）等方面，给世俗法以巨大影响。而且，教会法于近代西方各国法之形成过程中，在有关法和国家之伦理基础的理论、国际团体的观念、国家争端的和平处理方法等方面，都有

所贡献。从这个意义上讲，普世宗教对现实的社会构成体产生了重大影响。

从交换样式的观点来看，由A、B、C三种交换样式结合而成的社会构成体，通过来自普世宗教的观念和法而接受了交换样式D的影响。因此，在观察社会构成体的时候，现实中不存在的交换样式D的契机是不能忽视的。

8.伊斯兰教、佛教、道教

以上所述，并非要将犹太教和基督教特权化。普世宗教产生于各区域帝国形成过程中交换样式B、C得到充分发展的时刻。当然，各区域的普世宗教各有不同，但这种不同大部分源自其历史语境的差异。例如，在轮回和追求其解脱的宗教传统与祭司统治中，佛教作为对其进行“解构”性的批判而出现。而在没有这种语境的区域，则仿佛是佛教教义本身带有这种解构性似的。比如说，认为佛教倡导轮回，或者强调轮回的解脱等等。然而，普世宗教的普遍性不能到它产生的语境中去寻求，而是要看它如何解构这种语境。

例如，有一种一般观念认为，犹太教是一神教而佛教并非如此。的确，在禅那里人格神遭到了否定。但是，现实的佛教各派（特别是净土教、净土真宗）中，却把超越者视为人格神（阿弥陀佛）的。阿弥陀佛等并不存在，说那是“无”则大众无法理解，于是亲鸾(77)称其为“方便”。但是，这种二重性在所谓一神教里也是存在的。犹太教、基督教和伊斯兰教都是一样，其中的神秘主义者往往对视神为人格予以嘲笑和否定。但在面向大众时，则将神视为人格神。而且，若不如此将被视为异端而遭放逐的。因此，要讲一神教和佛教的不同，应当考虑到上述情况。

普世宗教一个共通的特征，是对王—祭司的否定。然而，无论哪个宗教团体，随着其自身的扩大都会走向其反面。就是说，变成国家的宗教后，就要产生神职人员的统治体制。当然，同时对此加以解构的力量也并没有完全消失。它在历史性的现实语境下，是通过以“回归原始教会”形式的宗教改革而复活的。例如，伊斯兰教就是如此。

先知穆罕默德所掀起的，是一场重新恢复犹太教和基督教已然失去的游牧民式互酬共同体的运动。不过，从根本上讲，这还是一种都市的宗教，在此所强调的共同体（unma）乃是与部族共同体不同的更高维

度的共同体。然而祭司—王权之伊斯兰教也在扩大，并顷刻间成为教权国家。先知穆罕默德死后，产生了祭司—王者（calif）的统治。教义上的发展也是靠祭司阶级推动的。实际上，接受希腊哲学特别是亚里士多德的影响，并最早关注“信仰与理性”问题的是伊斯兰教，后来这一问题被带进中世纪欧洲的基督教圈。

另一方面与此相反，从内部产生了恢复共同体的运动。这是由伊玛目（imam，指导者）所倡导的。先知崇拜毋宁说赋予了祭司—王权以权威。然而，伊玛目是将神与个人或者超越性与内在性矛盾地结合在一起的东西。因此，信仰伊玛目对民众而言比先知信仰更重要。特别是在以惨遭杀害的穆罕默德女婿阿里为最初的伊玛目并获得敬仰的什叶派那里，便是如此。正如保罗赋予了耶稣以拯救史上的意义那样，什叶派把阿里之死视为拯救史的核心。从这种伊玛目信仰出发来颠覆教权国家，这种千年王国式社会运动曾多次发生。如此看来，有关基督教的上述看法也基本上可以适用于伊斯兰教。就是说，普世宗教的本质在于对祭司—王权的批判。(78)

佛教的情况也是如此。如上所述，佛陀诞生于都市国家群雄割据而货币经济迅猛发展的时期。这同时也是以摩诃婆罗多（耆那教始祖）为首的众多思想家辈出的时期。一言以蔽之，佛陀所做的是对先前的共同体、国家之宗教性的解构。这可以概括为视轮回的同一性自我为幻想而予以排斥。它是对将种姓制度正当化的意识形态之轮回的否定。而且，否定了以苦行解脱轮回，乃至祭礼和巫术。换言之，它是对祭司（婆罗门）阶级的否定。不用说，佛陀的教会组织乃是“共产主义”式的游动性集团。而佛教尤其在工商业者和女性中间得到了传播。后来，一般认为佛教思想视女性为罪孽深重的存在，其实，那不过是佛教以前的修行者们的一般想法而已。正因为否定了这一点，佛教才在女性中间广为流传的。这样，佛教就获得了工商业者等统治阶级的保护，而与农民的联系却薄弱了。

在建立起帝国的孔雀王朝（Maurya）阿育王时代（公元前3世纪），佛教成为帝国的宗教。阿育王的目标是在政治上实现佛教的法（Dharma）。这以后，佛教得到高度哲学化的提炼，而未能渗透到农业共同体中去。因此，当它失去了政治上国教地位的时候，未能在印度保留下来，而被吸收了佛教的土俗宗教，即印度教所取代。佛教的继续发展是在印度之外。但是，这里发生的状况基本上是一样的。就是说，

一旦普及稳固下来，就变成了国家体制的意识形态，并与土俗的宗教相融合。例如在中国，佛教是在唐朝作为国教而被接受的。因为，唐朝这时已与以往不同，乃是影响范围及于欧亚大陆的一大帝国。

不过，佛教中的否定神职人员—王权的契机并没有完全消失。特别是在印度以外的东亚和东南亚，弥勒佛信仰——弥勒显现于现世即实现净土——广为传播，在各地催生出千年王国式的运动。它在中国和韩国则与民众的叛乱结合在一起。然而，后来佛教失去了其影响力。如果东南亚和西藏另当别论，那么可以说佛教得以在日本落地生根了。但这乃是一种宗教改革的结果。据说，公元6世纪佛教传入日本，那是为了大和朝廷建立集权体制，而后来亦起到了“镇护国家”的作用。佛教之普世宗教的性格在日本被发现，是13世纪（镰仓时代）氏族社会解体而形成新农民共同体的过渡时期。就是说，佛教成为向每个人传教的东西，原因在于出现了从氏族社会羁绊下挣脱出来的个人。

尤其是否定了原有宗教组织和僧侣的净土真宗及日莲宗在民众之间得到了普及。打破僧侣戒律而成婚的亲鸾，他所谓“善人亦往生，何况恶人”（《叹异抄》）则是其象征。在此，所谓恶人并非罪犯，而是指社会上从事遭忌讳和蔑视的职业者，正如新约圣经中的收税人和娼妓一样。另一方面，善人则是脱离了恶而获得自由的富裕者、统治阶级。这种价值颠倒和社会上的阶级之颠倒相关联，是自然而然的。到了15世纪以后，净土真宗转化为千年王国式社会运动（农民战争），成了打倒封建领主建立平民共和国（加贺）以及从封建领主统治下独立出来的都市（堺）的后盾。但16世纪末，净土真宗在丰臣、德川的政治集权化之下遭到了毁灭。之后，佛教成为德川幕府行政机构的一部分，丧失了普世宗教的性格。

中国普世宗教的始祖是孔子和老子。如前所述，他们诞生于春秋战国时代城邦林立诸子百家辈出的时代。在以往的共同体宗教失去功效的时期，他们对此提出根本的置疑。这些思想并非作为宗教来宣讲的。毋宁说始终是作为政治思想来宣传的，也的确发挥了政治上的作用。不过应该说，孔子和老子分别导入了新的“神”。孔子从超越性的“天”而老子则从根本的“自然”中发现了新的神。

孔子的说教，一言以蔽之，就是以“仁”为基础重建人与人的关系。从交换样式来说，仁便是无偿的赠与。可以说，孔子教义（儒教）的本质是要恢复氏族共同体。当然，这是在更高维度上对氏族共同体的恢

复，而非单纯的回归传统。孔子思想的社会变革的一面，得到了孟子的强调。但是，现实中的儒教并非依靠法和实力，而是作为依靠共同体式的祭祀和血缘关系而维持秩序的统治思想发挥作用的。

其次，对此予以彻底否定的是强调“无为自然”的老子。“无为”并非什么也不做，而是旨在对儒教和法家所思考的“有为”（社会制度的构筑）的无化，即对此进行积极的解构。老子不仅否定了集权国家，而且把氏族社会本身看作“人为的制度”而予以了否定。如果说孔子所追求的是对氏族共同体的恢复，那么其目标就是恢复游动的狩猎采集民的生活。但在现实中，老子的教义也作为一种统治思想而发挥了作用。因为，这容易与强调统治者完全依靠法律治国的法家思想相融合。

诸子百家中，政治上最有效也最为有力的是以法制主义强国的法家。特别是韩非子侍奉秦以后，推行了排除氏族连带以官僚制和常备军来确立中央集权体制的政策。秦始皇建立起帝国不久，立刻把儒教视为追求封建性（地方分权）共同体的反法制主义思想而予以彻底镇压，坚定地实行了所谓的“焚书坑儒”。

但是，秦王朝十分短命。在接下来的汉王朝初期，则以鼓吹“无为自然”的老子思想为国是。这一思想十分有效，直到恢复了因依靠法和恐怖来统治的秦王朝所荒废的社会为止。可是，到了第三代的汉武帝则试图将儒教作为维持源自氏族共同体基础上之国家秩序的意识形态而予以活用。另一方面，将周王朝的封建社会理想化并否定了集权国家的儒教，也开始吸收法家的中央集权主义，而发生了变貌。自此以后，儒教承担了依靠共同体的仪礼和血缘联系而巩固国家秩序的使命。

当然，以上并非儒教的一切。在其后的儒教发展史中也有如阳明学那样的，试图恢复以仁为基础的社会变革思想并带动起各种社会运动的一方面，不能忽视。另外，老子的思想已不再是统治的思想，而是否定统治本身的乌托邦主义和无政府主义的源泉而得到发展。当初只为统治者和士大夫所掌握的老子思想，因其本人被认作道教的始祖而得以大众化。老子与巫术性的道教没有关系，但至少可以说当道教成为反抗王朝的大众运动时，老子的思想依然得到了继承。中国历史上最早的民众叛乱是发生在后汉末期的“黄巾起义”。这正是基于道教的千年王国运动。黄巾起义虽然只起到了为消灭帝国而提供契机的作用，但后来的中国史中，时常在王朝交替的时期发生与“黄巾起义”相似的社会运动。例如，明代的朱元璋就是这种运动的领袖。(79)

----

(1)此处采用张经纬的译文，见《石器时代经济学》中文版第42—43页，北京：三联书店，2009。

(2)路易·芒福德：《机械神话——技术与人类的发达》，日文版，东京：河出书房新社。

(3)让游牧民定居是困难的，这可以从俄国和中国这样即使拥有强有力的国家权力也难以使游牧民定居下来的例子得到说明。另一个例子是18世纪的英国在纺织工业领域开始机械化生产的时候，工匠气质的劳动者很讨厌这种生产。因此，只好雇用女人和孩子。这种工匠在某种意义上近似于狩猎采集民。他们厌恶机械化劳动，而喜欢游动，即在各种工厂之间转移。让这些工匠从事机械化劳动并不容易。因此，在强制的同时也需要教育。这是通过近代国家之义务教育和征兵制度而完成的。

(4)Jane Jacobs，The Economy of Cities，Vintage Books，1970.

(5)Sumer，公元前4000年侵入美索布达米亚南部的民族，公元前3000年创建了很多都市国家，形成了高度的文明。——译者

(6)四大文明之外，在完全隔绝状况下发生的美洲大陆文明，最初也是始于河口的渔业以及船上交易。处于安第斯山脉海岸线地带的瓦卡·普雷塔（Huaca Prieta）遗址、阿斯佩勒（Aspe-ro）遗址等，显示了达到印加帝国文明的初期。遗址挖掘调查显示，该文明始于为了渔业捕捞而定居之后，与此同时自然地出现了栽培生产。在此，我们也可以推测出原都市—国家的形成、从他们之间的交易和战争的扩大中国家以及帝国诞生的过程。另外，处于高地的墨西哥特奥蒂瓦坎古城遗址（Teotihuacan）也是如此。这原本是作为海岸线地带通商线路之重镇的原都市—国家。

(7)参见韦伯：《城市类型学》日文版，东京：创文社。

(8)卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，日文版第110页，东京：岩波书店。

(9)霍布斯所说的以力所得的契约与其后成立的契约不同。“诚然，国家一旦按约建立或以力取得后，如果由于危惧死亡或暴力而作出的诺言中所许诺的事物违法，便根本不是信约，而且也没有约束力。但其理由并不是因为诺言出于恐惧，而是因为作出诺言的人对所许诺的事情不具有权利。”（此处采用黎思复、黎廷弼的译文，见《利维坦》中文版第153页，北京：商务印书馆，1997。）出于恐惧的契约先于通常意义上的契约而存在。霍布斯说：“信约本身只是空洞的言辞，除开从公众的武力中得到的力量以外就没有任何力量来约束、遏制、强制或保护任何人。”（同上书，第135页）

(10)同上书，第105页。

(11)此处采用黎思复、黎廷弼的译文，见《利维坦》中文版第132页，北京：商务印书馆，1997。

(12)同上书，第156页。

(13)Christopher Gill，Norman Postlethwaite，and Ricchard Seaford，Reciprocity in Ancient Greece，Oxford University Press，USA，1998.

(14)《家庭、私有制和国家的起源》，见《马克思恩格斯全集》中文版第21卷第172页，北京：人民出版社，1965。

(15)卢梭：《论人类不平等的起源和基础》，日文版第108页，东京：岩波书店。

(16)《资本论》第1卷第4篇第12章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第397页，北京：人民出版社，1972。

(17)大月康弘在《帝国与慈善——拜占庭》（东京：创文社，2005）中指出，东罗马帝国与欧洲不同，是一种福利国家。

(18)此处采用林荣远的译文，见《经济与社会》中文版下卷第441页，北京：商务印书馆，1997。

(19)说到农业共同体，在中国并不存在马克思于印度发现的那种共同体。赋予延绵至今的中国社会以特征的宗族之存在，并非原始共同体以来的血缘共同体延绵至今的结果。与通过科举而形成的官僚制相呼应，作为行政单位自上而下构成了村落共同体，而宗族和帮会乃是与此相对抗而建构起来的结社。因此，若参考中国历史则可以清楚永续的亚细亚共同体不过是一种虚构而已。永远存在的是官僚制这一国家制度。有名的俄国共同体（mir），也是在蒙古统治之后形成的。就是说，此乃专制国家的产物，而非相反。

(20)此处采用林荣远的译文，见《经济与社会》中文版下卷第293—294页，北京：商务印书馆，1997。

(21)迈克尔·曼对从利用水力的农业来阐明亚细亚专制国家的威特福格尔理论提出批判：“即使在古代世界中中国、埃及、苏马连这三个明显条件优越的地域，其利用水力的农业和专制主义之间也没有任何联系。”（《社会性力量——社会权力的世界史I》日文版第110页，东京：NTT出版）

(22)始于中国的科举和文官统治也给予周边国家（朝鲜、越南）以影响。高丽王朝在10世纪确立了科举制度和文官统治。但是，日本虽然接受了中国几乎所有的制度，唯独官僚制度没有生根。日本基本上保持了战士的文化。

(23)《资本论》第1卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第102—103页，北京：人民出版社，1972。

(24)《资本论》第3卷第5篇第36章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第671页，北京：人民出版社，1975。

(25)《资本论》第1卷第1篇第1章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第8页，北京：人民出版社，1972。

(26)《资本论》第1卷第1篇第1章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第90—91页，北京：人民出版社，1972。

(27)《资本论》第1卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第111页，北京：人民出版社，1972。

(28)《资本论》第1卷第1篇第1章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第72页，北京：人民出版社，1972。

(29)《资本论》第1卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第106—107页，北京：人民出版社，1972。

(30)《资本论》第1卷第1篇第1章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第91页，北京：人民出版社，1972。

(31)波兰尼：《经济文明史》，日文版第64页，东京：日本经济新闻社。

(32)将货币视为国家之约定的观点是错误的，只要注意到国家无法使货币通用的情况，这一点就可以清楚的。这在国家之外无法通用。进而，如果是在国际上无法通用的货币，那么在国内也不通用。例如，即使像苏联那样拥有强大的国家权力，到了末期其通货卢比在国内也不通用了，反而是烟草（万宝路）发挥了通货的机能。其次，现在对“商品起源说”的批判主要基于以下“事实”：1971年以降美元停止了与黄金的兑换之后，依然作为世界货币而存在。由此，产生了货币基于国家间的相互信任的观点。马克思将货币看作“商品世界的共同作业”，这种观点也可以说是把货币视为“人类世界的共同作业”或国家间的共同作业。具体而言，货币没有必要一定是商品（黄金）。只要各国同意并予以支持，世界货币就可以成立。但是，在国际决算上还需要黄金，这种看法依然没有消失。的确，美国终止了美元与黄金的兑换制，但这不等于说美元作为世界货币就不需要准备金了。正因为黄金被兑换并流向市场，才使兑换终止了，但如果是准备金不需要了，那就没有必要阻止黄金的流出。总之，即使是现在，在人们的默契中黄金—世界货币依然是作为国际决算手段而存在着的。

(33)此处有误，秦始皇统一了货币。——编者

(34)参见山田胜芳：《中国古代货币史》，东京：朝日新闻社，2000。

(35)有一种看法否定了马克思从商品来考察货币的观点，认为此乃基于相互之间的信用。但这是把对外货币和对内货币等同视之了。例如，自从1970年代美元不再以与黄金的兑换性为基础而作为主要货币开始流通后，强化了世界货币的根据不在商品货币而在国家间相互信用的观点。但是，这只是一时的现象而已。美元作为世界货币（主要货币）的时代不会长久，但也不会因此金本位制就能够复活。世界货币不仅是金银，还包括稀有金属、石油、谷物等所谓“commodity basket”吧。这很明显是商品货币。就是说，一定的使用价值成为一般等价物了。

(36)这本身是没有使用价值的通货，故不能成为世界货币。例外的是蒙古帝国可以使纸币通用。但是，它并非源自国家的力量，而是依靠范围广阔的蒙古统治者共同体之间的相互“信用”。这是一种互酬的力量。而且，由此蒙古帝国得以成为空前绝后的大帝国。

(37)在马克思主义者之间不断重复的议论是，生产关系表现为物物关系，或者阶级关系只是隐蔽在交换（契约）关系中的东西。然而，产业资本主义固有的阶级关系乃是由货币—商品关系组织起来的。因此，若不从交换样

式的角度来看将无法理解。按照物化理论，主奴间的生产关系隐藏在货币—商品关系之中。而劳动者针对资本的抵抗运动则被比拟为奴隶的反叛。

(38)此处采用吴寿彭的译文，见亚里士多德：《政治学》中文版第27—28页，北京：商务印书馆，2007。

(39)《资本论》第1卷第1篇第3章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第153—154页，北京：人民出版社，1972。

(40)《资本论》第1卷第2篇第4章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第174—175页，北京：人民出版社，1972。

(41)莫斯：《社会学与人类学》日文版第1卷第290页。

(42)《资本论》第3卷第5篇第24章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第441页，北京：人民出版社，1975。

(43)《资本论》第3卷第5篇第36章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第677页，北京：人民出版社，1975。

(44)波兰尼：《人类的经济》日文版第1卷第153页，东京：岩波书店。

(45)《资本论》第3卷第5篇第36章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第674页，北京：人民出版社，1975。

(46)巴比伦的《汉谟拉比法典》中有对金钱借贷、债务偿还、损害赔偿、奴隶买卖等的规定，这是为了限制当时崛起的高利贷商人。

(47)在中世纪的欧洲，基督教是禁止利息的，带利息的金融交易由犹太人从事。但是，犹太人在自己民族中也禁止利息。“双重道德”，即在共同体的内部和外部道德规则不同的情况下，货币经济不会普遍化。

(48)此处采用王以铸的译文，见希罗多德《历史》中文版上卷第77—78页，北京：商务印书馆，2010。

(49)在这一点上，可以将俄国革命和中国革命视为旧世界—帝国之复权的一种企图。威特福格尔强调，俄国和中国革命建立在亚细亚专制国家的土壤上，因此，亚细亚专制国家得以再现。但是，他忽视了一点，即俄国和中国乃是旧世界—帝国。在这里，有众多共同体和国家统合在一起。如果这里发生资产阶级革命，旧世界—帝国将分解为众多的民族—国家。这时，优先考虑阶级问题的马克思主义发挥了在不将旧世界—帝国分解为民族—国家的条件下实现近代化而重新复活的唯一的意识形态功能。俄国和中国的社会主义革命，在世界—经济（世界资本主义）中确立起拒绝该体系的世界体系（基于非获利交换之上的经济圈）。

(50)可以说中国的王朝是一种游牧民王朝。例如，汉宋明仿佛推翻了游牧民统治的汉民族王朝。但是，汉在武帝以前乃与游牧民匈奴的属国没有什么两样，宋之建国得力于游牧民的军队，明亦作为王朝的军事力量而吸收了大量的蒙古集团。就是说，中国的王朝不是游牧民自身，就是依靠游牧民而建立起来的。

(51)马克思：《摩尔根〈古代社会〉摘要》中文版第191页，中国科学院历史研究所编译组译，北京：人民出版社，1965。

(52)改良腓尼基文字而创建任何人可以学习的表音文字（拉丁字母），有一种说法认为这是希腊民主主义所导致的。的确，在埃及和中国识字比较困难，需要花费很多时间，且要有一定的能力。但是，说有表音文字而后出现了民主政体，这是因果倒置的。当有官僚制的时候，人们希望大众不要接近文字。例如，在埃及也有大众可以使用的文字，但垄断信息知识的官僚层宁愿维持其难以学习的象形文字。因此，希腊采用表音文字而得到发展，那是因为官僚机构未发达所至。而且，还因为经济没有交给官僚们统制而是任由市场自由发展。

(53)据泽田典子的研究，一般职务由抽签决定，但只有将军（strategist）通过选举选出，而且可以连任。民主政体初期，与贵族政体时期一样，最高位的职务执政官从贵族中选出，而在伯里克利斯时代（公元前487年）则通过抽签来决定。伯里克利斯等雅典的主要政治家几乎都是做过将军的。当然，他们成了严厉的弹劾裁判的对象。（《雅典民主政体》，东京：讲谈社，2010）

(54)伊奥尼亚的自然哲学与雅典人不同，是由重视技艺和手工的人们所建立的。希罗多德的《历史》也是如此。他考察过波斯等多种周边部族，但没有希腊中心主义偏见，采取一种几乎和现代人类学家一样的态度。正如樱井万里子指出的那样，他是雅典历史学家，与修昔底德的态度完全不同（《希罗多德和修昔底德》，东京：山川出版社，2006）。

(55)韦伯：《古代社会经济史——古代农业》日文版上卷，东京：东洋经济新报社。

(56)如恺撒《高卢战记》指出的那样，西欧教会优越于皇帝和诸侯的原因之一在于，在凯尔特人中间祭司阶级原本就优越于战士阶级，而且基督教方面在传教过程中又利用了这一点。

(57)据说在中国周朝的时代出现了“封建制”。但是，此乃王封同族和功臣为诸侯以统治土地和人民的一种制度。就是说，并非战士们的互酬关系，而是依靠亲族关系的统治体系。作为相反的概念有“郡县制”，自秦始皇开始得以实现。孔子将周的封建制理想化，在于他认为此乃靠“礼乐”而非“武力”和法制的统治。

(58)现在的日本关东地区。——译者

(59)此处采用李增洪、侯树栋、张绪山的译文，见《封建社会》中文版下卷第616页，北京：商务印书馆，2004。

(60)日本的封建制需要从被统治阶级的方面来观察，而不仅仅看重武士阶级。虽有伴随着稻作而产生的共同体的所有制和束缚，但日本的农民从14世纪开始事实上就有了土地的私有。例如，16世纪末发生的“太阁检地”，就是为了确保国家的税收（年贡）而重新确认农民的所有地。另外，16世纪出现了堺（现在的日本大阪府。——译者）和京都那样的自治都市。当然，它们在17世纪以后的德川体制中受到压制，但并非彻底的压制。其后，町人（资产阶级）文化的活动持续不断。从这个意义上讲，可以说日本的社会构成体虽然是封建性的，但并非亚细亚式的。当然，这与日本始终处于亚细亚式帝国—文明的影响之下并不矛盾。例如，古代律令国家的法和机构虽名存实亡，但一次也没有被正式否定过。而且，在明治维新以后还被用于中央集权的建立。这是以“王政复古”的名义进行的。

(61)萨米尔·阿明在《欧洲中心主义》（Samir Amin，Eurocentrism，Monthly Review Press，1989）中，对从古希腊至今一以贯之的西方历史观提出了质疑。这不仅遮蔽了近代欧洲若在中世纪没有阿拉伯文明的存在则无法出现的事实，而且遮蔽了作为其起源的古希腊本身原本处于发达国家埃及之边缘的岛国这一事实。被视为西方思想两大要素的柏拉图、亚里士多德的“制作”观和相信创造世界之唯一神的犹太教，都源自埃及。在阿明看来，埃及那样的帝国因其成熟而变得僵硬停滞，而处于边缘未成熟的沿海半岛国家希腊却因其弹性自由而文化得以发展。进而，阿明在罗马帝国与边缘西欧之间、西欧大陆的帝国与其边缘岛国英国之间，乃至中国与边缘岛国日本之间，发现了类似于埃及和希腊的关系。阿明强调，在这种处于边缘而体制未成熟的国家中，资本主义得到了发展。这些边缘国家特别是岛国，它们不必为维持自身的形态而消费资源，可以接受外来的一切，却能够以实用主义方式创造性地处理外来的东西，而不受传统规范的束缚。阿明的看法的确是卓识。但如已经阐明的那样，这种观点正是威特福格尔试图用“亚周边”概念所揭示的东西，而阿明只字不提这一点是不公正的。

(62)韦伯：《宗教社会学》（见《经济与社会》第2部分第5章）日文版第38页，东京：创文社。

(63)此处采用林荣远的译文，见《经济与社会》中文版上卷第478页，北京：商务印书馆，1997。

(64)尼采：《道德的谱系》日文版第79页，东京：岩波书店。

(65)“然而不管在美索布达米亚，还是在阿拉伯，并非雨水是收获的生产者，而是只有人为的灌溉才是收获的保障。在美索布达米亚，灌溉是对河流的调节，在埃及也类似，它是国王绝对统治的源泉，国王让被敲诈殆尽的居民兴修运河，在运河边兴建城市，从中获得收入。在前亚细亚地区的真正的沙漠和沙漠边缘地区，这也许是产生神的观念之一，这里的神并不像大多数其他地方那样，创造了地球和人，而是从无到有地‘造出来’的：国王的水利设施也在沙漠的沙中从无到有制造着收成。”（此处采用林荣远的译文，见《经济与社会》中文版上卷第506页，北京：商务印书馆，1997）

(66)此处采用林荣远的译文，见《经济与社会》中文版上卷第475页，北京：商务印书馆，1997。

(67)埃及的早期王朝是部族联合体（联合王权），法老（王）只是主要的首长之一。随着王权得到强化和中央集权国家体制的确立，法老（王）被视为神的化身并建立起“神王”理念。可是，第四王朝时代太阳神信仰开始兴盛。这明显意味着王权的衰落。法老已然不再是“神王”，而只是一个扮演神的角色的存在而已。王权的再度强盛是在新王国时代。以往被封闭于尼罗河周边的埃及，其版图扩大到亚洲并形成“帝国”，出现了以传统的体制和宗教无以维持局面的状态。这时，国王埃希纳通实施“阿玛尔纳改革”，即视太阳神为唯一至高神的宗教改革。可是，该国王在位期间失去了亚洲的领土。他的后继者图坦卡门（Tutankahamen）把“阿玛尔纳改革”不留痕迹地否定掉了。

(68)《资本论》第1卷第1篇第3章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第152页，北京：人民出版社，1972。

(69)弗朗西斯·M□康福特：《从宗教到哲学》日文版，东京：东京大学出版会。

(70)虽然没有留下实物证据，但在苏马连时代从都市国家竞争状态下走向帝国之统合的过程中，肯定出现过“诸子百家”辈出的一时期。

(71)此处采用林荣远的译文，见《经济与社会》中文版上卷第468页，北京：商务印书馆，1997。

(72)伊利亚德（Eliade）指出，先知宗教（摩西神）毋宁说是在同化于迦南的宗教过程中出现的。例如，以色列的神灵附体先知就植根于迦南的宗教。“我们注意到，即使在迦南征服与殖民的最初数百年间，其影响之深涉及各方面。实际上，礼仪制度、圣地、圣所等都是从迦南人那里获取，祭司阶级也是模仿迦南的模式而组织起来的。乃至最终出现了对祭司的优越以及与农耕礼仪的不同信仰之混合表示反抗的先知，他们也是迦南影响的产物。但是，先知们希求的是纯粹的耶和华主义。从某种观点来讲，他们是正确的。然而，他们公然主张的耶和华主义，已经将他们非常激烈地表示厌恶的迦南宗教和文化最具创造性的要素同化其中了。”（《世界宗教史》日文版第1卷第205—206页，东京：筑摩书房）

(73)韦伯介绍说，所罗门王朝时期的“埃及”显示为典型的专制纳贡国家，因此，《出埃及记》象征性地意味着从不断转化为埃及式专制国家的状态下逃脱出来（《古代社会经济史》日文版第171页）。

(74)布洛赫：《希望的原理》日文版第1卷第21页，东京：白水社。

(75)有一种流行观念认为犹太教是民族的宗教，故不传教。但，犹太教是普世宗教。据施罗姆·桑德讲，犹太人人口在罗马帝国、非洲和俄罗斯等地不断上升，是因为有改信犹太教的人增多的缘故。桑德人为，所谓犹太民族或人种，乃是在19世纪后期被欧洲民族主义排击而奋起反抗过程中出现的犹太民族主义（犹太复国主义）所“发明”的东西（《犹太人的起源》日文版，东京：讲谈社）。

(76)恩格斯：《德国农民的战争》，见《马克思恩格斯全集》中文版第7卷第495页，北京：人民出版社，1998。

(77)1173—1262，日本净土真宗始祖。——译者

(78)再举一个土耳其艾利威派的例子。这派是逊尼派中的异端，为了追求神秘主义的与神合一，他们排斥作为中介者的先知、神职人员，甚至否定清真寺、戒酒、女性戴面纱等各种戒律。教徒们形成了互酬性的共同体（共产主义的），并掀起民众性社会运动。他们虽为少数派，影响力却很大。据说，今天的土耳其之政教分离不单源自西化，很大部分靠的是这一派的力量。

(79)与其说毛泽东的中国革命参照的是马克思主义文献，不如说像明太祖那样参考了宗教性民众反叛的历史。

第三部　近代世界体系

序言　世界—帝国与世界—经济

到此为止，我考察了交换样式B占统治地位的社会构成体的状况。第三部则要处理交换样式C处于主导地位的社会构成体。不过，在这之前有一个问题需要考虑，即交换样式C是怎样获得主导性的。交换样式C，即商品经济自古以来就存在，可是它无论怎样扩大，也未能突破交换样式B占统治地位的社会构成体。不过，这种突破终于在欧洲发生了。

在马克思主义者那里，这个问题是作为“从封建制到资本主义的转变”问题来讨论的。(1)一方面，保罗·斯威齐（Paul M Sweezy）强调，资本主义得益于先前交易的发展——特别是源自美国的大量白银的流入。另一方面，是莫里斯·多布（Maurice Dobb）强调原因在于封建制内部的解体。这也可以称之为重视流通过程者（斯威兹）和重视生产过程者（多布）之间的对立。两者的对立，无法仅仅依靠引用马克思的文献来解决，因为马克思对两方面的看法都有肯定的表示。

例如，马克思说“真正的现代经济科学，只是当理论研究从流通过程转向生产过程的时候才开始。”(2)这里，马克思是从工场手工业，而且是生产者（私营农民）本身作为资本家开始手工业的过程中发现资本主义起源的。换言之，是在封建社会发生内部解体的过程中找到资本主义起源的。不仅多伯，大部分马克思主义者都强调了这一方面。

可是同时，马克思也讲过这样的话：“商品流通是资本的起点。商品生产和发达的商品流通，即贸易，是资本产生的历史前提。世界贸易和世界市场在十六世纪揭开了资本的近代生活史。”(3)在马克思看来，具体而言这种“世界市场”是在15世纪波罗的海地区和地中海地区的国际经济连接起来，进而在16世纪欧洲和美洲、亚洲相连的“交通”得以开通之际出现的。欧洲的资本主义发展，如果没有连接起以往孤立的多个世界—帝国的世界市场，是不可想象的。斯威齐的观点就建立在这个基础上。沃勒斯坦的世界—经济始于16世纪欧洲的看法，也是这种观点的延伸。

然而，两种看法都未能说明资本主义经济为什么在欧洲得以发生。就重视生产的观点而言，在讲封建制的解体之前，必须追问为什么在欧洲产生了特有的封建制。如果只是将此看作赋役纳贡制的一种，那是不充分的。而就重视流通的观点而言，则需要追问为什么“世界贸易和世界市场”会首先在欧洲产生。这与旧有的世界—帝国的交易性质不同。而这两个问题又是相互关联的。源自欧洲的“世界贸易”与“封建制”无法分割开来。

为了思考这个问题，我想根据布罗代尔的看法首先对世界—帝国和世界—经济加以区分。它们之间的不同集中在是否有国家对交易的管理这一点上。在世界—帝国那里，国家官僚垄断交易、统管粮食等的价格。另一方面，当没有这种国家统制，交易和一般市场结合在一起的时候，则形成世界—经济。在这种情况下，沃勒斯坦认为世界—经济诞生于16世纪的欧洲，并吞并了各地旧有的世界—帝国，而将世界重组为中心（core）、半边缘（semi-periphery）、边缘（periphery）的结构。

但是，布罗代尔摈弃了从世界—帝国到世界—经济这一“发展”的观点。(4)他强调，从16世纪以前开始欧洲就是世界—经济的。而且，世界—经济并不局限于西欧。正如波兰尼指出的那样，因为在希腊和罗马亦有世界—经济。如前所述，希腊并没有采用经济统制的官僚机构，而是听任市场的发展。这并非由于它们文明上的“进步”。相反，是因为还保留着氏族式独立性的传统。而且，还在于它们一面接受了世界—帝国的文明，同时还处在可以不受干涉而了事的地区，即世界—帝国的亚周边位置上。

同样，在西欧产生世界—经济也不是因为其文明的进步，而是由于它处于罗马帝国乃至继承了该帝国的阿拉伯世界—帝国的亚周边位置上。当然，欧洲亦试图建立世界—帝国，但最终未能实现。就是说，集权性国家不曾确立起来，而国王和封建诸侯竞相称霸彼此抗争的状态一直持续不断。也因此，没有国家的统制，交易和市场得以自由发展。结果，出现了众多的独立城市。因此，欧洲的“封建制”与“世界贸易”是密不可分的。

布罗代尔比较各种世界—经济，从中发现了共通的倾向和规律，即，世界—经济要有一个中心，也便是中心城市（世界—都市）。在世界—帝国那里，都市是政治的中心。而在世界—经济这里，则并非政治的中心就能成为中心城市。相反，贸易中心城市也便成为政治上的中

心。而且，世界—经济的中心始终在不断地变动。

布罗代尔说："世界—经济一定拥有作为一极的都市，即，处于其商业活动后勤中心地位置上的都市。在此有信息、商品、资本、信用、人流、订货、商务通讯文件的进出周转。"(5)而且，众多中转城市遥遥地围着这个中心运转。不过，因为它们之间有相互的竞争，故中心并非固定一处，而是经常变动的。例如，从安特卫普到阿姆斯特丹、伦敦、纽约，如此这般的移动。当然，世界—帝国亦有其中心城市，而且也并非没有移动。不过，即使有中心的移动，那也是由于政治、军事上的原因。然而，在世界—经济这里，随着中心城市的移动，政治中心也发生变动。

在世界—帝国那里，中心与边缘的空间结构主要依据政治、军事力量的性质而形成。帝国的范围，首先是由其logistics（后勤兵站）而确定的。不单是领土的征服，还包括维持其统治，以此限定其范围。其次，帝国的范围是通过边境扩大而得到的财富和为此必须投入的军事、官僚制成本的比率，来决定的。而在世界—经济这里，是没有"界限"的。因为，商品交换在空间上可以扩展到任何地方。虽说如此，现实中如果没有国家的法和安全保障，这种商品交换也就无法成立。因此，历史上曾经存在过的世界—经济，不是被世界—帝国所破坏，便是被吞并掉了。可是，由西欧而扩展开来的世界—经济，反而吞食了世界—帝国。

如前所述，在世界—帝国那里，存在着核心（core）、周边（margin）、亚周边（sub-margin）和圈外这样一个结构。但是，在世界—经济覆盖了全世界的状况下，世界—帝国已然无法作为核心而存在了。因而，其周边和亚周边也不复存在。另一方面，世界—经济这里还存在着中心与边缘这一地缘政治学上的结构。而最早以"metropolis"（大都会）和"satellite"（卫星城）两个概念对此给出界定的，是安德烈·冈德·弗兰克。他认为，世界—经济是一种中心部从边缘部掠夺剩余的构造。为此，边缘部适应中心部的发展，被置于一种欠发达（under-develop）的状态。就是说，边缘部并非一开始就是欠发达的，而是因与中心发生关系而被置于欠发达的状态。对此，沃勒斯坦又增加了一个半边缘的概念。"半边缘"有时可以转向中心，也可以跌落到边缘部分。这样，世界—经济就成了一个中心（core）、半边缘（semi-periphery）和边缘（periphery）的结构。

这与威特福格尔所示世界—帝国的结构，即核心、亚周边和周边有些类似。不过，世界—帝国和世界—经济的结构具有根本的不同。在世界—帝国那里，其中心部通过暴力强制向边缘部掠夺剩余，而越深入到边缘部就变得越发困难。为了扩大帝国版图，反而要向边缘部输送中心部的剩余。例如，中国的朝贡外交就是所谓互酬性的交换，这种情况下，皇帝对朝贡的回礼要远为多。通过这种赠与，皇帝保持了威信并扩大了统治领域。

可是在世界—经济这里，比起直接的掠夺来，毋宁说它更是一个中心部仅通过商品交换向边缘部掠夺剩余的结构。另外，在世界—帝国中，边缘部把原料加工制成的生产物输送到中心，而在世界—经济中则成为边缘部提供原料，在中心部加工制造的结构。这种国际分工中，加工制造部门具有价值的生产性。为此，中心部可以通过把边缘部组合进国际分工体系，从而获得剩余价值。

一言以蔽之，在世界—帝国那里，财富的积蓄和掠夺是通过暴力强制和提供稳定这一交换来实现的。就是说，它基于交换样式B。另一方面，在世界—经济这里，财富的积蓄和掠夺是依靠商品交换来实现的。它基于交换样式C。始于欧洲的这个体系，急速地改变了以往的世界体系。在讨论这个问题之前，下面几点值得注意。

第一，在世界市场和世界资本主义的扩展过程中，旧有的世界—帝国被边缘化乃是一个事实，但除了阿兹台克帝国（墨西哥）和印加帝国（秘鲁、玻利维亚）外，这一事实发生在19世纪，而非16世纪。尽管如此，19世纪以后欧洲的绝对优势却扭曲了以前的实像。在16世纪以后的西欧世界—经济扩展时期，亚洲的古代帝国并非停滞不变，也没有衰退。横跨欧亚大陆的蒙古帝国崩溃之后，在亚洲各地有多个世界—帝国得到了重建，如中国的清朝、印度的莫卧儿帝国，进而奥斯曼、土耳其帝国等。而且，它们在经济上也获得了大的发展。关于这一点，弗兰克指出亚洲的近世帝国特别是中国，直到18世纪末为止其经济远远优越于欧洲。（《白银资本》）近代欧洲的世界—经济，依靠从美洲大陆获得的白银到中国和东南亚参与交易才得以发展的。而且，如李约瑟（Joseph Needham）指出的那样，中国在科学技术方面也远远领先于西方。(6)

第二，全球化的世界—经济中被置于周边部的地区，也还继续存在着旧有的世界—帝国的核心、周边、亚周边、圈外这种地缘政治学上的

结构差异。例如，周边地区和圈外地区可以简单地被西方各国殖民地化，但相对于此旧帝国的核心和亚周边地区并没有那么容易被殖民地化。位于亚周边位置上的日本，迅速适应世界—经济的局势并得以进入核心，另外，处于世界—帝国核心地位的俄国和中国，则抗拒世界—经济发展过程中被周边化的命运，并试图重建新的世界体系。俄国和中国的社会主义革命，应该作为这样的企图来看待。一般情况下，世界—帝国将被分解为多个民族，即众多的民族国家。而俄国和中国之所以能够免于这样的命运，在于有比民族更重视阶级问题的马克思主义者的领导。当然，他们并没有重建帝国的企图。“他们没有意识到这一点，但是他们这样做了”（马克思语）。

第一章　近代国家

1.绝对主义王权

如前所述，在世界—帝国那里有商业和交易的发展，那是由国家垄断管理的，在此，商品交换的原理无法超越其他的交换样式而占上风。世界—经济，即商品交换的原理优越于其他交换样式的事态，只有在国家没有统一的集权性那样的地区，即西欧才能发生。这里，与东罗马帝国或者希腊正教圈和伊斯兰圈不同，政治权力和宗教权力并没有一元化地统合在一起。教会、皇帝、国王、封建诸侯相互对立而抗争不断。利用这些对立，独立的都市得以成立。就是说，都市亦作为小国家与国王和封建诸侯相并立。

西欧集权性国家的起始，源自绝对主义王权国家（以下简称绝对王权）。它是通过国王镇压了以往与王并立的众多封建诸侯，而且剥夺了教会的统治权之后成立的。它之所以成为可能，可以说出自以下原因。一个是具有破坏力的火器的发明。火器使以往的作战力量归于无效，也使贵族—战士的身份变得无意义了。从国家垄断暴力的观点来看，这一点是重要的。

另一个主要因素，是货币经济的渗透。例如，在英国14世纪前后，取代从农民那里接受封建纳贡，封建领主事实上已经成为抽取地租的地主阶级。当然，他们在思想意识上依然是封建领主，并拥有种种封建特权。在此，国王一面与都市的工商业者相勾结，废除封建诸侯的各种特权，垄断了地租，一面为获得关税和所得税而推动贸易的发展。被剥夺了权力的封建诸侯，成为从国家所得税金获得分配的宫廷贵族、地主阶级。这样，货币经济带来了支撑绝对王权的官僚和常备军。

但是，占绝对优势的军事力量、货币经济、对众多部族的镇压和重商主义政策等，并非绝对王权所固有的东西。这在纳贡专制国家形成过程中也曾出现过。在这一点上，两者具有共通性。如前所述，韦伯从福利政策这一点上发现了封建制与“父权家长制”（亚细亚国家）的一个不同。即，封建制维持极小的行政机能，除非关系到自身的经济性存在范围内的事情，他们对隶属民的境况是不关心的。而在父权家长制的家产制方面，其对行政性的关注却是极大的。韦伯强调，在这一点上绝对王

权国家比封建国家更近似于纳贡专制国家。

绝对王权国家类似于亚细亚专制国家，只是表现在集权国家机构之形成这一方面，而其内涵则不同。亚细亚专制国家是交换样式B占统治地位那样的社会构成体，而绝对王权国家则事实上是交换样式C占统治地位的社会构成体。为此，亚细亚专制国家即使崩溃也会马上得以重建，而绝对王政崩溃时则将变成资产阶级社会。

在这一点上，绝对王权国家与亚细亚专制国家（世界—帝国）根本不同。正因为如此，资产阶级社会会在没有世界—帝国的西欧产生。在西欧，罗马教会统合着全体，但在政治上却未能实现统合。皇帝虽然存在并受到教会的支撑，但那只是名义上的存在。实际上，是教会、国王、封建诸侯、都市等相互抗衡彼此依存的错综复杂状态一直持续着。在这种状态下，出现了绝对王权国家。

绝对王权通过镇压其他封建领主和都市而产生。但是，这并非发生在一个国家的内部。例如，国王无法简单地控制与之抗衡的领主们，因为背后有教会乃至外国国王等的支持。内战也会立刻变成与外国的战争。因此，国王为了镇压其他领主以确立王权，就必须控制那些对该国来说是外在的、超越性的东西。其中，最大的障碍是教会以及由教会所支撑的“帝国”观念。

绝对王权在下面两个意义上是“绝对的”。第一，王权的绝对性意味着在一定的领域处于以往封建诸侯中首长位置的国王，达到了凌驾其他领主（贵族）之上的“绝对”地位。第二，这种绝对性还意味着排斥上位组织和观念（教会和皇帝），但这并不意味着国王达到了皇帝那样的地位。也就是说，它承认其他绝对王权的存在。结果，它放弃作为帝国统合全部的意愿，形成多数绝对王权共存的态势。

这样，西欧就出现了在类型上以往不曾有过的集权国家。16世纪的思想家琼·博丁（Jean Bodin）称这样的绝对王权为“主权”(7)。他从两个方面来把握主权的内涵。第一，在对外方面主权独立于神圣罗马帝国特别是罗马教皇的普遍性权威。第二，在对内方面主权凌驾于领域内的所有权力之上并超越身份、地域、语言和宗教等的差异。毫无疑问，这种两面性也正是绝对王权的两面性。

一般而言，主权在由其内部规定的同时，也要在与外部的国家关系

中被定义。因此，“主权”当然要从对内和对外两个方面来思考。但是，博丁所说的“主权”国家源自欧洲特殊的语境。主权国家通过相互承认而得以确立。它不承认更上位的帝国之存在。不过，这种主权国家成立于欧洲的版图之内，在欧洲之外则不具有普遍性。然而，这为什么会成为一般近代国家的原理呢？

当然，这是因为欧洲列强处于经济上军事上的优势地位，而主权国家概念得以普遍化还由于他们在征服非西方各国的时候依据的就是主权国家的原理。首先，主权国家这一概念意味着，如果是未被承认为主权国家的国家，就可以予以征服和统治。支撑欧洲对世界的侵略和殖民统治的，正是基于这一思考。因此，各国要免于被征服和被统治的命运，就必须强调自己是主权国家并得到西方列强的承认。

其次，西方各国无法征服像奥斯曼、中国清朝、莫卧儿等那样庞大的帝国，于是就非难其统治形态，仿佛要把各民族从这些帝国的统治之下解放出来并赋予其主权似的。结果，旧有的世界帝国遭到解体而分解为众多的民族国家，他们分别走上作为主权国家而独立的道路。总之，主权国家的存在必然要创造出其他的主权国家。这样，尽管主权国家诞生于西欧，却不能不在世界范围内催生出主权国家来。这与世界—经济始于欧洲却成为世界性的是同样的道理。

2.国家与政府

再次重申，主权国家虽说是在其内部通过集权化产生的，但根本上是针对外部而存在的。这在绝对王权方面非常清楚。然而，打倒绝对王权实现了资产阶级革命之后，这一事实却被人们忽略了。例如，洛克把国家视为主权者市民的社会契约。这时，他只是在其内部思考国家的问题。因此，国家被还原到主权者众人的代表政府那里去了。结果，国家针对其他国家而存在这一更为重要的事实，都被忽略掉了。还有，在绝对王权那里如重商主义所显示的，不言而喻，资本—国家即国家与资本是密切联系在一起的。然而，打倒绝对王权实现了资产阶级革命以后，这种事态则被忽视了。因为，这时政治和经济已然是相互分离的状态。总而言之，资产阶级革命之后的观点或者基于其上的当今意识形态，对国家为何物这一问题的认识出现了错误。

这里，我们对霍布斯的思想做些考察。与对绝对王权持批判态度的

洛克相比，霍布斯看上去似乎支持绝对王权。但是，霍布斯写作《利维坦》是在清教革命发生的过程当中。英国的清教革命在1648年打倒绝对王政后，出现了克伦威尔的独裁统治，该独裁统治被打倒后的1660年则产生了王政复辟，直到1688年又有所谓光荣革命，最终确立起立宪君主制。洛克的《政府论》乃是为此提供理论根据的。那么，霍布斯的《利维坦》是为何提供根据的呢？他在绝对王政被颠覆之后出版该书，并不是要拥护这个倒台的政体，他所要拥护的是结束其内战状态的主权者。

本来，在绝对王政的时代，有强调国王便是超越性存在的“王权神授说”，这已经足够了。然而，在霍布斯看来，绝对王政并非真正的主权者（利维坦）。因为，绝对王政确实征服了贵族（封建领主）和教会，但还残留着孟德斯鸠所谓的“中间势力”。这意味着还有内战的可能性乃至来自外部的介入。然而，清教革命彻底扫荡了这些势力。所以，毋宁说在没有国王的共和制中，绝对主权者（利维坦）才得以出现。不过，说《利维坦》是为了拥护共和制而作的，那也未必。在霍布斯看来，不论王政还是共和制，关键是主权者的存在以及由此“战争状态”得以结束。这才是霍布斯意义上的社会契约。洛克所说的社会契约，不过是在这之后确立的东西而已。

如前所述，霍布斯强调“获得主权的方法有两种”。一个是“以力取得的国家”，它基于“被恐惧强迫的契约”；另一个是“按约建立的国家”，它“自愿地服从一个人或一个集体，相信他可以保护自己来抵抗所有其他的人”(8)。可是，在霍布斯看来，“被恐惧强迫的契约”才是更根本的，洛克所说的契约只是次一级的而已。

霍布斯的观点，是从与外部关系方面观察的结果，而非局限于国家的内部。如果只是在内部观察，似乎国王为主权者还是国民为主权者有很大的不同。但是，如从爱尔兰人的角度来看，绝对王政和克伦威尔没有什么不同吧。英国的政体不管如何变化，在主权国家的行使上都是一样的。霍布斯认为，主权与君主政体、贵族政体和民主政体等体制没有关系。既有个人拥有主权的，也有协商体拥有主权的，而这并没有改变主权的性质。“因为选任的国王并不是主权者而是主权者的大臣，权力有限的国王也不是主权者，而是具有主权的人的大臣。臣服于另一个国家的民主政府或贵族政府的行省，其统治方式也不是民主的或贵族的，而是君主式的。”(9)例如，希腊的城邦在各自的内部是民主政体，即，主权在于市民的“协商政体”。但对殖民地和奴隶，则是“君主式的统治”。

洛克或资产阶级革命以后的思想家们，视每个人为主体（subject）并从这样的个人（国民）出发来思考“社会契约”问题。但是，在霍布斯看来，“主权者之外的一切均是其‘臣民’（subject）”。就是说，国民这一主体是作为服从绝对主权者的臣民而得以形成的。国民主权是派生于绝对王权的东西，两者有不可分割的关系。绝对王权被打倒之后，国民似乎成了主权者。但是，主权这一观念不可能是在一国的国内思考产生的。主权首先是针对外部而存在的东西。因此，即使绝对王权被打倒了，它针对其他国家而言的主权之性格不会有任何的改变。

3.国家与资本

主权国家的本质，在国家内部是难以看到的，但在战争状态下则将显现出来。因此，卡尔·施米特试图要在“例外状态下”观察主权者。为什么在战争的时候会显现出国家的本质呢？因为，无论如何国家是针对其他国家而存在的。国家在其对外的方面，可以显露出与在内部所见不同的面向。在资产阶级革命以后成为主流的社会契约论上，认为国家的意志就是国民的意志，它通过选举并依靠政府代为行使其意志。可是，国家与政府是不同的两样东西，它拥有独立于国民意志的意志。这在战争这样例外的状态下就会显露出来。

这一点，在绝对王权或者近代以前的国家那里，是明确可视的。但在民族国家以后，却变得难以看清了。平常，国家本身始终处于战争的状态，而国民虽时刻面临着这一状态却难以察觉。所以，战争仿佛突发的事件似的。但是，此乃依靠长期的展望和战略而准备和预想的东西。而对此具体实施的则是国家机构之常备军和官僚。如前所述，这在西欧的绝对王政下就已经形成了。那么，绝对王政因资产阶级革命而被废弃之后，军队和官僚机构又怎样了呢？它们不仅没有被废弃，反而在质和量两方面都得到了扩大增强。而且，这也并非为了“国民”。即使在国民主权之下，国家也要继续维持其自身的存在。只是，若在内部来看国家，则这一点就会变得模糊不清。

在国家的内部，难以看到国家拥有独自的意志这一点。因为，在此总是有众多的势力在相互抗争，有很多的意见、利害、欲望交织在一起。可是，当它针对其他国家的时候则可以明显看到其依据某种意志而行动的一面。这同时也意味着，在与其他国家发生关系的维度上，国家则显现出与在国内看来司空见惯的一面不同的，或者称“异化”的一面。

如果仅凭内部观察的视角来看，对国家的扬弃也并不那么困难。蒲鲁东和早期马克思都将近代国家作为市民社会的自我异化来看待。就是说，在此，公共性的东西作为国家而被异化，市民社会成了私有的资产阶级世界。而如果能够重新恢复市民社会其本身的公共性，或者消除市民社会的阶级矛盾，国家就会消灭。这种思考至今依然很有势力。例如，哈贝马斯那样的思考，即通过强化市民社会的公共性而使自我异化的国家归于消亡，也属于仅在国家内部来思考的类型。但是，国家之所以不容易扬弃，是因为它乃针对其他国家而存在的。这一特性在战争状态下，表现得尤为突出。而现实中战争即使没有发生也无妨，只要有敌国存在就够了。

因民族国家的出现变得暧昧不清而在绝对王政那里却十分显著的另一点，是资本—国家即资本与国家的结合。资本主义的发展依靠国家来推动，这在绝对王政那里有清楚的显示。就是说，在此，国家作为能动的主体而出现。可是，到了市民革命之后的资产阶级国家，国家则被当成了资产阶级的代理机构乃至政治上代表市民社会之阶级利益的场域。国家其本身乃是能动的主体这一点却被忽略了。而在绝对王权那里则鲜明地显示出国家的能动主体性。例如，恩格斯把绝对王政视为封建性社会和资产阶级社会之间过渡期的现象，指出只是在这种时候国家（绝对王权）才发挥了自立的独特使命。其实，不如说正是在绝对王政那里，有在资产阶级社会看不到的国家之自立性或资本—国家的本质存在。

资本与国家的结合，这在以下两个方面十分显著。一个是国债的发行。绝对主义王权利用这个“魔杖”（马克思语）可以随时预先取得税收。同时，国债使近代银行制度和国际信用制度得以产生。(10)另一个是保护主义的政策。英国产业资本的发展就是靠国家的保护才实现的，而落后于英国的其他后发达资本主义国家，更是当然地依靠国家而实现资本主义化的。在这种情况下，与是否为“王政”没有关系，必然需要“绝对主义”的体制。因此，对于资本制来说很明显，国家并非单纯的上层建筑，而是必不可少的要素。

例如，国家承担着道路、港湾建设等资本主义不可或缺的“公共”事业。不过，在国家承担的事业中，对产业资本主义来说最重要的是产业无产者的培养。他们并非单纯的贫民，而是很勤勉、拥有能够快速适应多种新工作能力的人们。而且，他们不像农民那样自给自足，而是拿工资劳动获得的金钱购买生产物的消费者。资本无法生产这种产业无产者

（劳动力商品），承担这种生产的是国家，具体而言，就是学校教育和基于征兵制的军队。后者不仅在于军事力量的形成，它更对产业无产者的培养作出了贡献。

在绝对王政那里，国家作为军队和官僚这样的国家机构而显现。资产阶级革命以后，人们认为官僚是执行通过议会而表现和决定的国民意志的“公仆”。可是，谁都知道这并非实情。例如，有关议会和官僚，黑格尔是这样认为的：“因为国家的高级官吏必然对国家的各种设施和需要的性质具有比较深刻和比较广泛的了解，而且对处理国家事务也比较精明干练；所以，他们有等级会议，固然要经常把事情办得很好，就是不要各等级，他们同样能把事情办得很好。”(11)根据黑格尔的看法，议会的使命在于获取市民社会的同意，同时在政治上陶冶市民社会，强化人们参与国政的知识和对国政的尊重。换言之，议会并非依据人们的意见来制定国家政策的场域，而是把官吏们的判断通知给人们，就好像人们自己做出决定似的那种场域。

我们不能把这种观点归咎于黑格尔本身对议会的轻视，或者普鲁士民主主义的不发达。在今天议会制民主主义应该很发达的发达国家，官僚制的统治反而越发强化了。只不过这种现象变得越来越隐蔽而不易察觉。所谓议会制民主主义，实质上只是把官僚或类似官僚者的方案计划，变成让国民感到仿佛自己决定的，那样一种巧妙的手续而已。

到了20世纪，国家开始实行凯恩斯主义的经济介入，进而采取社会福利和劳动政策、教育政策等，受到人们的瞩目。但是，应该说国家在任何时期都没有放弃对经济的介入。例如，被称为19世纪经济自由主义的东西，乃是政治上经济上拥有世界霸权的英国国家的“经济政策”，它建立在为维护体制而投入庞大军事预算和课税的基础之上。采取保护主义的后发达资本主义国家如法国、德国、日本等，国家对经济的介入更是自明的道理。是国家促进了资本主义的发展，而承担这一使命的则是官僚机构。

近年来，在强调国家之“相对的独立性”同时，对将权力仅仅限定于国家的观点持否定态度的人在增多。这原本是来自于安东尼·葛兰西提出的观点。葛兰西针对一般马克思主义者把国家视为资产阶级统治暴力工具的看法，他区分了暴力强制的权力和使被统治者自愿服从的霸权两种。换言之，他指出国家秩序不仅靠暴力工具，还由使其成员自愿服从的意识形态工具（家庭、学校、教会、媒体等）所支撑。作为这种观点

的延伸，米歇尔·福柯则强调，每个主体通过规训而必将产生权力的内在化，而且，权力并非存在于中心的什么实体性东西，而是作为一个网络遍在的。

这种意见，对批判传统马克思主义者把国家权力视为资产阶级统治暴力工具的观点，是有效的。但是，就仅从内部来观察国家的视角，即没有看到国家乃是针对其他国家而存在的这个维度来说，葛兰西、福柯的观点与传统马克思主义者的看法还是一样的。只从内部来观察国家，就看不到国家所特有的权力。在此，比起国家权力来更得到重视的是市民社会的霸权，即共同体和市场经济所拥有的社会性强制力。结果，国家的权力或国家的自立性遭到轻视。再次重申，只有从国家针对其他国家而存在这一位相来看，才能发现国家的自立性。

4.马克思的国家观

根据社会契约的思考，国家基于人民的意志。这导致将国家与政府等同视之的后果。另一方面，马克思主义者把国家视为经济上的阶级（资产阶级）统治的手段。这在不承认国家的自立性上，与社会契约论者没有什么不同。马克思主义者认为，如果阶级对立被消除了，那么国家也会自动消亡。因此，为了废除资本主义经济而暂时掌握权力，是可以容许的。然而，国家是自立性存在，不可能成为什么的手段。将国家视为手段的人们，反而使自己变成了国家的手段。

例如，社会主义革命似乎要消灭旧有的国家机器，但是，这马上会招来外部的干涉，故为了保卫革命而只能依存于旧有的军队、官僚机构。这样，旧有的国家机器得到了保存甚至强化。若站在仅从内部来观察国家的角度看，这哪是国家的扬弃，它只能是对国家的强化。例如，从国家一方来看，则俄国革命阻止了旧的俄罗斯帝国被分解为多个民族国家，并对重建新的世界—帝国作出了贡献。

马克思对资本主义给予了深刻的考察，但对国家的分析并不充分。例如，《资本论》指出了资本所得总利益被分配为利润、地租、劳动薪俸三种，而且由此形成了三大阶级。李嘉图的主要著作《政治经济学及赋税原理》重视“赋税”，而马克思则舍弃了“税”的问题。对李嘉图来说，税是国家从资本的收益中征收的东西，在这个意义上，他暗示存在着建立在税收基础上的阶级（军队、官僚）。因此，税的问题乃是“政治

经济学”（politicale conomy）的关键。然而，马克思舍弃了对国家或者军队、官僚这一“阶级”的考察。

马克思的主要著作《资本论》事实上遗漏了国家的问题，这导致了马克思主义者对国家的轻视，或者相反要回到《资本论》以前的马克思国家论。一般认为，早期马克思把国家看成是“幻想的共同体”，到了中期则视国家为阶级统治的工具。可是，如在《路易·波拿巴的雾月十八日》（1851）中，可以发现超越这种简单看法的深刻考察。这是一篇分析从1848年革命到路易·波拿巴登上皇帝宝座之噩梦般过程的作品，这时的波拿巴乃是除了拿破仑外甥以外什么都不是的存在。

在此，马克思并没有忽视国家机构（官僚工具）作为一个阶级而存在的事实。而且，也没有忘记无法归入资本、工资劳动和地租等概念中去的各阶级，特别是小农（自耕农）所发挥的作用。他在《资本论》中完全无视这一切，意味着他有意识地将这些打上引号予以悬置，而试图纯粹地把握商品交换所带来的体系。这完全不是说观察资本主义经济可以无视国家问题。之所以要暂时把国家打上引号予以悬置，那是因为国家对经济的介入亦是遵从资本制诸原理的行为。

马克思主义者一般认为，在资本主义国家各政党反映了现实的经济关系。对此，当今的马克思主义者则强调，政治结构和意识形态最终由经济基础所决定，即政治结构和意识形态对经济基础有相对的自立性。这种观点的产生，源自第一次世界大战后革命的挫折和法西斯主义泛滥的经验。例如，威尔海姆·赖希（Wilhelm　Reich）对当时的马克思主义者提出批判，并试图从精神分析方面探索德国人被纳粹所吸引的原因。他由此发现“权威主义式家庭意识形态”以及由此导致的性之压抑。（《法西斯主义群众心理学》）之后，法兰克福学派也引进了精神分析。然而，如果我们根据《雾月十八日》来思考的话，并不一定就需要精神分析。因为，马克思在该书中几乎早就做了弗洛伊德《释梦》那样的工作。他对短时期里发生的“梦”一般的事态进行了分析。在此，他强调的是“梦的思想”，即并非实际的阶级利害关系，和“梦的工作”，即这些阶级无意识如何被压缩，转送的。弗洛伊德说：

梦似乎是这些观念的节录体，观念集合的规律，我们还没有讨论，梦的元素又好像是那些观念选票选出来的一群代表。毫无疑问，我们的技术已足使我们发见梦所代表者究竟系何物，它的心理学价值就在这里。我们所发见的就不再是梦的迷惑、古怪、混乱的性质了。(12)

在此，弗洛伊德把“梦的工作”比喻为普通选举的议会。如果是这样

的话，比起将精神分析导入或应用到马克思的分析中来，还不如透过《雾月十八日》来解读精神分析呢。马克思从1848年革命带来的普通选举所产生的议会中，发现了解释这梦一般的事件的钥匙。而之后的事态发展都产生于这个议会（代表制）中。

在议会的外面有现实的经济上之阶级的多样的分节化，在议会中则有代表者们的话语的多样的分节化。它们是怎样关联在一起的呢？马克思认为，代表者（话语）和被代表者（经济上的各阶级）之间，不可能有必然的联系。正是在这里，存在着近代国家特有的由普选而产生的代表制（议会）的特性。也正因此，各阶级背离自己本来应该代表的，而在波拿巴那里找到了他们的代表。“不仅议会政党分裂为原来的两大集团，不仅其中的每一个集团又各自再行分裂，而且议会内秩序党和议会外的秩序党也分裂了。资产阶级的演说家和作家，资产阶级的讲谈和报刊，一句话，资产阶级的思想家和资产阶级自己，代表者和被代表者，都相互疏远了，都不再相互了解了。”(13)

除了拿破仑的外甥以外什么都不是的波拿巴成了总统乃至皇帝，马克思透过代表制的“危机”看到了存在于此事件中某种“梦的迷惑、古怪、混乱的性质”（弗洛伊德语）。这里，使波拿巴不仅成为总统还当上了皇帝的原因之一，在于虽占最广大的人口却没有表现自己阶级的话语、也没有自己的代表的农民层。他们并非把波拿巴当做自己的代表，而是看做敬仰的“无限的统治权力”，换言之，不是总统而是皇帝。

然而，使波拿巴成为皇帝的原因还不仅仅如此。马克思并没有忘记下面这样的事态。“这个行政权力有庞大的官僚机构和军事机构，有复杂而巧妙的国家机器，有五十万人的官吏队伍和五十万人的军队，——这个俨如密网一般缠住法国社会全身并阻塞其一切毛孔的可怕的寄生机体，是在君主专制时代，在封建制度崩溃时期产生的，同时这个寄生机体又加速了封建制度的崩溃。”(14)进而，马克思还指出了1851年周期性世界危机在此起到很大的作用。在这种例外状态下，隐藏于普通选举的议会制或市场经济背后的官僚机构，换言之，“国家”本身终于登上了前台。“只是在第二个波拿巴统治时期，国家才似乎完全独立的东西。和市民社会比起来，国家机器已经大大地巩固了自己的地位。”(15)

虽说如此，然而国家机器不可能直接出现于眼前。国家机器的独立，只有在波拿巴作为超越议会的皇帝而独立的时候才成为可能。例如，马克思描写了路易·波拿巴对所有阶级豪爽地“赠与”从而获得权威的

过程。“波拿巴想要扮演一切阶级的家长似的恩人。但是，他要不是不从一个阶级取得些什么，就不能给另一个阶级一些什么。”(16)波拿巴只是用掠取的东西来再分配，人们却将此作为“赠与”来接受。因此，他被表象为向一切阶级赠与的超越者即皇帝。就是说，通过赋予国家机器之掠夺—再分配以赠与—还礼这一互酬交换的表象，皇帝的权力得以确立起来。

实际上，这个过程早已在第一次法国革命中出现过了。一般认为，第一次法国革命是资产阶级革命。但是，这个革命的实际承担者是城市小生产者、手艺人，而且最终掌握了政权的并非资产阶级，而是皇帝波拿巴。换言之，透过波拿巴“国家得以显露于眼前”。从这个意义上讲，法国革命带来了被英国产业资本压迫而面临危机局面的法国国家的起而反抗。这在1848年又被重演了一次。

在1848年始于法国的欧洲革命爆发之前，马克思和恩格斯发表了《共产党宣言》。然而，马克思的预见，即世界将发生资本家和无产者两大阶级的决战这一预见，却完全落空了。法国波拿巴和普鲁士俾斯麦的登场，如实地揭示了国家的独立存在。马克思并没有放过这样的事态，而是对此做了根本性的考察，这从以上分析也可以得到证明。然而，马克思依然坚持如果扬弃经济上之阶级对立则上层建筑之国家将自然消灭的观点。这给后来的社会主义带来了致命的后果。

5.近代官僚制

当我们思考近代国家的时候，不应该从民族国家而应当从绝对主义君主专制的方面来考察。在绝对主义国家那里，军队和官僚这一国家机器在履行主权者国王的意志。然而，在资产阶级革命以后，国家成了与代行国民意志的政府一样的东西。换言之，资产阶级革命和民族国家遮蔽了国家乃是植根于交换样式B的主体这一事实。而国民主权，不过虚构而已。实际上，当危机的状态之下，主权者，即类似于绝对主义的国王的强有力统治者将伴随着国民的喝彩而出现。在这个意义上，欧洲的君主专制所经历的过程具有普遍性。这未必是“王”也没有关系，只要是在政治上对社会构成体的分裂予以统合的人即可。而当我们观察近代世界体系中被置于边缘的地区是如何谋求独立和产业化的时候，这将成为参考的。例如，独裁开发型政权和社会主义专制政权，可以说就相当于绝对主义王权。

最后，再就官僚制问题做些讨论。韦伯之所以重视这个问题，是因为这对近代国家和资本来说是一个重要的方面。他将官僚制视为“合法统治”的一个形态。就是说，官僚制乃是统治的最合理化的形态。其特征在于依靠规则的权限之明确化、官职阶层制源自自由契约的任命、依据规章的晋升、专业的训练、以货币形式支付薪俸等等。这是从东方国家的家产官僚制以来就存在的东西。在家产官僚制那里，并没有切断与“传统的统治”之联系，对君主和主人依然维持着人格上的从属关系。因此，上述原则并没有得以完整的实现。与此相比，近代官僚制乃是更为“合理”（目的合理性）的。

尤为重要的是在近代，官僚制不仅是国家机器，而且也是存在于企业中的机构。或者不如说，近代官僚制正是基于资本主义的经营形态（分工与协作）而形成的。马克思在《资本论》中，讨论了从每个生产者横向联合的工场手工业阶段到由资本而被等级化管理的工场阶段的转化，这正对应着企业的官僚制化。马克思所说的产业无产者，就是接受了这种官僚制化训练的人们。与此形成对照，无政府主义的兴盛一定是在产业资本不发达而劳动者为手工业者那样的地方。这意味着，资本主义的发展同时也便是官僚制的发展。

正如赖特·米尔斯（C□Wright Mills）曾经分析过的那样，白领阶层是私营企业的官僚制（《白领阶层》）。在发达资本主义国家，白领阶层的比率很高。从基于货币和商品这一经济概念的阶级（class）方面来说，他们是无产者，但实际上却处于统治蓝领阶层的身份（status）位置上。白领的苦恼在于，为了进入这个阶层他们必须经过“科举”那样的考试，而且进入之后他们又必须牺牲自己的思想并作为组织的齿轮而运转，为了晋升则要忙碌一生。就是说，这与其说是工资劳动的问题，不如说是官僚制所特有的问题。

在企业中，劳动阶级被分别配置在经营层、正式职员、钟点工这一等级制之下。因此，以往的“阶级斗争”论已行不通。但是，资本和工资劳动的对立并没有得到根本的消除。我只想说，在生产过程中考虑阶级斗争问题的传统做法已不再适用。有关这个问题，将在本书第四部分第二章第一节“针对资本的抵抗运动”中详述。

另一方面，说到国家的官僚制，新自由主义者强调要将其“民营化”或者通过“市场经济原理”来消解掉。原因在于，官僚制是非效率的，如果用与企业同样的标准来做，将提高效率并使官僚的规模缩小。然

而，通过民营化以消解官僚制这个思考乃是一种欺骗。因为，私营企业本身已经是官僚制的了。私营企业之所以看上去比官厅更具目的合理性，并不是因为它是非官僚制的。最重要的是，因为它的资本的自我增殖（利润最大化）“目的”明确而单纯。

但是，对与没有或无法具有利润这一计算可能之目的性领域相关的公共官僚，我们不能强制它拥有这样的目的合理性。因此，只认为公共官僚制才是官僚制，而试图通过民营化消灭之，这种思考是错误的。这种目的合理性的强制，其结果并非官僚制的消灭，而只能是更为彻底的具有目的合理性的官僚制。

反资本主义的人士强调，要将包括警察和军队的官僚机构民营化。可是，这并非对官僚制的扬弃，更不可能达到对国家的扬弃。不管商品交换C怎样扩大，国家和民族都不会自动消解掉。因为，它们植根于与商品交换不同的另一种交换样式，更何况商品交换也缺不了国家和民族的存在。反资本主义者所追求的，是单纯把资本从民族—国家的桎梏中解放出来。所谓“新自由主义”正是这样一种政策。

第二章　产业资本

1.商人资本与产业资本

商人资本主义从古代社会就存在，而且在社会中占有重要的位置。然而，它并没能从根本上改变资本制以前的社会构成体。换言之，商品交换样式C自古以来便存在，但在交换样式A及B占优势的社会构成体中它处于从属的地位。商品交换样式C为占主导地位的社会构成体，与产业资本主义一起诞生。因此，产业资本主义的出现这一事件，与氏族社会的出现及国家的出现一样，是具有世界史意义的划时代事件。本章所要讨论的是，交换样式C如何成为占主导地位的交换样式。

我们已经在欧洲的世界—经济中找到了钥匙。在这里，没有中央集权式的国家，因此，得以产生长途贸易和普通市场的结合。结果，在欧洲各地出现了都市。而且，这些都市在相互抗衡的教会与诸侯之间的力量平衡中，成为独立的城市。这里的确拥有资本主义经济出现的基础。但是，交易和市场的扩大虽是资本主义经济的必要条件，却并非充足条件。例如，被推销到世界市场的商品生产，反而在东欧导致了“农奴制的复制”，在拉丁美洲则带来了新的奴隶制。就是说，交易和市场的发展未必就能保证商品交换样式C成为占主导地位的。商品交换样式C要跨越交换样式B和A的抵抗，必须发生某种变化。这个变化是什么呢？

在产业资本主义中，存在着某种与以往资本主义根本不同的东西。实际上，众多的论者已经强调过产业资本与商人资本的不同。其最早的论者便是亚当·斯密。他认为，商人资本从低价买入高价卖出的差额中获得利润，而产业资本则通过生产性的提高而获得利润。韦伯也试图在产业资本中发现其与自古以来的商人资本主义间根本性的断裂，即对于劳动的态度之变化。例如，在产业资本主义的根底里，韦伯发现了对商人资本曾经有过的追求利益和消费欲望的放弃，以及勤勉劳动的精神气质。（《清教伦理与资本主义精神》）

一般来说，从产业资本中找出与商人资本的根本断裂的人往往关注生产过程。然而，这受到了试图从流通乃至消费过程来观察资本主义问题的人们的批判。例如，沃纳·松巴特（Werner Sombart）与韦伯相反，认为产业资本根本上是商人资本主义的延伸。他从追求奢侈的欲望而非

禁欲中看到了资本主义发展的契机。这种观点，在后资本主义或消费社会的阶段里，得到了高度的评价。

然而，以上观点都只是看到了产业资本主义的一个方面。在我看来，从两方面来阐明产业资本主义的，依然是马克思。一般认为，马克思是站在斯密的立场上的。实际上，他也曾这样表述过："真正的现代经济学，只是当理论研究从流通过程转向生产过程的时候才开始。"(17)但是，马克思与古典派的不同，在于他重新把焦点放到了流通过程。他是从资本主义根本上产生于交换样式C这一认识起步的。他认为，在产业资本通过交换的差额而获得利益这一点上，与商人资本没有根本的不同。因此，他是在M—C—M′这一公式下考察一般资本的。

将产业资本和商人资本区别看待的人，或者对产业资本与商人资本的相同视而不见，或者有意隐蔽。前面已经指出，那种认为商人资本从不等价交换中获取利润的观点是错误的。当然，如果是在同一个价值体系中低价买入高价卖出，那将成为不等价交换，或者不如说是欺诈。而且，一资本有所得，另外的资本就会有所失，因此，作为总体的资本不能获得剩余价值。马克思也指出："一个国家的整个资本家阶级不能靠欺骗自己来发财致富"。"可见，无论怎样颠来倒去，结果都是一样。如果是等价交换，不产生剩余价值；如果是非等价交换，也不产生剩余价值。流通或商品交换不创造价值。"(18)

那么，从等价交换中如何获得利润呢？如前所述，如果设想为在不同的价值体系之间流通或者商品交换，那么问题就可以得到解决。正如马克思所指出的那样，某物的价值将在与其他所有商品的价值关系体系中决定。因此，同一物因体系的不同而价格不同。在此，如果商人在低价的地方买入某物而在高价的地方卖出，则各自虽为等价交换，却可以获得剩余价值。这时，剩余价值（差额）大的是价值体系在空间上距离大的，即长途贸易。但是，到遥远的地方去或者发现廉价的东西，并非容易的事情。因此，把长途跋涉的商人获得利润看做对他们的才能和勇气的正当报酬，也没有什么不可。当然，条件是不把产业资本家（企业家）的利润看做对劳动者的榨取，而是视其为对才能和勇气的应得报酬。

其次，产业资本从生产过程获得利润，而商人资本从流通过程得到利润，这种思考是虚伪的。一般认为，商人资本只是通过中转贸易而获得利润。然而，商人资本亦在很多场合参与了生产。例如，斯密以瓶子

的制造为例，说明协作和分工是怎样提高了生产性。可是，这种工场手工业毋宁说是靠商人资本组织起来的。它首先诞生于文艺复兴时期的意大利各城市，接下来又发生于荷兰。商人资本也从生产性的提高中得到了利润。

当然，将这种工场手工业称之为产业资本的初期形态，也不是不可能。但是，如后面所述，只要是商人资本为主体，那么产业资本就难以起步。顺便一提，这种“协作与分工”早在古代就有了。就古代的交易方面而言，其生产性的提高也是重要的。而且，那是在没有“协作与分工”的情况下实现的。另外，“协作与分工”在奴隶制生产中也是可能且必要的。因此，这并非产业资本主义固有的特征。(19)

商人资本通过不同价值体系之间的中转、中介获得差额。就是说，通过空间上的差异得到利润。因此，它以“长途”交易为主。但是，也决非仅仅如此。商人资本不仅依靠价值体系空间上的差异，而且，还在时间上将价值体系差异化。例如，商人资本有效率地自己组织生产，从而提高劳动生产性，即把商品生产所需要的（社会）劳动时间缩短。这样，通过把低价的生产物高价销售到海外市场而获得剩余价值。就是说，不单靠中介，而且还通过自己组织生产来实现低价买入高价卖出。另一方面，产业资本也不是单靠生产过程的技术革新来获得剩余价值。它为了谋求更廉价的原料、劳动力和消费者，也要“长途”奔走。因此，仅关注流通过程和生产过程，是无法阐明商人资本和产业资本的差异的。

2.劳动力商品

马克思并没有专注于商人资本和产业资本的表面差异。他一方面与古典派一样，认为产业资本并非从流通过程获得剩余价值。但另一方面，他又认为剩余价值终归要通过流通过程而获得。换言之，马克思对重视流通过程的重商主义和重视生产过程的古典派两方面都有批判。他认为，产业资本的剩余价值既非单纯通过流通过程，也不是只靠生产过程获得的。

……货币转化为资本，必须根据商品交换的内在规律来加以说明，因此等价物的交换应该是起点。我们那位还只是资本家幼虫的货币所有者，必须按商品的价值购买商品，按商品的价值出卖商品，但他在过程终了时必须取出比他投入的价值更大的价值。他变为蝴蝶，必须在流通领域中，又必须不在流通领域中。这就是问题的条件。这里是罗陀斯，就在这里跳

罢！(20)

这个二律背反只有借来某种商品才能得到解决。这就是劳动力商品。再次重申，商人资本的价值增殖过程可以由货币→商品→货币＋a，即M—C—M′（M＋△M）来表示。产业资本的积累也与此基本相同。然而，产业资本在找到特殊商品这一点上与商人资本不同。这个商品便是劳动力商品，对它的使用本身即生产过程。

具体而言，产业资本并非像商人资本那样单纯地买卖商品，而且自己准备生产设备购买原料，然后雇佣劳动者，最后卖出其生产的商品。在此，产业资本的价值增殖过程可以由M—C…P…C′—M′这一公式来表示。与商人资本的不同在于C的一部分。就是说，在于劳动力这一商品。但是，如果只注意生产过程，就会看不见这种商品的特殊性。如已经指出的那样，商人资本也雇用工资劳动者。因此，雇用工资劳动者本身并非产业资本特有的性质。那么，使产业资本成为可能的工资劳动者即产业无产者是怎样一种存在呢？

马克思是将产业无产者作为“双重意义上的自由”人来看待的。第一，他们可以自由地出卖自己的劳动力。这意味着他们摆脱了各种封建性束缚而获得了自由。第二，他们除了出卖劳动力以外一无所有。这意味着他们摆脱生产手段（土地）的束缚从而获得了自由（freefrom），即意味着没有了生产手段。这两种自由是密不可分的。

首先，我们来讨论第一种意义上的“自由”。无产者与奴隶或农奴不同。奴隶可以作为商品被买卖，而无产者只能出卖作为商品的劳动力。而且，这种买卖基于自由的协商同意。除了这种买卖的契约（雇用契约）外，无产者并不从属于资本家。他们摆脱了“经济以外的”强制而获得了自由。然而，也因此他们从属于“经济上”的强制。例如，有关劳动力的价值，他们只能依从劳动市场的价格。在劳动时间和内容上，也被强制要履行契约的条款。不过，因为任何契约都一样具有强制性，故与“经济以外的强制”不同。

从劳动的密度方面来讲，无产者的劳动比奴隶或农奴的劳动更酷烈的情况也不少。因为，在没有监视和惩罚的时候奴隶和农奴可以怠工偷懒，而产业无产者特别是从事机械化生产的情况下，他们是无法逃脱合同规定的劳动时间之强制的。但是，我们不能称这种残酷的强制为“奴隶的”。因为，这终归是基于协议合同的。低工资的情况也是如此，那是根

据劳动市场的价格确定的，资本家无法随意决定。

其次，无产者与自耕农和同业公会的手工业者也不同。因为，后者从属于各自的共同体。不过也因此，他们可以实现某种程度的自给自足的生活。以农民为例，如果他们居住在共同体里，那么，即使土地匮乏，也可以利用共有地或打杂工而获得互酬性的扶助，总可以生活下去。但是也因此要受共同体的束缚。就是说，并不“自由”。有关手工业者，也是一样。只要他们遵从师徒制，未来可以得到某种程度的保证，但同时也受到师徒制的束缚。在这一点上，无产者与农奴、奴隶或同业公会的手工业者不同。

然而，其差异还不仅仅如此。产业无产者不单与奴隶或农奴不同，而且和一般工资劳动者也不一样，因为他们同时也是自己生产的物品的购买者。在商人资本的工场手工业之下从事生产的劳动者，并不去购买其生产物。因为，这些生产物基本上是供应海外或者富裕阶层的奢侈品。然而，支撑产业资本的是自己购买其生产物的劳动者，而且，这些生产物以劳动者必需的日用品为主。

例如，当我们说无产者除了劳动力之外没有可出卖的东西时，看上去好像在强调他们的贫困性似的。但是，这毋宁说意味着无产者是生活物品无法自给自足而只能购买的存在。奴隶不必自己购买生活物品，农奴则在共同体中自给自足。相比之下，产业无产者乃是要用出卖自己的劳动力所获金钱来养活自己和家人的人们。产业无产者的出现，同时也就是为了维持他们的生活而购买商品的消费者的出现。他们与奴隶或者农奴的最大区别，也就在这里。

在产业资本主义经济中，劳动者的消费与资本的积累过程并非没有关联的存在。劳动者的消费，为的是劳动力的生产及再生产，因此属于资本积累过程的一环。劳动者阶级的个人消费，对于资本家来说乃是不可或缺的生产手段之劳动力自身的生产及再生产。“虽然工人实现自己的个人消费是为自己而不是资本家，但事情并不因此有任何变化。”(21)

因此，所谓产业资本就是给劳动者发放工资使其协作劳动，进而让他们购买自己生产的商品，并通过由此产生的差额（剩余价值）而实现增殖的东西。产业资本中的剩余价值，就是靠这种特殊的商品，同时在生产过程和流通过程中产生的。马克思所说的“这里是罗陀斯，就在这里跳罢”这样的困难，由此得到了解决。

产业资本的划时代性，就在于劳动力商品为了自己劳动力的再生产而购买自己生产的商品，这样一种自动循环的体系之形成。由此，商品交换原理C得以贯彻到全社会乃至全世界。在商人资本的阶段里，生产过程无论是奴隶制的还是农奴制的，或者同业公会式的共同体，都没有关系。而从依靠劳动力商品开始，产业资本有必要积极地把商品交换的原理普及开来。

另外，对“双重意义上的自由”，我想再做进一步的说明。一般认为，无产者这个词带有罗马以来的意义。就是说，它常常在失去生产手段（土地）只能出卖劳动力这一贫困的意象上被谈论。但是，如农民并非单纯因为失去了土地而无法生活才成为工资劳动者的，相反，在多数情况下，是为了挣脱共同体的束缚而走向自由。关于同业公会的手工业者，也是一样。今天，以往待在家里的女性要成为工资劳动者。这并不是单纯因为仅靠丈夫的收入难以维持生活，同时也是为了摆脱男性和家庭的束缚而获得自由。“劳动力”的商品化总是这样包含着双重的意义。它使每个人获得自由，即从交换样式A和交换样式B产生的束缚中解放出来。另一方面，作为劳动力商品所有者的个人，又要面临新的被迫的束缚和服从，或者受到不知何时被解雇之恐怖的困扰，或者事实上真的被解雇。尽管如此，比起从属于共同体和家庭来，人们还是愿意靠出卖自己的劳动力而生活。

可是，无产者这个词还是包含着贫困者的意象。例如，拥有生活手段的农民、商店主、小生产者等，与其让自己的孩子去子承父业，还是想让他们上大学然后去做公司职员（salaried　man）。这无疑是让孩子去做无产者，但他们却不这样认为。名为白领阶层的人们，不用说乃是工资劳动者，但他们却并不认为自己是无产者。因为早有这样一个固定的观念，即无产者是贫困的体力劳动者。那么，为了避免不必要的误解和混乱，我们将尽量避开使用无产者这个词，而称其为工资劳动者（出卖劳动力商品者）。关键是向资本出卖劳动力而工作的应有形态，即工资劳动的应有形态，至于他们的生活实际上是否富裕或者贫困，并没有关系。

3.产业资本的自我增殖

马克思在《资本论》第一卷中，是从一般资本的角度来把握资本的，而不是从每个资本出发。然而，产业资本是多种多样的。它涉及从

生产消费品的部门到生产生产手段的部门。而且，每个资本的“有机构成”也不一样。就是说，它分布在不变资本占较大比率而可变资本占较小比率的部门和相反的部门之间。另外，同一个部门中资本的竞争是异常激烈的。我们看“一般资本”的时候，这些情况往往不甚清楚。而在《资本论》第三卷中，马克思处理了这些问题，即从复数的个别资本方面对资本进行了考察。

但是，也有必要把资本作为一般资本或者总资本来观察的时候。我在前面指出过，产业资本的特性在于劳动者于资本制下要购买自己生产的生产物这一体系。当然，这只是就总资本以及与此相对应的总劳动而言，是适当的。例如，一个劳动者并非要买回自己生产的产品，他购买的是其他劳动者生产的产品。但是，可以说作为总体的劳动者要买回自己的产品。另外，劳动者一般购买的是消费品，而不是生产物资。但是，作为总体来看，可以说资本的自我增殖是通过资本家雇用劳动者使之生产，并让劳动者自身买回其产品而实现的。

那么，在此如何会产生差额（剩余价值）呢？要思考剩余价值的问题，总资本这一观念是不可缺少的。关于个别资本，去讲什么剩余价值，那是无的放矢。例如，如果强调赚钱的企业榨取了劳动者，那么赔本破产的资本就是没有榨取劳动者的有良心的企业吗？而且，如果是个别资本还有可能通过不等价交换获得剩余价值，但不能说作为总资本也是如此。例如，马克思主义者曾经大力宣传说，资本家所得剩余价值来自于对劳动者不公正的残酷利用和榨取。然而，从总资本的观点来看，这样做将使资本的积累成为不可能。有关这一点，马克思这样写道：

> 无论哪个资本家都知道，关于自己的劳动者，自己与该劳动者的关系并不是消费者对生产者的关系，而且希望尽可能限制该劳动者的消费，即这个劳动者的交换能力和工资。诚然，无论哪个资本家都希望别的资本家的劳动者尽可能成为自己的商品的巨大消费者。不过，每个资本家与他自己的劳动者之间的关系乃是资本与劳动的普通也即本质的关系。可是，正因为如此，产生了这样一个幻想，即除了自己的劳动者外其他所有劳动者阶级都不是作为劳动者，而是作为消费者以及交换者、货币支出者出现在自己的面前——假如某个资本家与其他所有资本家有区别的话，他会产生幻想，认为这种事情对他而言是真实的。
>
> 把资本从支配（隶属）关系中区别出来的，正是劳动者作为消费者及交换价值设定者而相对于资本的东西，而成为货币持有者的形态，货币形态上流通的单纯起点——无限多的起点之一，在此，劳动者作为劳动者的规定性消失了。(22)

个别资本不想支付劳动者工资，但却希望他是购买生产物的消费者。就是说，希望其他资本尽可能多地发放工资。另外，个别资本想解雇劳动者，而这样做会给其他企业造成困难。因为，失业者增多就会降

低消费。但是，每个资本分别在追求自己的利益，而不必采取总资本的观点。然而遇到危机时，与个别资本的意愿相反，总资本就会出现。总资本的出现并非出于个别资本的协商，而是以“国家”的形式显现出来。例如，1930年代的大萧条中，国家—总资本采取了个别资本不会采取的政策。凯恩斯主义或者公共投资就是这样的政策。就是说，国家依靠公共投资来创造需求，而企业则试图通过提高工资来创造出生产和雇用。

可是，由此资本主义并没有被“修正”。面对危机，只是总资本—国家跳到了前台而已。本来，从总资本的观点来看，资本的自我增殖即剩余价值的实现，不可能靠不等价交换或不公正的榨取来完成。针对总劳动，总资本必须实行等价交换，并由此获得剩余价值。剩余价值，在于对作为总体之劳动者支付的劳动力价值和他们实际创造之商品的价值之间的差额。那么，这里为什么会出现差额呢？

如前所述，亚当·斯密以瓶子的工场手工业生产为例，认为资本雇用劳动者而组织起“协作与分工”，这带来了超越每个劳动者所能做到的生产性。斯密和李嘉图认为，在这种情况下，每个劳动者不能要求资本家通过组织分工和协作而达成的生产的全部成果，其增加部分（利润）理应由计划组织这一生产的资本家获得。另一方面，李嘉图派社会主义者则认为，这个增加部分是“剩余价值”，它本来应该归劳动者所有，却被资本家不公正地掠夺去了。蒲鲁东也强调，资本乃是对劳动者集体劳动所实现的“集合力”的支付，故“财产即盗窃”。

马克思也继承了这样的观点。他一方面称通过劳动时间的延长和劳动的强化而获得的剩余价值为“绝对剩余价值”，另一方面把依靠技术革新—生产性提高所带来的剩余价值称作“相对剩余价值”。一般，人们对《资本论》关于“绝对剩余价值”的论述比较了解，然而，重要的是“相对剩余价值”方面。因为，正是在这里有产业资本的精髓在。而且，与“绝对剩余价值”不同，为了考察相对剩余价值，有必要在总资本的层面进行思考。

这里，仅就劳动力商品的价值做一说明。商品的价值由生产该商品所需必要的社会劳动时间来决定。另一方面，劳动力的价值由劳动力的生产与再生产所需成本、生活物资为中心的其他商品的价值所规定。其他商品的价值发生变动的话，劳动力价值也将变化。就是说，劳动力的价值要在全部商品的关系体系中决定。因此，它因各国和各地区的差异而不同，历史上也是有变化的。从别的观点来讲，也可以说劳动力价值

的水平由劳动生产性来决定。例如，某国家的劳动者工资比其他国家的低，那是因为其劳动生产性的平均水平低下造成的。

一言以蔽之，“相对剩余价值”通过在一国家或地区的价值体系中靠技术革新提高生产性并创造出新的价值体系而获得。劳动力的价值，在劳动者出卖劳动而被雇用时和他的生产物被卖出时，是不一样的。产业资本通过对价值体系的差异化，并从其间的交换（等价交换）中获得差额。在这个意义上，它与商人资本相同。但是，由于产业资本通过劳动者购买自己生产的商品而实现其自我增殖，故将面临与商人资本不同的困难。用斯密所举的例子来说，通过分工与协作生产出来的10倍于从前的瓶子谁来购买呢？虽说价格便宜了，可是劳动者也不可能去购买多出10倍的瓶子。因此，资本为了剩余价值的实现，就必须到“外部”去寻找购买这些瓶子的消费者。这个消费者，也便是在外国市场或者源自以往自给自足的共同体中的作为新的劳动者—消费者而加入进来的人们，即无产者。

从以上思考可以得出明确的结论，在一个封闭的价值体系中不管怎样提高生产性也不会有剩余价值的出现，因此，也就不会有资本的增殖。为了确保资本的自我增殖，不仅要持续地提高生产性，还要不断获得新的无产者（劳动者—消费者）。作为产业资本的前提条件之一，马克思举出了“产业预备军”这个可以视为来自国内农村或国外的新的无产者。不断流入的无产者形成了“产业预备军”。如果没有这样的产业预备军，工资将升高，消费也会饱和而走向低迷，因此资本的利润率也将低下。

资本为了持续的积累，需要不断有新的无产者出现。当然，这新的无产者也便是新的消费者。新的无产者—消费者的加入，使产业资本的增殖成为可能。因此，产业资本命运注定地要扩大其规模。所谓资本，即M—C—M′的增殖过程。如果没有增殖，它就无法存在。因此，产业资本与停留于旧有社会之表面的商人资本不同，它从深层瓦解了旧有的共同体并不得不将其组合到商品经济中来。

4.产业资本主义的起源

产业资本的积累以M—C……C′—M′的公式来表示。商人资本是M—C—M′，借贷资本则是M—M′。历史上，后者更为久远。产业资本产生

于这些早已存在的资本形式中。马克思说，随着产业资本的形成，商人资本被取代并被产业资本的商业部门所轻蔑。关于借贷资本也是一样。但是，商人资本和借贷资本并没有因为产业资本的发展而消失。由差异而获得剩余价值的资本，在本性上是不管其差异为何的。对于资本来说，利润率是唯一的问题。因此，如果可能，资本比起需要向不变资本（固定资本）投资的产业资本来，更愿意在商业和金融方面谋求其自我增殖。这种情况，在产业资本成为中心之后，也没有什么改变。例如，我们只要看一看20世纪末美国向金融资本主义的倾斜，就可以明了的。

下面，思考一下产业资本的出现。这不能单纯从商人资本向产业资本的“转变”来看。产业资本并非通过世界市场和商品生产的发展而自动产生的。例如，在近世的世界市场之下，各地也有商品生产的发展，但如前所述，这未必导致产业资本和无产者的出现。与其说商人资本破坏了旧有的体制，不如说他们更多的是在保存和强化这个体制。

实际情况是，产业资本诞生于英国。为什么呢？有关这个问题，马克思强调从封建制生产方式向资本主义生产方式的转化，有“两条途径”，(23)即，分为生产者自己组织起的手工业和商人资本组织起的手工业两种。

从封建生产方式开始的过渡有两条途径。生产者变成商人和资本家，而与农业的自然经济和中世纪城市工业的受行会束缚的手工业相对立。这是真正的革命化的道路。或者是商人直接支配生产。虽然后一条途径在历史上起过巨大的过渡作用，——例如十七世纪英国的呢绒商人曾经把那些仍然是独立的织工置于自己的控制之下，把羊毛卖给他们，而向他们购买呢绒，——但就它本身来说，它并没有引起旧生产方式的变革，而不如说保存了这种生产方式，把它当作自己的前提予以维持。(24)

英国选择的是前一条途径。然而，为什么会这样呢？在马克思主义者之间，关于这个发自马克思见解的“始于封建生产方式的过渡”，有一场著名的论争(25)。如前所述（第三部序言），这便是从生产过程——工场手工业方面来观察（莫里斯·多布）和从流通过程——世界市场方面来观察（保罗·斯威齐）的观点对立。前者证明的是第一条途径，即依靠生产者自身组织起工场手工业，后者证明的是第二条途径，即由商人倡导组织起工场手工业来。

当然，这两条途径都存在。在英国也是一样。不过，前者的意见认为，在英国“第一条途径”是占优势的。例如，这次论争中站在莫里斯·多伯一边的高桥幸八郎就指出，在某个特定国家“两条途径”中的一条占优

势，可以显示该国资本主义时代的社会结构特征。他认为，法国和英国“第一条途径”占优势，而德国和日本等国“第二条途径”占优势，据此可以说明这些社会结构上的许多差异。在日本，这种观点毋宁说是作为高桥之师的大塚久雄的学说而广为人知。

根据大塚的研究(26)，荷兰的资本主义是商人资本式的，以奢侈品的生产为中心而基于中转贸易。与此相反，在英国“来自底层的工场手工业”比较发达。它以廉价的日用品生产为中心。这种生产不是在旧有的都市，而是在农村附近出现的新型城市中发展的。就是说，在此制作的物品由来自农村的劳动者自身购买。这样的地区性“市场”形成于各地，并结合到一起构成了国内市场。不久，英国的产业资本主义在世界市场上把荷兰的商人资本主义驱逐出去了。

因此，按照大塚的意见，在英国“来自底层的工场手工业”最早得到发展，那是因为封建制的解体比较迅速。从这种观点看来，英国仿佛是发达国家的典型似的。然而，事实并非如此。与意大利各城市或荷兰相比，英国在工场手工业方面是相当落后的。意大利各城市虽然掌握了贸易上的霸权，但其基础并非单纯的中转贸易，而在于工场手工业。这与17世纪的荷兰是一样的。荷兰的商人通过输出工场手工业的毛纺织品，而战胜了意大利许多城市及归入汉萨同盟的各城市。商人资本如果不组织生产过程，将无法在国际性交易的竞争中获胜。但是，荷兰的工场手工业在产业资本阶段却没有得到发展。这并不是因为在荷兰比英国更根深蒂固地保留着封建性体制，而是由于荷兰掌握了商业和金融上的霸权。资本在可能的情况下，会选择商人资本和金融资本的积累方法，而不是成本更多的产业资本。掌握世界市场霸权的荷兰资本，比起推进工场手工业更倾向于商业和金融，那是理所当然的。

另一方面，在英国，生产者所形成的“来自底层的工场手工业”也并非一开始就得到了发展。实际上存在着“来自上层的工场手工业”，其比率也比较大。因为，矿山及其他大规模工场手工业，如果没有国家的参与是不可能的。而且，如果没有中央的商人资本，“来自底层的工场手工业”也无法发展。不过，英国“来自底层的工场手工业”或者产业资本主义的发达，并不是因为在世界贸易中落后于荷兰。英国坚持采取重商主义（保护主义）的政策而保护国内产业的发展。从这个意义上讲，其“来自底层的工场手工业”是在国家的保护和支持下发展的。这与其说是发达国家的现象，不如说更是落后国家的现象。

再次重申，在英国“第一条途径”的启动，不是因为那里封建性生产方式的解体比较迅速，毋宁说是由于不得不放弃海外市场。因此，问题不在于“来自上层的”还是“来自底层的”，而在于它是如何走向市场的。基于商人资本的“来自上层的工场手工业”以奢侈品的生产为主，面向的是王公贵族和富裕层，而且以海外市场为主。与此相反，“来自底层的工场手工业”则以廉价的日用品为中心。它并不是在旧有的城市，而是以农村附近新出现的城市为舞台。就是说，产业资本不是出现在旧有的城市工匠共同体，也不是农村共同体，而是在新兴的产业都市—市场中出现的。产业资本，使来自近郊农村的劳动者在资本之下实现社会性结合并使他们购买自己的生产物这一体系得以产生。这期间，针对荷兰的自由贸易，在英国通过关税而国内产业得到了保护。

这样看来，认为英国的产业资本主义是自由发展的，而德国和其他后发达资本主义国家则通过国家的保护和培养而发展，这样的观点便不能成立。因为，英国也是同样的情形。另外，英国在19世纪采取了自由贸易主义，那是作为掌握了霸权之国家的政策，而并非因为市场经济是可以与国家无关而存在的东西。在1930年代以后的英国，开始通过凯恩斯主义而实行国家对经济的介入，然而，这也并非什么新鲜事儿。并不知晓凯恩斯理论的德国和日本也是这样做的。资本主义市场经济可以在与国家无关的情况下自律地发展，这种观点本来就是错误的。

我在前面曾经指出，总资本的意志不是作为资本家的协商同意，而是作为国家的意志出现的。若从劳动力商品之培养的方面来看，这种情形则十分清楚。前面，我们将此作为“双重意义上的自由”之无产者的出现，进行了考察。这是由于土地的私有化、共用地的废除而出现了从生产手段中“获得自由”（没有土地）的人们。然而，这反而导致了城市流浪者的出现。他们要成为产业无产者，单是失去了生产手段还不够。产业无产者应该是那些勤勉、守时、适应于分工与协作的人们。因此，韦伯强调清教伦理带来了适合产业资本主义的勤勉精神。但是，更一般地讲，这种精神气质应该是通过学校和军队的集体训练而产生的。

学校教育与工匠的师徒制训练不同。产业资本主义的劳动力商品所需要的不是特定的技能，而是可以适应任何职业种类的能力。因此，需要给予计算能力和语言能力那种一般知识的教育。进而，产业资本的价值增殖基于技术革新（生产力的提高），因此必须培养能够带来高度科学技术的而非单纯劳动的劳动力。因此，大学和科研机关是必不可少

的。解决这个问题的不是个别资本，而是总资本，即现实的国家。

依靠国家来培养劳动力，这在英国以外的后发达资本主义国家是十分清楚的。因为在那里，为了对抗英国的产业，国家率先实施了义务教育。而实施这种义务教育的是启蒙专制君主，或者与此相似的体制（以波拿巴和俾斯麦为代表）。在非西方各国以实现快速工业化为目标的国家，也采取了同样的措施。就是说，对劳动力培养的重视程度不亚于工业技术的引进。例如，日本在明治维新后的第四年就颁布了征兵令和义务教育令。工业虽然还未发达，就通过义务教育和集体纪律首先创造出适应资本制生产的劳动者。在后发达资本主义国家，并没有采取通过工场手工业的发展而慢慢改变工匠精神气质的做法。这样，为了产业资本主义的发展，国家的介入不可或缺。国家为了继续存在，也必然需要产业资本主义的发展。国家和资本是性质不同的东西，但只有相互依存才能永续下去。

5.货币的商品化

卡尔·波兰尼强调，要使市场经济作为“自我调节体系”而自立，劳动力、土地以及货币的“虚拟商品化”不可或缺，这一切于历史上得到落实只能是在18世纪末以后。这种情况下，土地的商品化和劳动力的商品化是互相结合在一起的。因为，在“劳动力的商品化”之前，需要做到“土地的商品化”，即废除公有地等“土地的私有化”。而农业共同体因此失去了其存在的现实根据。当然，即使土地商品化了，水力和自然环境等农业经营所不可或缺的共同性依然有某种程度的保存。为此“土地的商品化”也受到一定限制。但是，“共同体”已名存实亡，只存在于观念上了。另外，土地的私有化不仅导致了共同体解体，还造成了一般自然环境（eco-system）的破坏。因此，农业共同体的生产生活本身对自然环境是一种维持。

其次，“货币的商品化”与信用或金融相关联。信用和金融原本是因商品交换所固有的困难而产生的东西。信用制度，就是为了回避这种困难才得以形成的。例如，在商品的买卖当中，后付款时要交给对方一个“票据”。而依靠这种信用，资本可以进行新的投资。另外，没有现钱时，资本可以从他人那里借来，然后在带利息返还。这样，商品交换可以成倍增长而生产亦会扩大。反过来说，商品交换的扩大将使以货币为商品的借贷资本（M—M′）增大。

这种体系某种程度上也存在于古代和中古时期，并随着商人资本主义的发达而发展起来。实际上，产业资本主义出现的当时，商业信用和银行信用这一体系已经存在了。而且，在产业资本之下，商人资本和借贷资本也并没有消灭。它们只是在产业资本之下受到了重组。马克思说：

> 那几种在产业资本以前，在已成为过去的或正在衰退的社会生产状态中就已出现的资本，不仅要从属于产业资本，要和产业资本相适应来改变它们的职能的机构，而且只能在产业资本的基础上运动，从而要和它们的这个基础同生死共存亡。货币资本和商品资本，在它们以其职能作为特殊营业部门的承担者和产业资本并列出现时，也只是产业资本在流通领域时而采取时而抛弃的不同职能形式由于社会分工而独立的和片面发展的存在形式。(27)

但是，产业资本确立了其优势地位后，商人资本并没有单纯成为产业资本的一个部门，而是发生了相反的情况，即商人资本和金融资本将产业资本包括在其中了。进而，从产业资本中也产生了商人资本乃至借贷资本的积累，并逐渐走向优势的事态。这是银行和股份公司的发展所导致的。

股份公司，当初是为了对长途贸易共同出资而分散投资者的风险这一目的创设的。而在产业资本方面这变成普遍化的东西，也是出于同样的理由。在此，对固定资本的投资具有更大的风险。为了回避这种风险，通过股份资本即“资本的商品化”，而使资本得以在市场上买卖。这样，资本家任何时候都可以把在生产过程中被固定集聚的形态（现实资本）返回到货币资本上来。就是说，通过股份化资本可以逃避积累过程中的困难。

股份公司推动了以往分散的中小资本的集中，换言之，推动了劳动的进一步社会化。马克思承认股份资本的历史意义，认为这是“在资本主义生产方式自身局限之内对资本主义生产方式的扬弃”。这意味着股份资本扬弃了“资本家”的存在。后来，由伯利和米恩斯所提倡的“资本与经营的分离”，说明股份资本中本来包含着这种可能性。在股份资本中，资本家成了只关心利润率（分红率）的股东而游离于生产过程。不过，资本并没有因此而消灭。依靠股份公司，资本由产业资本转变成一种商人资本。就是说，变成了处理资本这一商品的资本家。股份公司使资本家再次成为投机性的存在。

附带说明，马克思在《资本论》的开篇讲，资本制经济是商品的堆积，并记述了这种商品转向资本的辩证发展过程。不过，在他最初发现

的商品中是否应该包含资本本身呢？因为，在作为逻辑起点的商品中如果已经包含了资本，那么从商品到股份资本的发展，也就变成了黑格尔意义上的辩证法了。这时，《资本论》就有可能成为记述精神—资本的“自我实现”的东西。当然，股份公司并非可以最终解决商品交换之困难的东西。相反，它显示了解决这种困难的不可能性。

鲁道夫·希尔法登（Rudolf·Hilferding）在《金融资本论》中发展了马克思体系中的货币、信用学说。他分析了股份公司中超过实体资本价值的股价的形成以及伴随新股发行创业者的获益等，认为通过银行与产业的结合、资本集中和垄断组织的形成而使金融资本得以确立。金融资本并不是像产业资本那样基于自由的竞争，它试图垄断市场和资源、劳动力。这是从经济学上阐明了19世纪末帝国主义的理论。在这种金融资本引发了世界大战之后，出现了限制金融资本活动的体制。而解禁之后货币和资本的商品化得到了全面发展，则是在1990年代以后的全球化过程中。

6.劳动力的商品化

随着产业资本的发展而应该地位下降的旧式资本积累形态（M—M′，M—C—M′），却变得大为风光，同时也受到了激烈的非难。就仿佛此乃资本主义的本质，只有对其加以限制资本主义才能健全发展似的。但是，产业资本的本质终究在于“劳动力的商品化”。土地的商品化和货币的商品化乃至资本的商品化固然重要，但最根本的还是劳动力的商品化。因为，如果没有劳动力的商品化，商品交换就不可能得到全方位的实现。而资本主义的危机在本质上也是由此产生的。

资本主义经济是由信用构成的体系。而所谓信用，乃是商品交换的困难暂时得以克服的手段。因此，信用突然崩溃的危机总是存在的。然而，某种商品的交换导致信用“危机”必然要发生。这个商品即劳动力商品。因为，有关土地和货币、资本的商品化，即使其市场的“自我调节体系”不完全也还会大致发挥其功能的，但关于劳动力商品，这种“自我调节”无法做到。

前面已经论述到，产业资本主义通过获得劳动力商品而形成了“商品制造者购买其商品”这样一种自动循环的体系。但是，这里存在着源自劳动力商品本身的致命缺陷。资本可以获得作为商品的原料，并加工而生

产出商品，但它无法生产劳动力这一商品。劳动力商品与其他商品不同，是无法用“市场调节体系”来调整的。就是说，不需要则废弃而不足则迅速增产，这是做不到的。例如，劳动力不足的时候，可以用海外移居者来补充，但之后不需要了也不能简单地赶走。结果，劳动力市场的“价格”不断根据需求而变动，资本的利润率也受到其左右。

由于劳动力商品这种固有的特殊性，使景气的周期循环不可避免。具体而言，景气的时期雇用增加，而劳动工资上涨。为此，利润率下降。可是，景气而信用过热，资本适应表面上的需求继续生产。最后，信用崩溃而危机发生。结果，弄清楚了这是过剩生产。危机和之后的萧条导致无法确保利润的脆弱企业破产乃至被淘汰。不过，由于萧条工资和利息下降，而资本则可以重新向机械和技术方面投资。这之后，景况渐渐好转过来。而达到高峰的时候则又将产生危机。

通过这种景气的周期循环，资本的积累或者“资本的有机构成”可以实现高度化。资本主义只能以这种暴力的方式来运行。这样来看，危机并没有使资本主义崩溃，对资本积累来说这不过是其不可或缺的一环而已。信用危机即使不会再以古典的方式发生，这种不景气与景气的周期循环也将始终纠缠着产业资本。以上情况是依据马克思的时代遇到的短期景气周期循环而做的描述，关于长期的周期循环，将在后面论述。

这里，仅就危机问题略作阐述。马克思说，在从商品到货币的姿态变换之“惊险的跳跃”——直白地讲是不知道商品是否能卖出——中潜藏着“危机的可能性”。当然，这不过是危机的形式上之可能性而已。现实中危机的发生，是在商品经济上信用制度发达之后。所谓信用是指，先使商品暂时卖出然后再结算这样一种制度，它对交易的进行和扩大来说是不可缺少的。由信用所推动的买卖，当知道了因某种契机而在现实上不能成立的时候，危机就将发生。所有的危机在这个意义上，都是作为信用危机而显现出来的。

关键的问题是，它为什么会成为周期性的呢？在产业资本主义以前也存在过危机。比如，荷兰因郁金香的投机而导致的世界危机是著名的例子。但是，其原因在于突发性的投机和泡沫经济。我们不能以此来说明始于1820年代的周期性危机和景气循环。写作《资本论》时的马克思，对此给予了很多的说明，但讲的只是危机的一般原因，并没有充分说明危机之所以是周期性的根本理由。正如宇野弘藏指出的那样，赋予景气循环以周期性的只在于劳动力商品固有的性格，除此以外没有其他

理由。(28)

然而，为什么是10年一个周期呢？关于这一点，马克思强调原因是主要工业的棉纺织业其机械的使用寿命只有10年。这的确是一个关键之点。从某种意义上讲，可以说马克思所考察的周期性危机和景气循环受到了棉纺织业为主要生产这一事态的规定。由于棉纺织业是劳动密集型的，工资上涨较快，利润率的下降10年左右就会来一次。这和机械的磨损寿命正好一致。

但是，这种周期性危机以1870年为界线最后消失了。可以说这是1860年代以来推进的重工业发展的结果。在此，由于设备投资（不变资本）的比率增大，劳动生产性即使提高，利润率也会降低。而且，重工业方面新的设备投资不像棉纺织业那么容易。进而，劳动力（可变资本）也不那么需要，因而失业增长。为此，国内消费低迷而不景气成为慢性的状态。

因此，为了综合思考景气循环的问题，不仅要考虑劳动力商品，还要关注什么商品成为世界资本主义的支柱商品。马克思所分析的景气循环是所谓朱格拉（Juglar）循环的短期波动。而康德拉季耶夫（Kondratiev）考察的则是以50—60年为一个周期的长期波动。除此以外，也可以根据物价的长期变动而发现长期性的循环。但是，在我看来，产业资本主义的循环过程最终还是应该作为劳动力商品的问题来观察。它在长期的过程中，作为棉纺织业和重工业等产业资本主义主要生产形态的变化而发生。从别的角度来看，“长期波动”以对应着世界商品（支柱商品）的交替——毛纺织品、棉纺织品、重工业、耐久消费品……的形式发生。而世界商品的转变是技术水平、生产、消费的形态变动，因而不能不伴随着整个社会的变动。

例如，在毛纺织品为世界商品的期间，英国未能战胜荷兰。荷兰的优势在于毛纺织工业，结果它掌握了中转贸易和金融的霸权。到了棉织品成为世界商品的时候，霸权开始从荷兰转向英国，虽然荷兰还维持着商业和金融上的霸权。接下来，英国在纤维工业向重工业转移的过程中落后于德国和美国，但是，与以往的荷兰一样，在商业和金融部门维持了其霸权地位。

关于重工业阶段所出现的问题，我们已经有所触及。在此，国内需求减退而不景气成为慢性的状态。而且，以铁道和造船为典型的重工业

生产物，比起国内来更是面向国外的东西。资本，不得不向海外市场寻求活路。而且，这种事情如果没有国家的支持是无法进行的。本来，重工业是需要大规模的资本的。因此，不仅是股份公司式的资本积累，国家的投资也是不可缺少的。英国落后于德国，其原因正在于此。这样，在重工业阶段比以往更甚，国家对经济的介入越来越强烈。于是，我们进入了被称为“帝国主义”的时代。

其次，1930年代大萧条之后，世界商品开始转向耐久消费品（汽车和电器产品），这导致了大量生产、大量消费的“消费社会”。但是，这种大量生产和消费达到饱和状态是在1970年代，为了摆脱深刻的萧条所采取的是“全球化”策略。这也便是要寻找新的劳动者—消费者。而使其成为可能的是苏联的崩溃（1991）。这样，在以往与世界市场隔绝的旧社会主义圈以及受其影响的地域，世界资本主义得以找到新的活路。但是，由于这是将中国和印度等巨大人口也卷入其中的全球化，因而以爆发性的形式激化了以往已然显现出的各种矛盾。环境破坏，也达到了危机的程度。

7.产业资本主义的极限

产业资本通过劳动力商品而成为自我增殖的体系，然而如前所述，由于这个体系建立在劳动力这一商品之上，因而其本身存在着极限。第一，它需要不断的技术革新。因为，产业资本的相对剩余价值靠提高劳动生产性而获得。第二，它总是需要廉价劳动力—新的消费者。这通过农村地区和边缘区来提供。以上两个要素，对于资本积累来说是不可或缺的。如果没有这些，资本主义就将终结。

例如，亚当·斯密预测：他那个时代的经济成长是暂时的现象，不久的将来资本主义经济会着陆于稳定的常态。他没有考虑到技术革新会持续不断。不过，这在某种意义上预示了技术革新停滞后会发生怎样的事态。在这种情况下，并非小的技术革新，而是如从棉纺织工业到重工业再到耐久消费品这样的“世界商品”的替代转移之技术革新能否发生，就成了问题。目前，这种世界商品的替代已经达到顶峰。其次，讲到第二个条件，已经很难再说资本制经济的外部是无穷无尽的。因为，世界各地的去农村化正使得这个外部逐渐走向消灭。例如，中国和印度一旦完成充分的工业化，最终将归结为全球劳动力商品的价格高涨，以及消费的饱和与停滞。

进而，与第二个条件相重叠，产业资本主义经济的成长以下面这一条件为前提。这便是工业生产的外部要有无穷无尽的大自然存在。它包含着资源的无穷无尽，以及自然界有处理伴随着生产而发生的废弃物之无尽的能力。以往产业资本主义经济的发展之所以成为可能，在于有以上意义的“自然”——人类自然（劳动力）和自然（环境）的无限存在作为保障。然而，在产业资本主义的现阶段，这些自然资源正在急速地走向极限。

这个问题和“人与自然”的关系相关。到此为止，我对这个侧面没有进行阐述，因为“人与自然”的关系只有通过人与人的交换方式才能实现。“人与自然”的关系是更为根本的关系。但通过强调这种关系而忘却“人与人的关系”，这样的意识形态话语是值得注意的。一般而言，这种意识形态以工业社会批判、技术批判等文明批评的形式展现出来。他们基本上承袭了浪漫主义式近代文明批判的类型。然而，环境破坏无法单纯从“人与自然的关系”这一角度来观察。因为，环境的破坏—自然的榨取发生在人榨取人的社会中。例如，人类历史上最早的环境问题，发生于美索布达米亚的灌溉地。进而，依靠灌溉而发达起来的古代各大文明，都已经灭亡并沙漠化了。对人类实行“开发—榨取（exploit）”的体系（交换样式），破坏了人与自然之间的交换（物质代谢）。如果不以资本和国家的扬弃为目标，那么就不会有解决环境问题的途径。

8.世界经济

以上，我将产业资本视为总资本而进行了考察。这是因为，资本的自我增殖（剩余价值的实现）无法单从个别资本的方面来思考。不过，我们到此为止还仅仅是以一国为单位考察了产业资本的问题。实际上，产业资本并不是仅仅在一国之中找到劳动力、原料，以及购买生产物的消费者的。毋宁说，产业资本如果没有海外市场是无法成立的。马克思也强调说，一般而言资本主义生产若没有外国贸易的存在将无以发生。例如，在英国得以发生以棉纺织工业为中心的工业革命，并非单靠国内的市场。而是因为，在以往重商主义的竞争中英国掌握着其霸权。

但是，对从海外贸易中获得利润的重商主义以及由此导致的保护性关税政策持反对意见的李嘉图，强调自由贸易是互惠互利的。这种观点基于“比较生产费用法则”，即各国生产费用结构中生产力较高、因而可以用较少劳动生产商品的生产部门转化成专门的输出产业部门，作为这

种产业部门的国际化分工关系，各国之间的国际分工得以形成。但是，这种“国际分工论”是一种欺骗性的意识形态。李嘉图举英国的棉纺织品和葡萄牙的葡萄酒为例，来说明国际分工。它们分别通过对这类生产的“特殊化”，而相互获得利益。但是，作为历史事实，这导致了葡萄牙转向农业国而从属于英国。这与在一国内部提高了劳动生产性的产业资本站到了农业部门的优势地位上，是一样的道理。

提倡自由主义的亚当·斯密和李嘉图对殖民主义持反对态度。因为，殖民地化导致贸易的垄断。但是，他们的自由主义正是产业资本发达的国家所采取的“自由帝国主义”。他们与旧有的帝国和重商主义国家不同，不必向边缘区实行强制性的掠夺。因为，通过自由贸易的等价交换，他们可以从价值体系的差异中获得剩余价值。依靠产业资本不断的技术革新而提高劳动生产性，这种价值体系的差异化得以成立。

与产业资本发达的国家相比，在劳动生产性较低的原料提供国，其劳动力价值和原料价格均低下。因此，发达国家的资本不仅依靠本国的劳动者，还通过原料乃至移民劳动者，在与边缘区的“等价交换”中可以获得剩余价值。这种状况，在思考发达国家的劳动者问题时是重要的。因为，当然可以说发达国家的劳动者和农民受到了资本的榨取，但其程度是无法和发展中国家的劳动者与农民相比的。

李嘉图的比较优势说和国际分工论，依然受到现在的“新自由主义”经济学家们的支持。对此最早提出反对意见的是阿里吉·伊曼努尔和冈德·弗兰克。他们主张，世界市场价格上的中枢（core）与殖民地之间的交换，必然导致以殖民地的牺牲而使中枢获利的不等价交换，而且一旦启动了这种不等价交换，其结果就会成为累积的。进而，萨米尔·阿明批判比较优势说和国际分工论，并在这种“不等价交换”和“依附”体系中探讨了后发展国家停留于后进性上的原因。

直到英国爆发产业革命为止，欧洲与非欧洲特别是与亚洲之间的经济、技术水准并没有大的差距。后者的未开发性并非原本就存在，而是产业资本主义制造出来的现象。我认为，从总体上讲这种“依附理论”是正确的。例如，沃勒斯坦这样写道：

所谓中心与边缘，乃是指资产阶级的剩余价值获取体系的一个革新性部门的概念。极端地讲，资本主义乃是资产阶级获取无产阶级所创造的剩余价值的一个体系。当这个无产阶级和资产阶级分别处于不同国家的情况下，影响剩余价值获得过程的机制之一是控制超越国境之价值流向的巧妙操作。在此，产生了以中心、边缘、半边缘概念所概括的“不均衡发展”的模

式。这个概念，是分析资本主义世界经济多样形态之阶级对立的有效的知识概念工具。(29)

但实际上，在这个不等价交换中并不存在所谓的“巧妙操作”。这里，并没有什么不解之谜。迷惑之所以产生，是因为把产业资本看成与商人资本性质不同的东西。我已经多次指出，不论是商人资本还是产业资本，都依靠不同的价值体系间的交换而获得剩余价值。在各自的价值体系内部是等价交换，而价值体系的差异导致剩余价值的产生。在商人资本主义阶段，各地价值体系的差异或者“不均衡发展”是自然条件之差异导致的。可是，通过与产业资本所生产的工业生产物的交换，非产业资本主义国家的产业被“特殊化”为原料生产等的部门，因此导致更加“不均衡”的状况。而且，这种“不均衡”日复一日被再生产着。

马克思所说一般利润率低下的倾向，以及所预见的无产阶级贫困化或阶级之两极分化现象，早在19世纪末就遭到了批判。但是，如英国的劳动者阶级与马克思所说的“贫困化法则”相反，却达到了某种富裕的程度，这是因为资本通过海外贸易所获剩余价值某种程度上也再分配给了英国的劳动者。与国内相比，贫困化更发生在海外的人们身上。而这种情况今天依然在继续。因此，我们不能以一国为单位，而是始终要在世界—经济中来观察资本主义的问题。

第三章　民族

1.民族的形成

以上，我们考察了交换样式C占统治地位的资本制社会构成体如何产生的问题。这同时也是对以往社会中存在的交换样式之结合方式如何变化的考察。在本章中，我要考察的是在交换样式C占主导的情况下，其结合方式如何采取了资本—民族—国家的形态。

民族—国家，乃是民族和国家这两种性质不同的东西的结合。然而，在这两者的结合之前，实际上还存在着资本—国家，即资本与国家的结合。资本与国家的结合也便是绝对王权。我在前面已经阐述过，绝对王权是社会构成体里以往占统治地位的交换样式B向交换样式C转向的过程中，以变形的方式出现的一个形态。民族的出现在这以后，即绝对王权被资产阶级革命所推翻之后。简单说，在社会构成体中，人们对资本—国家支配下逐渐遭到解体的共同体或交换样式A在想象层面上予以恢复，由此产生了民族。民族既是由资本—国家所形成的，同时也是作为对资本—国家导致之事态的抗议和对抗，以及对资本—国家之缺陷予以补救的东西而出现的。

民族的感性基础是血缘、地缘和语言上的共同体。但是，这并非揭开民族之秘密的关键。因为，并不是有这样的共同体存在民族就可以成立。民族的出现，在资本—国家确立起来之后。所以，目前我们可以从两个视角出发来观察民族的形成。一个是主权国家，另一个是产业资本主义。换言之，前者是交换样式B的方面，后者则是交换样式C的方面。民族，通过综合上述两者而得以成立。

a.主权国家层面

通常来讲，民族出现于资产阶级革命中。例如，可以说在英国光荣革命（1688）中人民主权确立起来之际，民族—国家（commonwealth）得以成立。在此，民族（国民）是国家的主权者。但毋庸置疑，这种作为主权者的民族（人民）并不是一开始就存在的。通过在被打倒的绝对王权（主权者）之下，以往属于不同身份和集团的人们作为国王之臣下而置于同一地位，由此才有民族出现的可能性。如

果没有这样的绝对王权先行存在，主权者之民族（人民）则不可能出现。

例如，亚细亚专制国家的场合，王朝一旦被打倒将重新出现部族间和豪族间的争斗，不久之后新的王朝又将重新建立起来。因此，专制体制被打倒而人民要成为主权者，就需要有绝对王权或者类似于绝对王权的东西作为前提而先行存在。要统合众多部族和民族，独裁权力不可或缺。例如，在欧洲落后地区，绝对王权采取了“启蒙专制君主”的形式。君主本身试图抑制封建势力而完成政治经济上的近代化。另外，在非欧洲的众多国家里，绝对王权所承担的使命是由独裁领袖完成的。其后，独裁者被打倒而出现了作为主权者的人民。

要使一个超越多部族的民族出现，有一些东西必须否定掉，例如超越国家的帝国权威。我前面已经指出，在欧洲，世界—帝国没有充分确立起来，正因此，世界—经济得到了发展。不过，虽然在政治上帝国未能确立起来，从广义上讲这里依然有将西欧统合为一个世界的东西存在。这就是罗马教会、作为世界语言的拉丁语和罗马法以及渊源于此的自然法。而将这一切排除掉的是绝对王权。绝对王权首先使国法优越于帝国的法（自然法）和教会法。其次，否定了罗马教会的权威。典型的例子，是英国王权对教会财产的没收。进而，在绝对王权之下，开始出现用各国俗语书写的情况。就是说，通过把拉丁语翻译成各地的俗语，各国的文字语言得以形成。(30)正是这样，绝对王权通过确立自己的“绝对性”，结果上也构筑了使民族得以存在的道路。

以上，是就西欧的例子而言，实际上这种过程也适合于说明其他地区。例如，在被殖民地化地区的针对统治者国家的抵抗运动中，部族间的对立和差异得以超越。这种情况下，在国家已经存在和国家还未曾存在的地方，其民族的形成是不一样的。前者在对抗西方统治者的过程中，将形成以过去的国家和文明为基础的民族主义。后者将以殖民地统治者构筑的国家装置为杠杆，形成民族化的国家和语言。总之，将形成以前不曾存在过的作为民族的同一性。从这个意义上可以说，殖民地统治国发挥了绝对主义国家的机能。而且，通过打倒这种国家机构的斗争（民族解放），民族最终得以确立起来。

一般认为，部族共同体会成为民族的基础。但是，实际上这并非作为民族同一性的基础，相反却导致部族间不间断的矛盾和争斗，乃至与其他国家的勾结和背叛。在欧洲，镇压这些争斗而实现统合的是绝对王

权。而在这种集权化未能实现的地方，民族也无法形成。其结果是，这些地方顽固地保留了超越国家的宗派，它妨碍着民族的统合。

b.产业资本主义层面

下面，从交换样式C即产业资本主义的角度来看民族。关于这方面，可参考的是厄内斯特·盖尔纳的观点。他试图在产业社会中来观察民族主义的起源。这种社会的特征在于“职业性的流动和迅速变动着的不安定的分工”，以及“陌生人之间频繁而细密的交往对话”之发生。“现代社会犹如并酷似一支现代军队。它为所有新兵提供长期的、比较全面的训练，坚持要求他们应具备某些共同的资格：读书识字、识数、基本的工作习惯和社会技能、熟悉基本的技术。”(31)

盖尔纳所说的，正是伴随着产业资本“劳动力商品”的形成而出现的民族主义。在师徒制的情况下工作是固定的，其训练和习得的方法以及阶段过程也是确定的。而且，掌握了某一门工种的人不必再去掌握其他的工种。可是，在产业资本主义阶段，伴随着分工化而不断有新的技术被发明，有新的工作会产生。产业无产者必须迅速适应这种变化，比起熟练掌握一门工种来，更需要能够适应新工作的基础性技术。进而，还需要严守时间刻苦忍耐的工作态度，以及和陌生人协作的能力。为了与他人协作，拥有共同的语言和文化将不可缺少。

但是，这种劳动力商品的培养，与其说是靠产业社会或产业资本，不如说是通过国家完成的。如前所述，后发达资本主义国家首先进行的是征兵制和义务教育。这意味着，培养民族主义和培养“劳动力商品”，两者密不可分。

2.共同体的替代和补充

上述情况在思考民族问题时虽然重要，但实际上还不充分。从以上观点来看，创造出民族的是国家和资本。然而民族并非资本—国家的被动产物，其本身亦是作为对抗资本—国家的东西而出现的。我们无法仅仅在劳动力和经济利益的维度上来谈论它。相反，民族蕴含着对资本和国家的反抗。从这个意义上讲，可以说它基于感情这一维度。

当资产阶级革命推翻了绝对主权者，每个人获得了“自由与平等”之际，民族才得以成立。但是，这还不够充分。除了每个人的自由和平等

外，还需要个人之间的“连带”。例如，在法国革命中所倡导的口号是自由、平等、博爱。这时，自由和平等属于理性的东西，而博爱则不同。它意味着每个人之间的连带感情。民族所需要的正是这种感情。它与家庭和部族共同体中的爱不同，毋宁说是在脱离了此种关系的人们中间产生的新的连带感情。

从这种感情（sentiment）层面来说明民族，似乎很表面。有人可能认为应该从民族的、语言共同体或者经济上的共同性这一现实基础上来阐明民族。但这种共同性未必能够形成民族。相反，它常常成为民族产生的障碍。例如，为了部族和宗派而牺牲民族。因此，在考察民族的时候，我们应该从某种“感情”的方面来看。这并非要将问题还原到心理学层面。相反，意味着要观察只有通过感情的形态才能意识到的“交换”。

正如尼采所指出，在罪责的感情中隐含着一种交换。这当然是互酬性的交换，而与商品交换不同。在商品交换的时候，人们可以脱离感情而以商务的态度行事。然而，源自互酬性交换的债务感是无法用金钱偿还的，正所谓在经济上缺少“经济合理性”的东西。民族以“感情”的形式显示出来，意味着它植根于和国家、资本不同的交换样式。但是，通常人们并不这样认为。

民族问题是被马克思主义者搁置不问的问题之一。对他们而言，民族只是由近代资本主义经济结构所催生出来的一个意识形态而已。就是说，这是应该也完全可以通过启蒙来解决的问题。可是，如此轻视民族问题的马克思主义者的运动却最终屈服于高举民族主义的法西斯。不仅如此，社会主义国家本身之间也最终走向了举起民族主义旗帜而相互抗争的局面。

本尼迪克特·安德森说，之所以重视对民族问题的考察，是因为在面对中苏对立、中国与越南发生战争这样的事件时，他不得不去面对马克思主义的盲点。他将民族视为“想象的共同体”（imagined community）。初看起来，这似乎和以往马克思主义者的下列启蒙主义式观点相同，即民族是未来人们应该觉醒的共同幻想。但是，安德森的一个不同之处在于他看到了民族反而是启蒙主义的结果。就是说，在启蒙主义和理性主义世界观支配下宗教性思考方式走向衰退的过程中，他发现了18世纪西方的民族的产生。在他看来，代替宗教，民族赋予了每个人以不灭的永恒性及其存在的意义。

人会怎么死常常看来是没什么规则可循的，但所有人终究都不免一死。人的生命就充满了这类必然与偶然的组合。我们全都明白我们体内特定的基因遗传，我们的性别，我们生存的时代，我们种种生理上的能力，我们的母语等，虽是偶然的，却也是难以改变的。传统的宗教世界观有一个伟大的价值（我们自然不应将此处所谓的价值和他们在合理化种种支配和剥削体系时所扮演的角色混为一谈），也就是他们对身处宇宙之内的人、人类作为物种的存在以及生命之偶然性的关心。佛教、基督教或者伊斯兰教在许多不同的社会中存续了千年以上，这一惊人的事实，证明这些宗教对于人类苦难的重荷，如疾病、肢体残废、悲伤、衰老和死亡，具有充满想象力的回应能力。(32)

安德森说，民族主义代替宗教做出了“充满想象力的回应”。但是，他这里所说的由启蒙主义而被解体的宗教世界观，应该称之为农业共同体的世界观。不论基督教还是佛教，普世宗教本来是对抗共同体而出现的东西，但在现实上要植根于共同体中，就必须满足共同体的要求。就是说，普世宗教与农业共同体的宗教融合在一起了。因此，可以说随着共同体的解体，普世宗教反而恢复了其原来的性格。实际上，应该说作为个人主义性的宗教（清教），是在启蒙主义之后发展起来的。

进而言之，不能把启蒙主义作为单纯的宗教批判来看。通常，我们是把启蒙主义与英国资产阶级革命以后的、尤其是洛克的思想结合在一起的。但是，在18世纪的德国和俄国，其占主导地位的却是“启蒙专制君主”。不用说，这是绝对王权。绝对王权为了统合国内，需要那种否定罗马教会等外部权威的启蒙主义。在这个意义上，启蒙主义毋宁说是绝对王权的意识形态，它所推动的则是对资本—国家的强化。而这如果不首先瓦解农业共同体则无以实现。如果说这是启蒙主义，那么作为对此反对而出现的浪漫主义，又对资本—国家提出了批判，其中理所当然蕴含着试图恢复由此遭到解体的共同体及其互酬原理的意向。所以，浪漫主义具有两义性，即一方面是乡愁式的复古主义，另一方面则是对资本—国家的批判。一般来说，前一个方面往往是主流，但也有如英国浪漫派那样后一方面比较突出的，英国浪漫派的大多数都是社会主义者，这一点值得注意。(33)

然而，正如安德森指出的那样，资本—国家所导致的共同体的解体，具有深刻的意义。因为，共同体的消灭同时也意味着保证它所拥有的“永久”之世代时间性的消灭。在农业共同体的经济中，不仅预设了生者之间的互酬，还包括死者（祖先）与即将诞生者（子孙）之间的互酬性交换。例如，生者的行动要考虑子孙的未来，而子孙则对这样的祖先表示感谢。随着共同体的衰退，这种将自己置于祖先和子孙之间而获得的永恒性观念也将消亡。普世宗教或许能把个人的灵魂永恒化，但却无

法恢复共同体的这种时间性。而在想象层面上对此予以恢复的是民族。因此，“国民”不仅包含现在的生者，也包含着过去和未来的成员。民族主义执著于过去和未来，原因也正在于此。

安德森是把民族作为宗教的替代和补充来观察的。可这样的话，例如印度的印度教民族主义式“宗教民族主义”将难以理解的。如果是将民族作为共同体的替代和补充，那么，看上去仿佛宗教式民族主义的东西，则很明显是衰退了的共同体在想象层面的恢复。这种情况下的宗教并非普世宗教，而是共同体的宗教。因此，在共同体衰退过程中于想象层面上得到恢复的民族采取宗教的形态，也并没有什么不可思议的。

我们无法只在经济政治的利害关系层面来思考民族。这里，存在着幻象的问题。但是，这并不意味着民族与经济和政治不同而属于什么精神层面的问题。它只显示出民族植根于和商品经济不同类型的交换，即互酬性交换。所谓民族，正是因商品交换经济而被解体的共同体在“想象上”的恢复。民族在此将资本—国家所缺乏的“感情”镶嵌于其中。黑格尔在《法哲学原理》中称霍布斯式的国家为“悟性的国家”。这意味着其中缺乏“感情”乃至“民族”性的东西。在黑格尔看来，资本—民族—国家才是真正的“理性国家”。为了思考这样的问题，我想接下来在哲学的语境下来观察民族出现的事态。

3.想象力的地位

值得注意的是，在18世纪后期的欧洲，不仅形成了安德森所谓“想象的共同体”，而且“想象力”本身亦带着特殊的意味出现了。民族的形成与哲学史上想象力被置于感性和悟性之媒介的地位，是在同一个时期。以往的哲学史上，感性总是处于知性的下位，想象力也作为知觉的虚拟再现能力或随意的空想力而遭到轻视。可是，从这个时期开始，康德将想象力视为感性和悟性的媒介物或先于知性的创造能力而予以重新发现。例如，浪漫主义诗人和批评家柯勒律治根据康德的理论，对空想（fancy）和想象力（imagination）做了区分。想象力与随意的空想不同。从这个意义上讲，如果说民族是“想象的共同体”，那也并非“空想”而是“想象”，这一点值得留意。换言之，它具有单靠启蒙而无法消除掉的存在根据。

民族之“感情”的形成与“想象力”概念的地位提高，在历史上是平行

发生的。这个问题在哲学上最先得到主题化，是在资本主义市场经济最早发展起来的英国尤其是苏格兰。18世纪前期的哲学家所关注到的某种感情，如哈奇森（Hutcheson）首先提到的道德感情（moral sentiment）。哈森奇的弟子亚当·斯密也论及道德情感，关于共感—同情（sympathy），他这样说道：

> 无论人们会认为某人怎样自私，这个人的天赋中总是明显地存在着这样一些本性，这些本性使他关心别人的命运，把别人的幸福看成是自己的事情，虽然他除了看到别人幸福而感到高兴以外，一无所有。这种本性就是怜悯或同情，就是当我们看到或逼真地想象到他人的不幸遭遇时所产生的感情。我们常为他人的悲哀而感伤，这是显而易见的事实，不需要用什么实例来证明。……通过想象，我们设身处地地想到自己忍受着所有同样的痛苦，我们似乎进入了他的躯体，在一定程度上同他像是一个人，因而形成关于他的感觉的某些想法，甚至体会到一些虽然程度较轻，但不是完全不同的感受。(34)

斯密所谓的同感，是与对方感同身受来考虑的一种想象力。而哈奇森所说的感情与斯密的同感之间有微妙但决定性的差异。对哈奇森来说，道德情感是与利己心相反的东西，而斯密所说的同感则可以与利己心共存。不用说，斯密是强调各人追求自己的利益结果可以增大全体之福利（wel-fare）因而主张自由放任的经济学家。但是，与其说他原本是个伦理学家，不如说他始终都是一个伦理学家，他的国民经济学乃是其伦理学体系的最终展现。

上面的道德情感论，似乎与肯定弱肉强食的Laissez faire（自由放任）无法并存似的。这个问题常常得到如下的解释：斯密一方面强调自由放任，另一方面注意到这将导致不可避免的弊病，故而又有了他的伦理学。因此，斯密被视为福利经济学的先驱。但是，斯密在肯定利己心的同时强调同感，这也并没有什么矛盾的。在基督教那里——佛教和伊斯兰教也是一样，利己心被否定而怜悯得到强调。然而，斯密所说的同感，与怜悯和慈悲不同。同感原本就是在利己心得到肯定的状态下，即资本主义市场经济之下才出现的东西。怜悯和慈悲乃是在商品交换原理C占次要位置的社会所有的伦理。而斯密所说的同感，是商品交换的原理成为占统治地位的、互酬原理已然解体的时候才出现的“道德情感”或“想象力”，它是旧有社会里不曾存在的东西。

4.道德情感与美学

法国革命中称之为“博爱”的，与斯密所谓同感或同类感情（fellow feeling）是同一个东西。博爱这一观念拥有基督教的起源。但是，正如

斯密所说的同感与宗教的怜悯不同、是在利己心得到承认情况下才产生的那样，这个时期的博爱与基督教的观念似是而非。博爱是法国革命中表现工匠劳动者们的联合的口号。但是，在法国革命的发展过程中，它被民族所吸收。具体而言，在革命保卫战中，进而在拿破仑治下，它转化成了民族主义。

之后，“博爱”在早期社会主义中得到复活。不过，这个“博爱”始终有与民族主义相关联的倾向。早期社会主义中最有影响力的是圣西门主义，强调国家主导的产业发展与社会问题的解决应该同步进行。但这也最终归结为民族主义了，虽然是带有社会主义色彩的民族主义。例如，拿破仑三世（路易·波拿巴）就是圣西门主义者，普鲁士的俾斯麦也是德国版的圣西门主义者拉萨尔的好友。因此，蒲鲁东是在拒绝将“博爱”带入社会主义的前提下开始社会主义运动的，这一点很重要。

然而，在18世纪的英国和法国，有关同感和博爱的“感情”问题并没有在哲学上做更深入的思考。可以说，是德国对此进行了深刻的思考。或者不如说，在德国博爱的问题不是在经济政治的层面，而主要是作为哲学性的议论而存在的。因此，当我们阅读这些议论时，其本来蕴含着的问题不能忽视掉。

在德国，“道德情感”是作为情感中是否存在道德的或知性的能力这样的问题而出现的。如前所述，在以往的哲学中感性一直受到了轻视。就是说，人们始终认为，感性在人那里是一穿而过的东西，真正的认识和道德存在于超越感性的地方。虽然，伴随着近代科学的发展感性得到了重视，但那是有关感觉（知觉）的，而感情始终被置于下位的位置上。

到了18世纪出现了下面这样的观点：通过感情不仅可以进行知性认识和道德判断，而且在某种意义上还具有超越悟性或理性的能力。这被称之为aesthetics。现在，这个词的意思是美学（关于美的学问），但原本是感性论的意思。例如，鲍姆嘉通是把《美学》作为“感性的认识学”来写作的，艺术论不过是其中的一部分而已。但是，aesthetics被理解为是关乎美的学问，则是在鲍姆嘉通于感性或感情中发现理性的认识能力之后。而康德对此做了批判。[35]

在《纯粹理性批判》中，康德只在感性论的意义上使用aesthetics这一概念。在此，康德始终一贯对感性和悟性做出区别，换言之，他区别

了“被感受的东西”和“被思考的东西”。因为，不对两者做出区别的话，例如说某物（如上帝）“被思考”就会立刻证实其“存在”，这种思考将变成形而上学的。将感性和悟性严格区别开来的康德，在批判从感性中发现认识能力的鲍姆嘉通的同时，也批判了试图通过“道德情感”给道德建立基础的哈森奇。在康德看来，道德法则是理性的，它并不存在于感情或感性之中。如果有“道德情感”那样的东西存在，那也不过是已然知道了道德法则后才产生的。然而，事先强调感情中有理性的东西存在，那是道德（理性）的感性化—美学化（anesthetization）。

康德认为，感性和悟性靠想象力而得到综合。换言之，这意味着感性和悟性只有通过“想象”才能得到综合。他强调，“人类认识的两个主干，感性和悟性”，恐怕是“产生于共通的、我们所不知的同一个根源”。（《纯粹理性批判》）不过，他并没有积极地阐释这一点。在《判断力批判》中，他也只是说通过“怀疑的方法”对此可以有所暗示而已。可是，到了康德以后的浪漫派那里，感性和悟性被认为是原本就综合在一起的。例如，谢林发现了超越感性和悟性二元体的直观知性（intuitive Verstand）。这正是对哲学的“美学化”。

5.国家的美学化

在哲学史上，康德执著于感性和悟性的二元论，而浪漫派则超越了二元论。但是，康德并没有肯定这种二元论。具体而言，感性和悟性的分裂也便是人们所想的事情与现存的事情不同。例如，在资本制社会中谁都以为是平等的，但现实上却不平等。这样，感性和悟性的分裂的确实际存在着。当依靠想象力而试图超越这种分裂时，就产生了文学作品。这种通过文学对现实的超越乃是“想象的”，对此谁也不会否定吧。

民族也是在这个意义上的“想象的”共同体。在民族那里，现实中资本主义经济所导致的差距以及自由平等上的缺陷，于想象的层面得到修补并被消解了。还有，与作为统治工具的国家不同的互酬性共同体，也在民族那里得以想象出来。在这个意义上，民族是一种平等主义的要求，包含着对国家和资本的批判与抗议。然而，民族同时也通过在想象上消解资本—国家所导致的矛盾，因而防止了它的崩溃。民族中就存在着这种两义性，我在前面论述过，所谓民族—国家应该当作资本—民族—国家来看待，即，资本主义经济（感性）和国家（悟性）通过民族（想象力）而结合到一起。它们形成了环环相扣的连环。就是说，此乃

拆除了任何一环都会垮掉的连环。（参见图1、2）

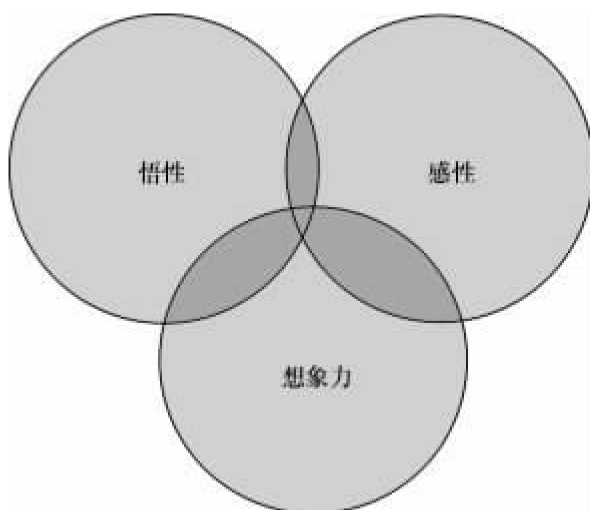


图1

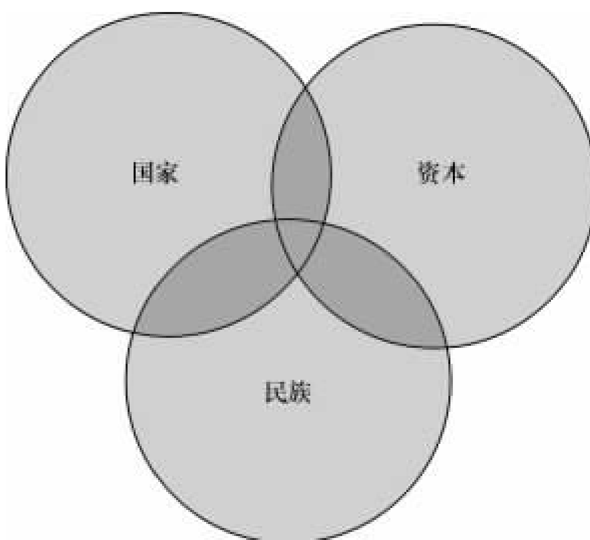


图2

但是，在浪漫派那里缺乏民族是想象物这样一种视角，而把民族看成了一个客观的实在。这是因为，他们否定了感性和悟性的二元性。例如，最早试图超越康德二元论的是其弟子赫尔德，他在《语言起源论》

（1772）中批判了卢梭的《语言起源论》只以感情为基准，而强调在语言的起源中一开始就有理性的参与。感情本身便包含着理性的东西。(36)在他那里，感性和理性从最初开始就被综合在一起的。针对近代主观哲学，赫尔德试图从风土、语言以及作为语言共同体的民族（Volk）这一感性存在出发。但是，在这种情况下，他已然把感性理性化了。反过来说，已经将理性感性化—美学化了。在此，国家理性于风土、语言、民族等感性的东西中获得了存在的基础。于是，国家成了与霍布斯和洛克社会契约论中的国家不同的、建基于“感情”之上的东西，即国家变成了民族。

其次，费希特认为民族的核心在于语言。构成民族的不是血缘、地缘的共同性，也不是政治性国家，而是语言。

首先，比一切事情都重要的是：各个国家最初的、原始的和真正天然的疆界，毫无疑问是它们的内在疆界。讲同一种语言的人们早已在有一切人为技巧以前，通过单纯的天性，靠许多不可见的纽带联结在一起了；他们彼此理解，而且有能力不断更明白地表达自己的意思，他们休戚相关，自然而然地是一个整体，一个不可分割的整体。这样的一个整体为了至少不暂时引起混乱，为了不使自己均衡发展的进程受到严重干扰，绝不会愿意接受任何一个有另外一种来源、讲另一种语言的民族，并且与它混合。从这种由人的精神本质划定的内在疆界中，才产生了居住地的外在疆界，这是那种内在疆界的结果，并且从事情的天然外观来看，住在某些山川之内的人们绝不是由于住在同一地域，才成为一个民族，相反地，人们是由于早已通过一种更高的自然规律而成为一个民族，才住在一起，而且如果他们很幸运，他们才有山河的掩护。

这样，德意志民族就通过共同的语言和思维方式完全结合到了一起，并且与其他民族截然分离，而居于欧洲的中部，成为那些没有亲缘关系的部族的一道隔墙；他们人数众多，十分英勇，足以抵御任何外来袭击，保护自己的疆界。(37)

费希特在此，把民族与国家区别来开。国家拥有国界，而民族所有的是“内在疆界”。而且，当“内在疆界”得以实现的时候，理性国家才会确立起来。然而很明显，在作为内在疆界的语言那里，理性的东西已经被感性化—美学化了。反过来讲，感性的东西被精神化了。例如，通过语言（文学），山川可以作为民族的风景而被美学化。在此，费希特是这样说的：

这样一来，我们当前的课题，即找出区分德意志人与其他日耳曼裔民族的根本特征，便获得了解决。他们的差别是在共同的部族刚一分裂时产生的，它的表现在于，德意志人说的是一种最初由天然力量迸发出来的时候起就一直活生生的语言，其余日耳曼部族说的则是一种只在表面有活力，在根部却僵死的语言。(38)

在前几讲中，我们从历史上指出和证明了德意志人作为一个本源民族，作为一个与其他由它派生的部族相比有理由直接了当地称自己为本源民族的民族所具有的一些特点，因为“德意志”一词在其真正的词义上说就表达上述特点。(39)

然而，费希特忘了说明德语是怎样制作成的。例如，路德通过圣经的翻译而形成了德意志语言。民族语言的建构，往往是在忘记了其源自对帝国文字语言（拉丁文和汉字等）的翻译，而以为是发自直接的感情和内面精神的时候，才得以完成的。就是说，赫尔德那样的浪漫派哲学家在开始考察“语言的起源”时，民族语言早已形成了。他们所发现的声音语言已经是从文字语言（帝国的语言）翻译而来的东西。从另外的观点来说，他们发现的感性已经是经由理性的媒介了。我在前面称浪漫派那种从感性和理性的综合出发的做法为“美学的”，这在语言层面上也是一样。

我们在黑格尔那里，可以看到这种德国浪漫派哲学形成的姿态。特别是黑格尔的《法哲学原理》，可以说最早揭示了资本制经济、国家和民族是如何关联在一起的。这本著作，按照家庭、国家、民族的顺序展开论述。但是，这并非按照历史顺序，而是以辩证法的方式揭示家庭、国家和民族在结构上的关联的。例如，黑格尔首先举出的家庭并非原始、部族的家庭，而是近代的小家庭。在这个家庭的上位层面是市民社会。这是一个欲望（egoism）相互矛盾的竞争世界。不过，在“市民社会”的阶段，黑格尔不仅涉及市场经济的社会，而且讨论了包括警察和司法、社会政策和职能集团等国家机器。可是，在黑格尔看来，这不过是“悟性的国家”而已。因为，其中缺乏民族所拥有的感情契机。而在“理性国家”，即民族—国家那里这些因素才能得到综合。当然，黑格尔所说的国家在当时的德国还没有确立起来。他是以同时代的英国为模式来思考的。

这样，黑格尔一方面暗示了民族植根于家庭和部族这种感性的基础上，另一方面又强调只有在超越了家庭、共同体的市民社会乃至在市民社会之上实现的更高维度上，民族才得以出现。在他的逻辑推演中，与赫尔德一样，感性的阶段里已然有了理性的萌芽，并且这萌芽会逐渐得以发展为理性。在此，民族虽然是感性的，但本来应该是理性的，它最终将作为民族—国家而实现。不用说，这样的叙述和实际的历史过程没有关系。

黑格尔在《法哲学原理》中要把握的，是资本—民族—国家这一连环。这个环环相扣的连环，仅从单方面的考察是无法把握的。黑格尔要采取如上的辩证法式叙述，原因也正在于此。例如，国家主义者、社会主义者和民族主义者都可以从黑格尔的思考中引出自己喜欢的论据。而

且，还可以依据黑格尔对任何一方加以批判。这是因为，他从结构论的角度——用他自己的话讲从概念（begreifen）的角度把握了资本—民族—国家这一连环。因此，黑格尔的哲学具有难以轻易否定掉的力量。

但是，黑格尔忘记了这种连环根本上是通过取民族这一形态的想象力而得以形成的。就是说，忘记了民族只是一个想象物而已。所以，他也完全无法看到扬弃这个连环的可能性。

6.民族—国家与帝国主义

我在西欧地区考察了民族的形成。这是因为，民族和绝对王权（主权国家）一样最早出现于西欧。正如主权国家催生出另外的主权国家那样，民族—国家通过自身的扩大，也在其他地域催生出新的民族—国家。这最初发生在拿破仑对欧洲的统治过程中。拿破仑传播了法国革命的理念，但现实上是在法国所占领的地区产生了民族—国家。阿伦特这样写道：

> 民族的政体和作为政治手段的征服之间的内在矛盾，自从拿破仑的美梦破灭之后就一直很明显。……拿破仑未能在法兰西的旗帜下统一欧洲，这表明由一个民族实行征服，就会导致被征服的人民的民族意识完全觉醒，接着就会揭竿而起反抗征服，或者会导致暴政。而通过暴政或许可能成功地统治外族，因为不需要任何同意，但只有当它首先摧毁自身民族的国家机构后，才能继续掌权。(40)

为什么会如此呢？阿伦特说因为民族国家和帝国不同，它并不具备统治众多民族和国家的原理。(41)民族国家在统治其他国家和民族时，它就成了“帝国主义”，而非帝国。在这样阐释的时候，阿伦特在罗马帝国那里找出了不同于民族国家的帝国原理。然而，这并非罗马帝国所特有的，而应该是一般帝国的原理。

例如，奥斯曼土耳其直到20世纪一直是作为世界帝国而存在的。其统治原理正是帝国式的。奥斯曼王朝并没有试图将住民伊斯兰化。各地的居民依然保持了固有的民族性和宗教、语言，有时包括政体和经济活动亦保持了独立性。这与民族国家强制性地要求其成员的同质化，进而与民族国家扩张上的帝国主义强制要求他民族的同质化，形成了鲜明的对照。

奥斯曼“帝国”的解体、众多民族的独立，这一切是通过西欧国家的介入而实现的。这时，西欧各国主张说他们是将各民族作为主权国家从

帝国治下解放出来了。以此，西欧各国使这些民族独立并试图从经济上支配他们。不用说，这种做法并非“帝国”，而是“帝国主义”的。所谓“帝国主义”是在没有“帝国”原理的情况下，一个民族—国家对其他民族的支配。因此，瓦解了奥斯曼土耳其的西方列强，立刻遭到了阿拉伯民族主义的反击。(42)

阿伦特说，“民族国家无论在何处以征服者姿态出现时，就会在被征服民族中唤起民族意识和主权愿望”(43)。然而，亚细亚专制国家的征服使自己变成了“帝国”，而民族国家的征服却成为“帝国主义”，这是为什么呢？这个问题，像阿伦特那样只从统治原理上来思考是不行的，只有从交换样式的角度来看才能理解。

在世界帝国那里，征服最后归结为服从、纳贡和安稳这样一种交换。就是说，世界帝国是基于交换样式B的社会构成体。作为区域国家的帝国，并不干涉被征服的部族和国家的内部事务。因此，也不强制实行同质化。当然，并不是没有发生对支配者的反抗。随着世界帝国版图的扩大，针对于此的部族反抗也不断产生。而且，这常常导致王朝的瓦解。但是，这并没有从根本上改变社会原有的结构形态。因为一个帝国崩溃了，还会有另外的帝国重建起来。

另一方面，作为民族国家之扩张的帝国主义，却以在各地涌现出民族国家的结果而告终。从交换样式的角度而言，帝国是基于交换样式B的统治，而帝国主义则是基于交换样式C的统治。与前者不同，后者从根本上改变了旧有的社会构成体。就是说，资本主义市场经济瓦解了部族、农业共同体。而这个瓦解了的东西给作为“想象的共同体”的民族带来了根基。因此，从帝国的统治中只会产生部族的反叛，而从“帝国主义”的统治中却产生出民族主义来。这样，帝国主义即民族国家对他民族的支配，不期然地创造出新的民族国家来。

民族国家决非从白纸一张的状态下产生，而是在先前社会的“地盘”上诞生的。在思考非西方地区的民族主义问题时，有必要关注这个“地盘”的不同。如前所述，旧有的世界被挤压到近代世界体系之下的周边部，但其状况是多种多样的。在旧世界帝国一方，由于所处的位置因核心、周边、亚周边、圈外等的不同，其状况也不一样。

首先，在西方殖民主义以及帝国主义之下，原本处于帝国的圈外，即国家形成之前的部族社会，容易被西方列强殖民地化。因为，他们是

相互孤立的。在这样的地域里，殖民主义国家建构的领土区划和国家机构成为民族国家的基础。例如，印度尼西亚是由拥有数千个岛屿，语言、宗教、风俗各不相同且互相疏远的众多部族联合组成的，这些分散的岛屿在荷兰统治下作为民族而得到同一化。(44)

其次，我们看世界帝国的核心、周边、亚周边的情况。西方列强的入侵是从帝国统治未能充分展开的周边部开始下手的。在这样的地域里，民族的形成不单是从西方帝国主义之下获得独立，还意味着从旧世界帝国治下独立出来。例如，与西欧的拉丁文和基督教相仿佛，任何世界帝国都拥有共通的文字和宗教。周边部的人们要做出是否维持这种文字和宗教的选择。既有通过西化而谋求独立于旧世界帝国的例子，也有相反的靠旧世界帝国的文明而试图从西方的统治下独立出来的实例。总之，在非西方地区也是一样，民族—国家是作为旧世界帝国中的分节化而产生的。还有，作为亚周边的例子，有日本和泰国。这些国家由于在政治文化上并没有那么从属于世界帝国，可以独自回应西方列强的入侵，从而避免被殖民地化的命运。像日本那样，甚至在其后迅速推进了工业化，以至挤入帝国主义列强的行列当中。

问题在世界帝国的核心那里。位于核心的都是经济、军事上的大国，并不容易被彻底殖民地化，但到了19世纪后期则受到了帝国主义列强的侵蚀。像奥斯曼王朝和清朝那样的世界帝国，试图将自己转变重组为近代国家。但是，由于包含着众多部族和国家，这种变革并不顺利。这时，只有一种意识形态可以帮助他们既维持帝国规模又能实施中央集权式的工业化，这便是从阶级问题得以解决民族问题也将得到解决的思考出发，强调阶级优先于民族的马克思主义。从这个意义上可以说，俄国和中国的社会主义革命使旧有的世界帝国的延续成为可能。

第四章　联合主义

1.宗教批判

此前，我阐释了交换样式D作为普世宗教而出现，因此社会运动也采取宗教的形态展开。这不仅在古代和中世纪是如此，近代也是一样。例如，可谓最早的资产阶级革命是在英国爆发的清教革命（1648）。就是说，这是一场并非由资产阶级所掀起的，而是作为宗教性运动展开的社会运动。其中，重要的是所谓平均派（Levellers）这一党派。他们代表着资本主义经济扩大过程中走向没落的独立小商品生产者的阶级。在这一点上，与19世纪的无政府主义者有相似的地方。至于掘土派（Diggers），他们代表着农村的无产者，具有明显的共产主义倾向。但是，他们的主张却是以“至福千年”的宗教理念来表述的。

这种激进的党派在推翻绝对王权的过程发挥了巨大的作用，但不久就被克伦威尔政权排除掉了。不过，克伦威尔政权亦在1660年的王政复辟中崩溃，至所谓光荣革命（1688）的时候，立宪君主制终于确立起来。可以说，到了这个时刻，英国的资产阶级革命已然结束。不过，清教革命中的社会主义要素在后来仍时有展现。例如，光荣革命之后，乔治·伯拉兹为解决贫困问题，曾倡导劳动纸币和交换银行、职能工会运动。可以说，他是欧文和蒲鲁东的先驱。而这个伯拉兹是教友派的教徒，他的社会主义与宗教有着密切关系。

到了法国革命（1789）那里，已经没有清教革命那样的宗教色彩。但是，19世纪以后的社会主义运动，也总是与宗教的语境结合在一起的。例如，圣西门的社会主义具有浓厚的基督教色彩。而且，在社会主义者之间一般认为耶稣是社会主义者，原始基督教教会则是共产主义的。

1848年革命中，宗教性的社会主义依然有其影响力。但是，这之后社会主义和基督教的联系就没有了。一个原因是，1848年后由国家主导的产业资本主义的发展，在使劳动力商品化的同时，也从根本上改变了社会。这使以往社会中曾发挥作用的宗教社会主义变得无效了。另一个原因是，蒲鲁东和马克思的登场。

在宗教社会主义还占优势的1840年，蒲鲁东从全新的观点思考了社会主义问题。他是提倡“科学社会主义”最早的人物。科学社会主义要求建立在“经济学”的基础上，而不是宗教的爱和伦理。他试图从建立劳动者的互酬交换关系来扬弃基于劳动力商品之上的资本主义经济，而不是依靠国家主导之再分配的平等化。我说过，普世宗教揭示了还不曾存在的交换样式D。然而，蒲鲁东已然在真正意义上的交换样式之实现，即并非宗教的“经济学”中发现了交换样式D诞生于产业资本主义之中的可能性。

蒲鲁东之后，社会主义者们开始否定宗教的意义。因此，在19世纪末社会主义和宗教的联系消失了。以至于倡导“科学社会主义”的恩格斯及其弟子考茨基，甚至要重新恢复社会主义和宗教的联系。(45)可是，社会主义和普世宗教的关系是相当复杂的。交换样式D最初以普世宗教的形式出现。所以，对社会主义而言，普世宗教是不可或缺的基础。然而，只要是采取宗教的形式，它就不能不被教会—国家体系所回收。过去和现在都是如此。因此，不否定宗教，社会主义就无法实现。可是，我们不能由于否定了宗教，就把只有通过宗教才能揭示出来的“伦理”也丧失掉。

我认为在蒲鲁东之前，有一位思想家在否定宗教的同时探索了如何搭救出宗教之伦理性核心即交换样式D这一课题。这就是康德。他认为，“不能把他者单纯用作手段，还要同时用作目的”这一准则，是一个普遍性的道德法则。这个道德准则得以实现的状态，便是“目的王国”。康德这样说道：“在目的王国中，一切事物不是拥有价格就是拥有尊严，二者必取其一。拥有价格的或者可以用其他等价物来置换，与此相反，超越所有价格的东西，即无价之物或决不容许等价物存在的东西，则用于尊严。”(46)

把他者“用作目的”，也就是将他者作为自由的存在来对待，承认他者的尊严也便是承认其不可替代的单独性。自己是自由的存在，但不能把他者用作手段。就是说，康德作为普遍性法则所发现的，正是自由的相互性（互酬性），也即交换样式D。它的确是通过普世宗教而得以揭示出来的。但是，现实中教会转化成了为交换样式B服务的体系。在此，康德所采取的方法是，在彻底否定宗教的同时，搭救出其中存在的某种道德性。

一方面，康德否定了已成为教会或国家、共同体统治工具的宗

教。“从通古斯的萨满教徒到同时统治着教会和国家的欧洲高级神职人员，……他们在原理上并没有什么不同。”(47)另一方面，康德在得以揭示普遍性道德法则这一点上，又肯定了宗教。他认为，道德法则虽依靠宗教而得到揭示，但本来是“内在的”东西。就是说，道德法则存在于理性之中。但在我看来，这个道德法则并非本来“内在的”东西，而是“外在的”交换样式D。交换样式D透过普世宗教而得以揭示出来故仿佛来自宗教似的，其实，它正是受到交换样式B和C压抑的交换样式A在更高维度上的恢复。也仅在这个意义上，宗教才得以成为普世宗教。

那么，自由的相互性为什么会作为“内在的义务”出现呢？例如弗洛伊德说，康德意义上的义务只是源自“父亲”的超我而已。而超我则是内在化的社会规范。然而，自由的相互性这一义务，不可能是这样的东西。当然，我们没有必要排斥弗洛伊德的理论。相反，为了合理地说明自由的相互性作为“义务”何以会固执地向我们逼来，有必要借用弗洛伊德称之为“被压抑物的回归”这一观点。总之，康德所谓的“内在义务”乃是被压抑的交换样式A在意识层面强行回归中产生的。

康德所说的道德法则，一般认为是主观性道德的问题。但是，很清楚这与社会性关系有关。例如，资本主义经济中的资本与工资劳动关系是通过资本家把劳动者单纯用作手段（劳动力商品）而成立的。只要如此，人类的“尊严”就不能不失掉。因此，康德所说的道德法则意味着对工资劳动乃至资本制生产关系本身的扬弃。

康德做出上述思考有一个背景，即当时的德国特别是康德所在的哥尼斯堡，以往是以工匠劳动者或单纯商品生产者为中心的地方，而那时开始出现了商人资本主导的资本主义生产。在此，康德想到了排除商人资本统治的小生产者们的合作社（association）。因此，新康德派哲学家赫尔曼·柯亨称康德为“德国最早的真正社会主义者”。

当然，这样的社会主义存在着历史的局限。因为，资本主义生产一旦开始，这种独立小生产的联合只有失败，而分解为资本—工资劳动的两极。不过，我们依然可以说康德把握到了这以后出现的社会主义（Associ-ationism）的核心。所谓社会主义，在于它是在更高维度上对互酬性交换的恢复。这是分配的正义，即并非靠再分配来消解财富的差距，而是实现了原本就没有财富差距的交换正义。当康德将此视为“义务”的时候，即把握到了互酬性交换的恢复不是人们随意的愿望，而是作为“被压抑物的回归”这样一种强迫性理念的到来。

在此，我要补充下面这一点。在“不能把他者单纯用作手段，还要同时用作目的”这个道德法则方面，“他者”不仅意味着生者，还包括死者和未来的生者。例如，当我们以破坏环境为代价获得经济繁荣的时候，我们便是以他者为牺牲，即把他们单纯用作“手段”了。如果这样来理解自由的相互性，那么努力实现这种自由的行为本身，当然就将达到对资本主义经济的批判。

而且重要的是，康德所说的道德性必然地包含着对国家的扬弃。他认为，世界史将走向“世界公民的道德共同体”，即“世界共和国”。这便是每个国家被扬弃的状态。康德说，“不要有任何战争”。这是源自“不能把他者单纯用作手段，还要同时用作目的”这一道德法则的必然结果。“人与人生活于相互间的和平状态并不是一种自然状态（status naturalis），那倒更其是一种战争状态；也就是说，纵使不永远是敌对行为的爆发，也是不断在受到它的威胁。因此和平状态就必须被建立起来的。”(48)

讲这段话的时候，康德是站在与霍布斯同样立场上来思考的。霍布斯以为靠主权国家（leviatan）和平将得以实现，但这样的和平只存在于国家的内部，而非国家之间。康德则试图创设国家之间的和平状态，而其被实现的状态便是世界共和国。

康德所说的“永久和平”不单是没有战争的这样一种状态，它意味着“所有敌意的结束”。如果从国家首先是针对其他国家的存在这一角度来说，“所有敌意的结束”也便是国家的终结。“世界共和国”意味着所有国家被扬弃的社会。而这种状况的实现决不是单纯在政治维度上可以解决的。只要国家和国家之间还有经济上的“不平等”存在，和平就无以实现。不单在一国的内部，而是在众多国家之间实现了“交换正义”，由此永久和平才能实现。因此，“世界共和国”意味着国家和资本被扬弃的社会。而单就国家和资本的某一方面的议论，都将是空泛的。

其次，还有一个重点，康德是把世界史走向“目的王国”乃至“世界共和国”作为“理念”来看待的。在康德的语言体系中，理念具有这样的意义：第一，理念是一个假象。但这个假象亦有两种，一个是基于感性的假象，因而可以根据理性予以修正。另一个是由理性产生出来的假象，它无法由理性来修正。因为，理性本身需要这个假象的存在。他称此为超越性假象。例如，说有同一的自我存在，这就是假象。但是，如果没有这样的假象，人们就会发生统合失调症的。同样，说历史是有目的

的，这也是一个假象。可是，如果没有这个假象，也会患统合失调症的。结果，人们不得不寻找到某种目的。

关于这一点，重要的是建构性理念和整合性理念的区别，或者理性的建构性使用和整合性使用的区分。为了说明这种区别，康德举出了数学上的比例和哲学上的类推的不同。在数学上如果给出三个已知项，第四项就可以得到确定。这是建构性的。另一方面，在类推上第四项是不可能先验地推导出来的。但是，通过类推可以得到在经验中探索相当于第四项的那个东西的指标（index）。例如，我们不能说以往的历史是这样的，所以今后也会如此。但是，假定是如此并加以对应，这便是整合性（regulative）的理性之使用。这终归是假定而已，但带着这样的目标行进，总归与只是胡乱莽撞的前进不同。

简单讲，建构性地使用理性意味着基于理性而对社会进行暴力式的改变，如雅各宾主义者（罗伯斯比尔）所典型地表现的那样。相反，所谓整合性地使用理性意味着虽无限遥远而人们要努力走向这一目标。例如，康德所说的世界共和国就是人们逐渐走向此目标的一个整合性理念。当然，这是一个假象，但在如果没有这个假象我们无以行动这个意义上讲，它是一个超越论式假象。整合性理念的声音很微弱，但这个声音直到目标得以实现为止将不会停止呼唤。

“世界共和国”是交换样式D得以实现的社会。这样的社会可能无法完全地实现。但是，它作为我们逐渐走近的目标将永远存在。在这个意义上，世界共和国是整合性理念。而在另一方面，康德也思考了逐渐实现其目标的具体方案。他当初对建立世界政府那样的东西持反对态度，因为这将建成一个庞大的世界政府（帝国）。康德所构想的是各国联邦。这是在众多国家的联合形成中追求对国家的扬弃。至于这里面蕴含的问题，我将在第四部的最后一章讨论。

这里要交代一句。今天，嘲笑历史理念的众多后现代主义者，其多数曾经是相信“建构性理念”的马克思列宁主义者，即伤害了这一理念并由此否定一般理念本身而遁入犬儒主义和虚无主义的那些人。然而，他们可以声称社会主义不过是幻想，是宏大叙事，但对生活于世界资本主义所造成的悲惨现实中的人们来说，却不能这样说说了事的。1990年代以后，当生活于世界资本主义核心部的后现代知识者们嘲笑理念的时候，在周边部和社会底层那里，宗教上的原教旨主义却广为扩散。而在这些地方，至少还有试图超越资本主义和国家的志向和实践存在。当

然，这不仅不能实现“神之国”，而且只能归结为神职人员—教会国家的统治。然而，发达资本主义国家的知识者没有对此予以嘲笑的资格。

2.社会主义与国家主义

社会主义大致可以分为两种类型。一种是国家主导的社会主义；另一种是拒绝国家的社会主义（association）。严格来讲，只有后者才可称之为社会主义。因为，前者乃是国家社会主义或福利国家主义。一般认为，社会主义运动是一种追求法国革命中未能实现的平等的运动。但是，应该说严格意义上的社会主义（association）并非法国革命的延伸，而是作为对它的否定而产生的东西。

众所周知，法国革命中所倡导的是“自由、平等、博爱”这一口号。从交换样式的观点来看，该口号显示了三种交换样式的结合。即，自由是市场经济，平等为经由国家的再分配，博爱则是互酬制。由此观之，可以明确法国革命是以如下的方式发展的。首先，是“自由”的实现，即对封建特权及其限制的废除。其次，是倡导博爱而急于实现“平等”的雅各宾派。结果，陷入恐怖政治而走向衰落。然而，人们并没有因此而放弃对“自由、平等、博爱”的追求。毋宁说，法国革命是以在“想象上”实现三者之统合的形式而结束的。

而使这种统合得以实现的，是通过革命保卫战赢得人望的军人拿破仑。不过，与其说这是革命保卫战，不如说是保卫民族并加以扩张的战争。拿破仑将法国革命中的“博爱”转变为对抗英国资本的“民族主义”。这样，存在于法国革命中的“自由、平等、博爱”作为资本—民族—国家这一环环相扣的连环而得到统合。拿破仑似乎提供了可以满足任何阶级之要求的幻想，因此他从总统变成了皇帝。而在1848年第二次法国革命中，路易·波拿巴重演了伯父拿破仑曾经做过的事业，并当上了皇帝。但是，路易·波拿巴并非什么例外的人物。他是其后在各地针对资本—民族—国家的危机而出现的权威性政治家的原型。

我们认为，社会主义乃是交换样式D。它只有在超越“自由、平等、博爱”或资本—民族—国家的地方才有存在的可能。但是，现实中自法国革命之后的社会主义运动，却并非如此。它的主流乃是吸收了雅各宾派一脉的东西。就是说，从圣西门到路易·布朗的社会主义运动，它们共通拥有的是雅各宾主义。例如，路易·布朗将“自由、平等、博爱”的口号改

称为“平等、博爱、自由”。这表明，他的社会主义是一种国家社会主义。因此，其运动被圣西门主义者路易·波拿巴政权所吸收。

对这种国家主义式的社会主义提出根本置疑的是蒲鲁东。在“自由、平等、博爱”这一口号方面，蒲鲁东把自由放在比平等进而比博爱更为重要的位置上。这意味着什么呢？为了理解这个问题，我们可以从交换样式的角度来观察。或者直白地说，蒲鲁东乃是第一个从交换样式或“经济学”的观点来观察社会主义的人。

首先，他反对那种使平等高于自由的观点。平等依靠国家的再分配而得以实现，因此某种程度上容易导向雅各宾主义或国家主义的强化。从交换样式来讲，这是以牺牲交换样式C所带来的自由来恢复交换样式B。蒲鲁东不仅从雅各宾主义的革命而且在源自卢梭的政治思想中，发现了以自由为牺牲的思想。

蒲鲁东是这样思考的。卢梭的人民主权这一思考，虽然实际上只能是一种绝对主义王权国家的变形，却将这一点隐蔽起来了。作为主权者的国民，乃是在忘记其作为从属于主权者的臣下而被形塑的东西时所形成的虚构概念。卢梭以超越个人意志的“一般意志”，建立起所有一切的基础。但是，这个一般意志只能是使每个人的意志从属于国家的东西。在卢梭所谓的社会契约中，个人实际上是不存在的。

虽然如此，蒲鲁东并没有抛弃卢梭“社会契约”论的全部。他对卢梭那里的契约并非双重义务的这一点提出了批判，这在某种意义上说，是将社会契约的观点彻底化了。蒲鲁东所说的“anarchy”（无政府状态），乃是基于双重义务—互酬性契约的民主主义。无政府状态，通常被理解为混乱和无秩序，而据蒲鲁东说，这意味着不依靠国家的、通过自我统治而实现的秩序。

其次，蒲鲁东拒绝将博爱置于自由之上。为使博爱成为真正的存在，它应该是无法回收到共同体的，即超越共同体的世界公民性的东西。然而，博爱常常导致狭隘的共同体的形成。从交换样式来讲，博爱作为对交换样式A在想象上的恢复，它倾向于民族的形成。实际上，法国革命是以当初超越民族的“公民”最后成为法国“国民”，即博爱转化为民族主义而终结的。在蒲鲁东看来，只有在自由占优势的时候，超越共同体的博爱才能成立。换言之，只有依靠一度实现了与共同体绝缘的个人（康德所谓世界公民），真的博爱或自由的联合才有可能出现。

以极端的形式强调了这一点的，是提倡“egoist”（唯一者）的麦克斯·施蒂纳。他归根结底是一个社会主义者。不过，为了实现联合，每个人必须一度离开共同体，这是施蒂纳强调的关键之点。这时，“博爱”将成为巨大的陷阱。因为，博爱的确可以形成联合，但常常也会形成“想象的共同体”，从而变成民族主义。

由此观之，蒲鲁东的社会主义或无政府主义所指向的目标便清楚了。这就是交换样式D。他并没有轻视平等。不过，他反对将此作为“分配正义”来实现。因为，这将成为要求基于国家的财富再分配，从而强化实施再分配的国家权力。这样，自由将被牺牲掉。对此，他倡导“交换正义”，即建构不再产生不平等的交换体系。为此，他提出了种种想法。

3.经济革命与政治革命

基于相互同意之交换基础上的资本制经济，为什么会产生不平等呢？蒲鲁东认为，劳动者在协作和分工方面得以发挥出超过个人所有力量的“集合力”，对此并没有支付其应得的报酬，而资本家占有了这一未支付的部分。不平等便产生于此。故而，蒲鲁东说“所有权就是盗窃”。据说，这是马克思剩余价值论的先声。但是，在英国这样的观点早就经李嘉图派社会主义者提出了。蒲鲁东本人在一定程度上接受了来自李嘉图派社会主义者的影响，这是确实无疑的。关于之一点，将在后面论述。

对于蒲鲁东来说，社会主义毋宁说是对法国革命所实现的东西的批判。法国革命带来了自由。就是说，它排除了以往建立在经济以外的强制性基础上的统治关系。但是，同时它又创造出了另外的统治—被统治关系，即资本主义生产关系。资本家使劳动者从事劳动，这与领主让农奴劳动不同，它并非是强制性的，而是基于自由的协议。可是，这并不意味着统治—被统治关系的消失。资本家和劳动者的雇用契约的确是源自自由意志，但是，出卖劳动力商品者与拥有货币的资本家并非处于对等的关系上。资本家具有指挥监督的权力，而工资劳动者要服从于此。这种统治—被统治关系，由是否拥有货币而决定。换言之，最终归结于货币和商品的关系。

根据蒲鲁东的思考，真正的民主主义不仅要在政治层面而且还要在经济层面获得实现。法国革命废除了王权。但是，依然保留了经济上

的“货币王权”。资本家的权力基于货币王权基础上。蒲鲁东为了废除“货币王权”而构想出来的，是代替货币而创设信用银行。这种替代货币，不存在货币那样的特权。因此，没有利息。基于这种货币的交换，是相互性的而不可能产生“盗窃”。如果说依靠由中央集权国家主导的再分配来解决经济上的不平等，是一种“政治革命”，那么，这便是“经济革命”。它将带来无以产生不平等的体系之出现。

虽说如此，蒲鲁东所讲的“经济革命”也并非什么要计划实现的新东西。现实中，存在资本主义经济。在此，资本雇用劳动者，并通过协作和分工获得每个劳动者所没有的“集合力”。资本制生产虽然是一种异化的状态，但由于劳动者的分工与协作使生产性的提高得以实现，故只要废除这种异化状态就可以了。于此，蒲鲁东认为“在我们面前显现的世界”之深层，存在着由社会劳动产生的“来自各种力量均衡的连带性”，及其由每个人的“自发性”和“绝对自由”所形成的“真实社会”。

这种思考方法，与1840年代风靡于德国青年黑格尔派之间的“异化论”类型相同。实际上，他们也确实受到了蒲鲁东的影响。一般认为，最初是费尔巴哈对宗教上的人之类本质存在的异化提出批判，并主张要重新恢复人的本质；接下来是受到这种宗教批判刺激的青年黑格尔派莫西斯·赫斯和马克思，将这种批判转向了对国家和资本的批判。不过，这里应该注意的是，费尔巴哈早在受他影响的青年黑格尔派哲学家之前，便接受了蒲鲁东的影响。在他的宗教批判中，已然包含了对资本主义的批判。

费尔巴哈所说的“类本质存在”，与蒲鲁东所谓的“真实社会”类似。它意味着社会性的、集合性的生产方式。在资本主义那里，这是由资本组织起来的，因而只能以异化的形态得以实现。而且，这只能作为与劳动者相敌对的支配性存在，即作为自我异化而表现出来。废除这种自我异化，重新获得“类本质存在”，这是费尔巴哈所要强调的。正是在这个意义上，他自称为共产主义者。

费尔巴哈所谓的“类本质存在”，并非对黑格尔那种“精神”的唯物论式改写。因此，这并不意味着黑格尔针对“个”的“全体”。它意味着个与个之间的关系。所谓“类”表示“吾与汝”这一关系性。“吾与汝”含有经济上的关系性，即互酬的交换关系。例如，以“吾与汝”为轴心而思考的思想家马丁·布伯其依据便是费尔巴哈。同时，他是合作社社会主义者，也决非出于偶然。

马克思不仅通过蒲鲁东而且包括费尔巴哈而获得的就是这样一种社会主义理念。他对费尔巴哈和蒲鲁东均有批判，这一点终生没有改变。换言之，马克思任何时候都不是国家主义的。在《共产党宣言》中他写道，要实现“自由的联合”。他与蒲鲁东之间发生分裂，是从1846年蒲鲁东拒绝了马克思希望共同行动的邀请并写了下面这封信之后开始的。

我还要对您来信中的“是行动的时候了”一段，谈谈我的一些见解。任何改革如果没有实力的行使，即以往所说的革命，或者至少是动乱的协助，实际上都将是不可能的，您现在依然是这样的想法吧。我个人长期以来也持有这样的看法，因此比较能够理解，也愿意就此展开讨论，不过，我想坦白根据最近的研究我完全放弃了这种观点。我想，这并不是我们成功所必需的东西。就是说，我们不能把革命行动视为社会改革的手段。因为，这样的手段只能换来强力和专制，总之是一个矛盾。所以，我的解决问题的方案是这样的。即“通过另外的经济组织把某个经济组织从社会所摄取的财富再返还给社会”。换句话说，我们必须在经济学上通过创造出你们德意志社会主义者所说的共产主义——我暂时称此为自由或平等——以所有来对抗所有的理论。另外，我想最近我将发现解决这个问题的方法。就是说，与其对所有者采取圣帕忒尼式的虐杀而使所有获得新的力量，不如选择用微火来烧煮这个所有。(49)

马克思开始对蒲鲁东进行批判，是在这以后。蒲鲁东主张经济革命，而马克思则认为政治革命即夺取政权是必要而不可或缺的。然而，如果要从这样的交锋中即政治革命还是经济革命这一点上去寻找两人的对立，则是不正确的。马克思阐释政治革命的必要，并非因为他是国家主义者。他认为既然资本主义经济受到法律制度和国家政策的保护，那么至少有暂时停止这种保护的必要。为此，掌握国家权力是必要的。例如，蒲鲁东所提案的人民银行和替代货币，也需要法律制度的支撑。

实际上，蒲鲁东本身不久也承认没有政治革命则经济革命将无法实施。以前把政治革命视为“单纯的动乱”而否定掉的蒲鲁东，则在1848年2月革命所实现的普选中当选并成为议员。他于7月和8月两次向国民议会提出设立“交换银行”的议案，均被否决了。关于他死后的蒲鲁东派，也是一样。1871年巴黎公社斗争中，他们虽遭到马克思的反对，依然坚决实行了夺取国家权力的起义。当然，马克思后来也表示对此的支持，称赞其为“无产阶级专政”的样板。

马克思开始强调对国家权力的掌握，是在1848年前后接触到布朗基派的时期。他赞同布朗基的下列主张：通过少数先锋的秘密结社来引导革命而实现“无产阶级专政”。但是，布朗基与路易·布朗那样的国家社会主义者不同。他基本赞同蒲鲁东，认为如果消灭了经济上的阶级关系，国家也将消灭。在他看来，先锋（党）并非要掌握政权，大众的暴动起义将导致革命，革命必须靠大众自身来实现。不过，如果没有少数觉醒

的先锋（党），这将因失去方向而失败，因而必须有先锋的引导。这种思考，与无政府主义并不矛盾。蒲鲁东后来也强调，革命积极分子要限定为“少数先锋”成员。

巴枯宁抨击马克思是国家主义者、极权主义者，然而实际情况并非如此。马克思认为，国家应该扬弃，也可以扬弃。他觉得，如果消灭了经济上的阶级关系，国家就会消亡。因此，可以容许短时间内“无产阶级专政”作为过渡性的东西而存在。的确，马克思对国家的独立性警惕不够。但应该指出，这并非因为他是与蒲鲁东不同的国家主义者，而是由于在国家问题上他持有与蒲鲁东一样的看法。

4.工会与合作社

马克思对试图在流通领域对抗资本主义的蒲鲁东的观点做了批判。产业资本主义的核心在于生产过程。因此，需要在生产过程中发现无产者针对资本家的斗争。在马克思主义方面，这种思考始终强固有力。但是，说蒲鲁东强调流通领域而马克思则注重生产过程，这只是一种表面肤浅的一般看法。

蒲鲁东考虑的是流通领域中的“经济革命”，这是因为在当时的法国基于产业资本的工场生产，换言之，产业无产者几乎还不存在。那时，被称为无产者的人们，实际上只是一些走向没落的工匠和小生产者。在街头斗争中，他们是古典式的“政治革命”的主角。蒲鲁东所说的“经济革命”，毋宁说意味着在生产领域将这种无产者组织起来。他所想到的，是以工匠和小生产者的合作社生产为目的的金融体系。就是说，重视流通过程目的是为了生产过程。

另一方面，在同时期产业资本主义发达的英国，于生产过程中开始出现产业无产者的斗争。这主要是工会组织的。而英国的社会主义运动在理论上植根于焦点放在“生产过程”的古典经济学，即李嘉图的理论之中。如前所述，蒲鲁东认为资本对每个劳动者支付了工资，但却没有把劳动者通过协作和分工而创造的东西支付给劳动者，因而他主张“所有权就是盗窃”。然而，这种思考在英国不仅早已通过威廉·汤姆森为代表的李嘉图派社会主义者提出过，而且还出现了基于这种理论的实践。(50)

李嘉图派社会主义者认为，企业的全部利润不应该归生产手段的所有者，而应当分配给从事劳动的人。李嘉图本身事实上也暗示了这一

点。他将机械的应用、工场引入自然科学、劳动工具的集中、廉价食物的输入等等劳动交换价值的降低视为马克思所谓的“相对剩余价值”问题，而且认为作为未支付的劳动的剩余价值是利润和地租的源泉。这种情况下，李嘉图认为将劳动者们集合（combine）起来的是资本家，所以由此产生的剩余部分应该归资本家。而另一方面，强调剩余部分也应该归劳动者的是李嘉图派社会主义者们。

根据这种观点，劳动者团结起来向资本家要求未支付部分的斗争以及争取劳动时间缩短和改善劳动条件的斗争得以展开。当初，这种斗争被资本所镇压。因为，这对个别资本来说乃是巨大的打击。于是，工会斗争变成了激烈的阶级斗争。但是，在宪章运动达到高潮的1848年之后，这种斗争逐渐平息了。工人阶级的要求大幅度得到实现。例如，劳动时间缩短到10小时，工资上调，福利政策也逐步得到实施。这看上去仿佛是资本的败退，其实不然。资本通过承认工会并接受其要求，从而确立起了产业资本主义的积累方法。

以往的资本试图尽可能不付给劳动者工资，并尽量延长劳动时间。但结果，这并非有利于“总资本”。在此，我想再次引用本书第三部第二章曾经引用过的马克思下面一段话：“无论哪个资本家都知道，关于自己的劳动者，自己与该劳动者的关系并不是消费者对生产者的关系，而且希望尽可能限制该劳动者的消费，即这个劳动者的交换能力和工资。诚然，无论哪个资本家都希望别的资本家的劳动者尽可能成为自己的商品的巨大消费者。”(51)

因此，提高工资和福利，这对个别资本来说是损失，但对总资本却是好事。它使得消费扩大并增加资本的积累。这种变化，同时也使资本主义经济发生变貌。结果，劳动阶级的大多数不再是贫困者，出现了大量的作为中产阶级的消费者。然而，随着这种变化的发生，工人运动也变成非政治性的了。社会主义运动，亦成为约翰·斯图尔特·米尔所代表的社会民主主义性质的东西。

以上现象最早发生在英国，不过这是任何地方的产业资本主义发展到一定阶段就会产生的现象。一般来说，无产阶级成为反资本主义的阶级且在政治上比较过激，这种情况往往发生在产业资本主义还未完全确立起来的阶段。一旦确立起来，则无产阶级就会变成非政治的和非革命的。如后面所述，在19世纪末的德国也出现了这种现象。结果，伯恩斯坦对以往的社会主义运动加以否定，而开始倡导渐进的改良主义。马克

思称这样的伯恩斯坦落后于时代了，这时的马克思，也并非与上述情况无缘。他就是在此种状况下写作《资本论》的。

而《资本论》与马克思此前的资本主义论之不同点，可以说正是由此而产生的。例如，针对从生产过程来考察资本主义的古典经济学家，他相反试图从流通过程来思考。就是说，从商人资本（M—C—M′）的角度观察资本。产业资本的特征在于它拥有特殊的商品，即“劳动力商品”。产业资本从劳动者那里购买劳动力商品，在驱使他们劳动的同时又让他们购买其生产物，并从其差额中获得剩余价值。这样的资本积累，如果不把劳动者变成消费者，是难以实现的。那么，在这种结构确立起来的过程中，劳动者如何才能与资本对抗呢？

关于这一点，我们需要重新思考针对资本主义的抵抗运动。《资本论》中显示出，马克思对英国的合作社运动非常关注。合作社是源自李嘉图左派“劳动全部获得权论”的两个运动中的一个。这两个运动，一个是前面提到的工会，另一个就是合作社运动。工会是重新获取资本通过集合（combine）劳动者而获得的剩余价值的斗争。合作社则是靠劳动者自身将劳动联合（associate）起来。(52)在这种情况下，利润当然会分配给劳动者本身。因此，这已不再是资本制生产了。在此，不存在劳动力商品。

工会与合作社都是对抗资本的运动，但其性质不同。一言以蔽之，工会是于资本制经济内部对抗资本的斗争，合作社则是跨出资本制之外的运动。换言之，前者以生产过程为中心，而后者以流通过程为中心。在后者那里，还包括替代银行和信用银行。从这个意义上讲，这与蒲鲁东的计划有共同之处。

两种对抗运动有着密不可分的关系。这从合作社的创始人罗伯特·欧文同时也是全国生产部门大联盟的组建者这一情况本身得到说明。推动合作社运动发展的是欧文派的劳动者们。鉴于欧文最初试图建立合作社而失败的教训，欧文派劳动者们采取了先从共同购买日用品入手，逐渐扩展其范围的战略。就是说，从流通领域起步。他们于1844年在罗奇代尔设立了消费合作社，即罗奇代尔公正先驱者合作社（Rochdale Society of Equitable Pioneers）。这个合作社运动成功后，有很多消费合作社效仿于此而相继成立。它们所依据的是：（1）自愿加入；（2）一人一票的民主化运营；（3）限制出资金额；（4）根据利用合作社的程度向其成员分配剩余金额等，即所谓的“罗奇代尔原则”。到了1850年

代，进而还相继设立了“生产者合作社”（合作社工厂）。

如前所述，马克思对在资本主义经济之外创立非资本主义企业和经济圈的蒲鲁东的观点持否定态度。但是，他在英国毋宁说也考虑到了这样的做法。因为，在英国资本主义生产部门之内的对抗运动变得越来越困难。工会运动已经变成了资本主义积累过程的一个环节。它不再是对劳动力商品的扬弃，而成为只是为了确保和提高劳动力价值的运动。与此相比，在合作社那里，还切实保持着扬弃劳动力商品和资本制的志向。

除了原南斯拉夫的铁托主义者之外，马克思主义者一般对生产—消费者合作社即便不否定也是多表示轻视的。然而，马克思本人对合作社十分重视。因为，在合作社那里劳动力商品得到了扬弃。那里不存在工资劳动。因为，劳动者本身也是经营者。所以马克思说：“资本和劳动之间的对立在这种工厂内已经被扬弃了”。(53)

当然，在这里工资并非完全获得了平等化。劳动也是多种多样的，包括“监督劳动”在内，而且与劳动的多种多样相对应，工资上也有差距。就是说，某种程度上还存在着“不平等”。但重要的是，已经不再有基于货币—商品关系的统治—被统治关系。因为，人们即使接受指挥者的监督，也并非被其所雇用。他们只是服从于自己所选拔任命的人而已。在此，劳动的人们就是主权者。与卢梭所谓的人民主权只是名目不同而已，这是真实的人民主权。劳动者们的关系是一种互酬性（双重义务）的关系。真正的民主不仅要在政治层面上而且还要在经济层面上达成，这一蒲鲁东的思考在合作工厂里得到了实现。它是交换样式D的现实化。

问题出在这之后。马克思称赞合作社并在此发现了真正扬弃资本主义的钥匙。他认为，合作工厂逐渐扩大也不会被资本制企业所取代。可是，合作工厂与资本制股份公司相比，规模过小也过于无力。它不善于参与为了实现利润的竞争，其结集资本的力量也很不足。实际上，到了1860年代以后，随着资本主义式股份企业的发展特别是向重工业的转移，合作工厂逐渐衰退。在此，合作社运动变成仅限于消费合作社和没有资本参入的小生产者们的合作社范围内。(54)

正是从这个意义上，马克思指出了合作社的局限。这与他对蒲鲁东信用银行和替代货币的批判是一样的。替代货币一般是可以成立的，也

可能有其效果。但是，它无法取代货币。同样，合作社在资本影响所及之外的领域作为消费合作社完全可以成立，也可能有效。只是，要以此来压倒资本制企业，则不可能。总之，不管人们的愿望如何，劳动者的联合生产无法与由资本集结起劳动力商品的集合性生产相匹敌。

可是，马克思的这些批判导致了这样的结果：马克思主义者开始否定蒲鲁东计划在流通过程实施的各种尝试或欧文主义者所规划的合作社试验，或者将这些尝试视为次要的东西。恩格斯以后的马克思主义者则考虑要通过国营化来超越资本主义。然而，马克思指出合作社的局限，这与他同时在合作社中发现社会主义的关键要素，两者并非背道而驰的。例如，在蒲鲁东派为主流的“国际工人协会”（第一国际）的“成立宣言”中，马克思谈到合作工厂，这样写道：“对这些伟大的社会试验的意义不论给予多么高的估价都是不算过分的。”(55)对于马克思来说，社会主义不是别的正是合作社式的联合。

在巴黎公社（1871）的时候，蒲鲁东派不顾马克思的反对强行实施夺取国家政权的起义。而马克思当然在事后也表示了支持，如前所述，他是将此作为“无产阶级专政”的样板来赞扬的。

如果联合起来的合作社按照总的计划组织全国生产，从而控制全国生产，制止资本主义生产下不可避免的经常的无政府状态和周期的痉挛现象，那末，请问诸位先生，这不就是共产主义，“可能的”共产主义吗？(56)

另一方面，马克思绝对不能接受的是拉萨尔的“国家社会主义”。关于马克思派和拉萨尔派共同组建的德国工人党的“哥达纲领”（1875），他便对试图依靠国家来培育联合（劳动者合作社）的拉萨尔观点提出了激烈的批判。

如果工人们力求在社会的范围内，首先是在本民族的范围内建立集体生产的条件，这只是表明，他们在争取变革现在的生产条件，而这同靠国家帮助建立合作社毫无共同之处。至于现存的合作社，那末它们之所以可贵，仅仅是因为它们是工人自己独立创设的，既不受政府的保护，也不受资本者的保护。(57)

马克思强调，不是靠国家来培育合作社，而是应该由合作社的联合来取代国家。不过，如果没有法律法规及其他来自国家的支援，劳动者合作社将在资本制企业前面无法避免失败的命运。所以马克思认为，无产阶级掌握国家政权是必要的。但是，马克思与拉萨尔的对立，在于下面这一点。拉萨尔仿效黑格尔视国家为理性，而马克思则视国家为应该消灭的东西。在这一点上，马克思归根结底属于蒲鲁东派。另一方面，

作为俾斯麦亲友的拉萨尔则是德国版的圣西门主义者，即国家社会主义者。

5.股份公司与国有化

马克思在合作社生产中发现了社会主义，即实现联合（associated）生产的钥匙，但同时他也注意到了这种生产的局限。这就是联合生产无法扩大其规模，因而无法与资本抗衡。另一方面，马克思又在股份公司那里发现了超越这一局限的关键。“资本主义的股份企业，也和合作工厂一样，应当被看做是由资本主义生产方式转化为联合的生产方式的过渡形式，只不过在前者那里，对立是消极地扬弃的，而在后者那里，对立是积极地扬弃的。”(58)

这意味着什么呢？在股份公司那里，产生了“资本和经营”的分离。股东拥有获得出资部分红利的权利和有关经营的表决权。但是，没有关于生产手段等的所有权。这种权利归法人所有。由此，股东无限制地免除了企业损失的责任。就是说，公司即使倒闭，股东也只是失去自己的投资部分而已，并且他可以随时卖掉股份而转化为货币资本。因此，股份公司可以大规模地聚集资本。由此，实现劳动的大规模的社会性“结合”（combi-nation）。在合作社方面，这样的扩大则比较困难。因此马克思认为，可以将股份公司所达成的东西合作社化，即转化为联合的（associated）生产方式。他强调，股份公司是“为跨向共产主义”的“最完善的形式”。(59)

在股份公司那里，原来意义上的资本家已然消灭。当然，这只是资本的“消极”扬弃。因为，“资本”作为确保利润率这一至上命令依然保留了下来。只要资本的积累（自我增殖）无法实现，它将无以成为资本。因此，股份公司并非资本的扬弃，这与打倒绝对王权而成立的共和制政府并非国家的扬弃是一样的。作为主权者的人民的政府仿佛取代了国家，但一到危急时刻，国家就会作为王或权威性领导者出现。同样，“资本”在经营遇到危机时也会显在化。

虽然如此，通过这种对资本的消极扬弃，的确可以产生与以往资本家和工资劳动者之间关系不同的关系。就是说，资本家和工资劳动者的关系变成了经营者和劳动者这样一种形式的关系。经营者和股东（货币资本）是分开的。而且，经营者并非现实资本的所有者。拥有现实资本

的是企业（法人）。经营者是组织劳动者并实行“监督劳动”（马克思）的，同时又是获得报酬的工资劳动者（白领阶层）。马克思在此发现了经营者和劳动者脱离股东（资本）而独立，从而形成联合的条件。将股份公司合作社化是容易的。依靠合作社的罗奇代尔原则，将存在于股东多数表决权支配下的股份公司变成以包括股东在内的全体员工一人一票的表决体系，是可行的。必要的手续仅此而已。(60)

不过，这说起来容易做起来难。因为，在个别企业的层面实施这种变革，与合作工厂一样，将立刻遇到困难。这困难不单是受到镇压或破坏。合作社企业无法承受在资本制企业之间的竞争。例如，资本家企业可以坦然地实行人员裁减，并以高工资雇用优秀的技术人员，而合作社却无法这样做。如果实际这样做了，那么合作社也就无以称之为合作社了。合作社若坚持其原理则将走向灭亡，如果要维持生存就得采用资本主义的方法。这时，应该扬弃的“资本”将再度出现。因此，这样的变革不是通过企业内的斗争，而是要在国家规模上依靠法律制度的改变才能实现。

马克思在1867年这样写道：“为了把社会生产变为一种广泛的、和谐的自由合作劳动的制度，必须进行全面的社会变革，社会制度基础的变革，而这种变革只有把社会的有组织的力量即国家政权从资本家和大地主手中转移到生产者本人的手中才能实现。”(61)不用说，这种意见与蒲鲁东派并不对立。因为，发展合作社和使每个企业合作社化的困难，蒲鲁东派也是承认的。为此，有必要掌握国家权力而一举实现之。因此，马克思的意见得到以蒲鲁东派为中心的国际工人协会（第一国际）的承认，实际上，这一派曾试图在巴黎公社中实行这种想法。

但是，马克思所说的掌握国家权力，与拉萨尔那种“依靠国家培养合作生产”的意见看似相同，实则不然。拉萨尔的意见结果是变成国家之下的合作社，即事实上的产业国家化。如前所述，马克思否定了这样的想法。需要的不是靠国家培养合作社，而是将资本主义股份公司改组为合作社。马克思强调有必要掌握国家权力，其目的不在国有化，而是为了通过合作社化来废除资本—劳动这一阶级关系。由此，基于阶级统治的国家将消亡。马克思认为，为此劳动者阶级有必要暂时掌握国家权力。

马克思的主张并非股份公司的国有化，而是将股份公司的法人所有变为劳动者的共同占有。两者看似相同，而本质上确实不同的。例如，国有化和资本主义并非相互背反的。这在现今也有证据可寻，比如庞大

的企业一旦陷入危机，就会靠国有化以避免崩溃。在明治日本这种后发展的资本主义国家，如制铁等需要资本集聚的工业首先是作为国营企业开始，之后才转为民营化的。在这个意义上讲，股份公司是比国营企业更为发达的形态。在马克思看来，股份公司才是“更为完善的形态”，将此转换为合作社（共同占有）的形式就是社会主义。因此，如果把合作社国营化，那将离社会主义越来越遥远。

然而，随着巴黎公社的流产，马克思的合作社论在此后遭到了忽视。这同时也与对通过联合—合作社来扬弃国家这一观点的忽视有关联。而其责任在于恩格斯。在编辑《资本论》第三卷的时候，恩格斯将如今股份公司已实现巨大发展的高度肯定性评语插入文本之中。这实际上是在暗中贬低合作社化的意义。恩格斯考虑的是，如果实行这种庞大的股份企业的“国有化”，社会主义将立刻得到实现。对他来说，社会主义乃是把资本主义经济变成计划性的东西。由此，出现了列宁那种把社会变成“一个工厂”的思考。从此以后，在马克思主义那里，社会主义等于国有化便不曾遭到置疑。这决非斯大林的产物。毋宁说是国有化孕育了斯大林主义。例如，托洛茨基在《背叛的革命》中这样写道：“要实现私有财产的社会财产化，就必须经过国有财产的阶段”。

依靠国有化，当然可以否定资本主义经济。可是，这无法成为对劳动力商品（工资劳动）的废除。它只是将劳动者变成了国家公务员，即国家之下的工资劳动者而已。而农业的国有化或者集体农场化，则是开倒车返回到亚细亚专制国家的农业共同体去了。这也正是在苏联和中国实际发生的事情。依靠国有化和国家统制，将使官僚掌握绝大的力量。只要实行国有化和国家统制，不论怎样警惕和批判甚至掀起“文化革命”，官僚制化都是不可避免的。

6.世界同时革命

如前所述，马克思把国家权力的掌握视为不可或缺，并非出于他是国家主义者。而是由于他认为，暂时掌握国家权力如果可以废除经济上的阶级关系，那么国家将自然消亡。这与蒲鲁东的思考相同。因此，马克思直到巴黎公社为止曾与蒲鲁东派一起战斗过来的。但是，当蒲鲁东派计划巴黎公社起义的时候，他则表示强烈的反对。他主张，代替对国家权力的掌握，社会主义者更应该做的是首先专注于对战败混乱之下的巴黎和法国的重建。

马克思预见到，巴黎将被战胜国普鲁士所包围，公社受到其干涉将以悲惨的失败而告终，由此，数十年间革命运动将难以重新掀起。(62)当然，实际上公社起义一旦实行，他也予以支持并寄予称赞。但这与他对虽在和资本的竞争中将归于失败的合作社依然作为珍贵的“试验”而给予高度评价，其意义是一样的。正如马克思所预见的，巴黎公社在两个月内就被普鲁士军所粉碎，并导致了众多的牺牲者。经过这一事件，无政府主义者或古典式的革命运动归于终结。

马克思反对起义的理由，在于这种行动只是一个城市至多一个国家内的革命而已。他清楚地透视到，公社将立刻遭到外部国家的干涉和妨碍。既然有其他国家存在，那么就不可能仅在一国内部实现对国家的扬弃等。换言之，社会主义革命不可能只在一国实现。只有作为世界同时革命才有其可能，而且只有在世界资本主义的“普遍交往”之下，才成为可能。马克思在《德意志意识形态》中这样写道：

> 由于普遍的交往，一方面，可以发现在一切民族中同时都存在着“没有财产的”群众这一事实（普遍竞争），而其中每一民族同其他民族的变革都有依存关系；最后，狭隘地域性的个人为世界历史性的，真正普遍的个人所代替。不这样，（1）共产主义就只能作为某种地域性的东西而存在；（2）交往的力量本身就不可能发展为一种普遍的因而是不堪忍受的力量：它们会依然处于家庭的、笼罩着迷信气氛的“境地”；（3）交往的任何扩大都会消灭地域性的共产主义。共产主义只有作为占统治地位的各民族“立即”同时发生的行为才可能是经验的，而这是以生产力的普遍发展和与此有关的世界交往的普遍发展为前提的。(63)

国家仅在其内部是无法扬弃的。因此，马克思认为，革命“只有作为占统治地位的各民族‘立即’同时发生的行为”才是可能的。这里，值得注意的是马克思所说的“占统治地位的各民族”。这意味着发达资本主义国家。在马克思看来，发达国家之间的“世界同时革命”乃是落后国家革命的前提条件。因为，如果在英国法国等发达国家的层面有“世界同时革命”的发生，那么，被殖民地化或通过国际分工被夺取了财富的各国中的革命和变革，将变得容易起来。反之，如果没有这个前提条件，这些国家的革命将变得困难而曲折。

虽说限于“占统治地位的各民族”，马克思认为社会主义革命只有在“立即同时发生”的世界革命中才能实现，这显示了他懂得缠绕着社会主义革命即扬弃资本和国家之计划的艰难。仅限一国的社会主义革命是不可能的。就是说，我们不可能只在其内部来扬弃国家。比如，我们设想在一国内部实行把通过民主选举产生的政府变成股份公司的合作社化。这会马上招来内外的资本和国家的反弹、干涉乃至利用。而且，预

见到这种情况的出现，在其内部也会产生强烈的反对和抑制。因此，资本主义（工资劳动）的扬弃不可能仅在一国实施。或者可以这样说：仅在其内部无法扬弃国家。因为，国家是存在于世界体系之中，即与他国之关系中的东西。

马克思曾反对巴黎公社起义，但是其理由并没有公开的说明，因此，留给后世的只是他对公社的称赞。尤其是列宁和托洛茨基无视马克思的批判而只是仰慕其对巴黎公社的肯定评价，强行发动了十月革命。马克思反对起义，是由于他认为这不可能成为世界同时革命。试图强行实施起义的是蒲鲁东派。但是，这也并非出于他们致力于仅限一国的革命。他们也考虑到了世界同时革命。当时，这种世界同时革命论并非马克思一人的想法。蒲鲁东派和巴枯宁派也都将世界同时革命视为当然。蒲鲁东派强行实施革命，是由于他们认为这将影响波及欧洲的世界革命。当然，这是一种随意的想当然而已。

1848年的革命，正是世界同时革命。由于其后形成的第一国际的革命家们设想到将来有这种世界同时革命的发生，因此在1871年认为巴黎公社将转化为世界同时革命，这是可以理解的。可是，马克思在这时则得出判断：不会有世界同时革命发生。这并非偶然说中的。因为，使世界同时革命成为可能的“世界”其本身发生了根本的变化。马克思可能已经察觉到了这一点，不过没有明确表示出来。

世界同时革命这一观念，其前提条件没有得到追问，只作为空洞的口号保留了下来。我们应该思考的是下面这一点。曾发生于1848年那样的世界同时革命，已然不可能再发生了。不过，这并不意味着“世界同时革命”就不再可能。它是可能的。那么，如何可能呢？关于这一点，我将在第四部的最后一章详述。眼下，先看看1848年以后“世界同时革命”的发展蓝图是怎样的。

7.不断革命与阶段的“跨越”

1848年革命的确是一场“世界同时革命”。但是，作为社会主义革命却如此轻易地失败了。而且，与其说它败于反革命（anti-revolution），不如说是败给了民族国家主导的对抗革命（counter-revolution）。其结果，出现了敏感意识到社会主义运动和无产阶级存在的政治体制。关于英国的情况，我在前面已经做了阐释。宪章运动虽

然失败了，但政府接受了劳动阶级的许多要求，开始实施福利政策。在法国，登上皇帝宝座的路易·波拿巴作为圣西门主义者，试图依靠国家的介入来解决相互矛盾的两个课题，即在振兴产业资本主义的同时解决劳动问题。波拿巴甚至对“第一国际”的形成提供了后援。在普鲁士也是一样，借1848年革命之机登上舞台的俾斯麦，其政策目标是在靠国家振兴产业资本主义的同时谋求劳动问题的解决。俾斯麦本人并非社会主义者，但他的国家资本主义乃是呼应其友人拉萨尔的“国家社会主义”的。

从这个意义上可以说，1848年以后的世界乃是社会主义者以国家权力的直接或间接参与而形成的。从别的角度来说，这使资本—民族—国家得以形成。就是说，下面这样一种体系虽属萌芽状态却已基本形成，即一方面是资本主义市场经济，同时又对资本积累予以限制并通过财富的再分配和福利政策以消解阶级对立。这时，1848年所理解的革命已经成为落后于时代的东西。巴黎公社是这一革命放射出的最后光芒，却不再是预示未来前景的东西了。

恩格斯认为，时至1880年代，1848年革命早已落后于时代，而英国的状态才是使社会主义革命变为真正可能的东西。在马克思逝世3周年的1886年，恩格斯这样说道：“这个人（指马克思）的全部理论是他毕生研究英国的经济史和经济状态的结果，他从这种研究中得出这样的结论：至少在欧洲，英国是唯一可以完全通过和平的和合法的手段来实现不可避免的社会革命的国家。”(64)而时代进入1890年代，在德国社会民主党于议会中得到飞跃发展的时候，恩格斯认为如今德国也变成了英国那样的国家。就是说，他开始认为，在发达国家通过议会制民主主义可以实现社会主义变革。但恩格斯并没有看到，在英国这样的变革之所以看上去有其可能，是因为这里形成了资本—民族—国家的体系，但这个体系却无法依靠自身使其成为可能的那种变革，而实现对自身的超越。

晚年的恩格斯其想法接近于社会民主主义。恩格斯死后，其遗产继承人伯恩斯坦否定了1848年以来马克思主义的社会主义革命论，认为那是非现实的。考茨基则视伯恩斯坦为“修正主义”而给予批判。但是，两者之间其实并没有很大的差距。他们都认为，应该依靠民主的议会和国家对资本主义的限制及财富的再分配，以此来实现社会主义革命。可以说，伯恩斯坦提倡的是福利国家主义，而考茨基则主张社会民主主义。

但是，这些观点都是只有在资本—民族—国家得以确立起来的状态

下才会出现的想法。从这一点出发来观察，可以明确下列两点。第一，依靠这种变革并不能超越资本—民族—国家这一体系。第二，每个资本—民族—国家都要在世界体系之中一面竞争一面生存，因此他们的存在一旦出现危机，社会民主主义就会被放弃。实际上，不仅伯恩斯坦，就连考茨基也在德国闯入第一次世界大战时，开始转向支持德国。由此，第二国际不得不宣告解散。这样，发达资本主义国家的国际社会主义运动便告终结。

在发达资本主义国家，原有的革命运动无法形成，这一点已经十分清楚。但是，面临这个问题的马克思主义者没有及时采取措施，却转向了传统的革命运动和阶级斗争依然存在的边缘区的革命。导致这种转向的主要原因，是作为日俄战争之结果的第一次俄国革命（1905）的发生。基于这种经验，托洛茨基和卢森堡分别提出了修正马克思主义一般观念的主张，这种一般观念便是只有在资本主义最发达的阶段社会主义革命才有可能。

先说罗莎·卢森堡。作为归属俄罗斯帝国的波兰人，她经历了第一次俄国革命后，开始提出边缘区革命论的思考。进而，基于中心区（发达国家）的资本积累来自对边缘区（落后国家）的掠夺这一理论，她赋予边缘区的革命以如下积极意义：这并非单纯追随发达国家之后，而是可以给发达国家的资本积累以打击的革命。在某种意义上讲，这种观点一面援引马克思的观点，一面对马克思的旧有观念提出了挑战。另一方面，考茨基则依据从马克思那里引申出来的“不断革命”理论，试图给落后国家的社会主义革命提供根据。

马克思在1848年的时候，曾对布朗基依靠少数先锋的起义和无产阶级专政的观点表示赞同。而且他认为，在产业资本主义还未发达而资产阶级革命远未实现的德国，未来的革命首先应该是资产阶级革命，但也不会仅仅停留于此，而应当依靠“无产阶级专政”一举推动社会主义革命的发展。这便是不断革命的理论。但是两年之后，马克思否定了这样的思考。

我一向反对无产阶级的反复无常的意见。我们为之献身的党，幸运的恰恰是还不能取得政权。无产阶级即使取得政权，它推行的不会直接是无产阶级的措施，而是小资产阶级的措施。我们的党只有在条件允许实现它的观点的时候，才能取得政权。路易·勃朗便是一个说明取得政权为时过早会得到什么结果的很好例证。况且，在法国无产阶级将不是单纯地，而是跟农民和小资产者一起取得政权，因此必须推行的不是自己的，而是它们的措施。巴黎公社证明，为了实现某种东西，并不需要参加政府。(65)

这之后，马克思对历史阶段的“跨越”持非常慎重的态度。如后面所述，在他“给查苏利奇的信”中，这一点也十分清楚。然而，是托洛茨基把马克思所否定的“不断革命”又提了出来。他认为，革命可以在世界资本主义的矛盾最为激烈的地域爆发，而且，在此“跨越”发展阶段的社会主义革命是可能的。这种观点虽然也在援引马克思，但实际上是对马克思思想的挑战。在这一点上，可以说列宁受到了托洛茨基的影响。

俄国革命发生在1917年2月第一次世界大战中俄国的败相渐浓的时候。结果，随着帝制被推翻而建立起议会，自然产生了工人农民的协会（苏维埃）。这种议会和协会双重权力的状态在持续。但是，无论在议会还是在协会中，社会民主劳动党的孟什维克以及社会革命党都是主流，社会民主劳动党的布尔什维克则是少数派。可是，10月，托洛茨基和列宁不顾其他苏维埃干部（斯大林除外）的激烈反对，毅然发动政变。其名义是“一切权力归苏维埃”。但实际上，不仅关闭了议会，而且将其他党派驱逐出苏维埃。这之后，议会成为名义上的存在，开始了布尔什维克专政。这个时候，他们期待着欧洲的“世界革命”在俄国之后发生，然而这当然没有发生。相反，立刻开始了来自海外的干涉和侵略。自此以后，为了保卫革命免受他国的干涉，必须重建强有力的国家机器。于是，不久形成了党—国家官僚的专制统治。

将这种政变的强行正当化的理论，就是“跨越”历史阶段而一举走向社会主义的所谓“不断革命”理论。其结果如何，乃是众所周知的。托洛茨基称斯大林以后的体制为“背叛革命”，其实这毋宁说是十月革命导致的结果。从这个意义上讲，早在十月革命那里，革命已经遭到了背叛。

马克思否定了“不断革命”和历史阶段的“跨越”，而对这种否定提出的挑战（包括毛泽东在内），基本上都是以失败告终的。就是说，最终并没有实现“跨越”。实际上，在20世纪发生的革命——均产生于落后国家——方面，掌握了权力的社会主义者于各个方面做了资产阶级本该做的事情，或者不如说，他们陷入了必须代替绝对王权而实施其所当为的困境。

在欧洲，绝对王权镇压了众多封建贵族而将所有人变成王的“臣下”，从而创造了作为民族的同一性。同时，通过对旧有的农业共同体的瓦解和夺取而确立起资本主义经济的基础。这乃是马克思称之为“原始积累”的过程。依靠暴力革命打倒了绝对王权的资产阶级，在前者的基础上构筑起资本主义经济来。

然而，产业资本主义发展落后的地域几乎都是处在殖民体制之下的。就是说，没有主权可言。而且，由于其中存在着部族性的对立，故未能获得作为民族的同一性。而西方列强巧妙利用这种分裂实现了殖民地化。另外，在这样的地域中，存在着自给自足的农业共同体。那么，于这种状态下谁来承担民族独立、打破封建体制而实现工业化的任务呢？地主阶级和买办资本家，当然是满足于现状的。立志实现民族独立和前现代社会改革的，只有社会主义者。因此，社会主义者必须来完成绝对王权乃至资产阶级应当完成的使命。(66)

正如马克思所指出，这一切本来并非社会主义者应该完成的工作。但是，在边缘区各国，除了社会主义者之外，没有人来完成这些任务。所以，社会主义者这样做是当然的，也应该得到称赞。不过，应该批判的是他们将自己所做的称为“社会主义”。也因此，社会主义这一理念受到了难以恢复的伤害。而其原因，在于“不断革命”和“阶段性跨越”的观念。

8.法西斯主义问题

马克思主义者试图依靠国家来控制资本主义，结果掉入了国家的陷阱。有关这个问题，我已经做了充分的阐述，这里要补充的是另一个挫折，即有关民族的问题。马克思和恩格斯在出版于1848年革命爆发前夜的《共产党宣言》中曾期待，无产阶级没有祖国，因而超越各国的资产阶级和无产阶级的决战将作为世界革命而爆发。然而实际上相反，从这个时期开始与阶级问题一样，民族问题变得越来越重大了。

马克思主义者认为，民族属于上层建筑，因此只要消除了阶级结构民族问题也会得到消解。但是，结果并非如此。民族作为与国家不同的独立存在而自有其功能，并持续发挥着这种功能。如前所述，民族是共同体或互酬性交换样式A在想象上的恢复。它是平等主义的。因此，民族主义和社会主义（associationism）运动有着不易分辨的近似性。

例如，在以脱离殖民状态为目标的民族解放运动中，社会主义与民族主义将融合在一起。这是因为，殖民地化国家的资本是买办和从属性的，只有社会主义者才能实现民族主义。因此在这样的地方，社会主义和民族主义被等同视之，也是可以理解的。问题是在发达的产业资本主义国家那里，民族主义采取社会主义的外观而出现。这便是法西斯主

义。所谓法西斯主义，正如纳粹党（民族社会主义德国劳动党）这个称号所显示的那样，是一种民族的社会主义。就是说，是一个依靠民族而试图超越资本和国家的计划。这与资本主义和马克思主义都是敌对的。当然，依靠民族是无法超越资本主义和国家的。它的创设不过是超越资本主义和国家的一个“想象的共同体”而已。但是，在众多的国家里法西斯主义拥有巨大魅力，是因为它提供了“此时此刻”立即解决所有矛盾的梦想——实际上是一场噩梦——世界的展望。

在很多地域马克思主义运动屈服于法西斯主义，其原因在于把民族单纯视为上层建筑。马克思主义者在纳粹主义面前显得无能为力，针对这一事实，厄恩斯特·布洛克指出，理由在于纳粹主义和马克思主义不同，它得以在资本主义合理性中唤起并动员起被压抑的各种旧有的要素。(67)不过，这更意味着纳粹主义灵活利用了作为交换样式A在想象上之恢复的民族。这在表面上看来，仿佛践约了社会主义即交换样式D。

这种情况，还为我们解开了众多无政府主义者何以被卷入到法西斯主义的秘密。例如，意大利的法西斯主义者受到过无政府主义者理论家索列尔（Sorel）的影响。墨索里尼原本是社会党领袖，第一次世界大战之际因反对当初的战争而脱离社会党。但是，他并没有放弃反叛资本和国家的信念。他所考虑的是依靠民族来超越资本和国家。在这个意义上可以认为，意大利的法西斯主义是无政府主义的一个颓废形态。

德国的纳粹包含着各种要素，其中的“突击队”主要是一些敌视资本和国家的无政府主义者。他们视纳粹为依靠民族而超越资本和国家的东西。这也是海德格尔着迷于纳粹的原因。“突击队”被肃清后，他则离开了纳粹。但是，这与其说是他离开了纳粹，不如说意味着纳粹抛弃了民族社会主义。

日本的法西斯主义怎样呢？1930年代最有影响力的思想家之一权藤成卿，曾提倡反国家主义和反资本主义，强调要恢复社稷（农业共同体）。而作为社稷之象征他抬出了天皇。这个天皇与明治维新以后的绝对王权相反，他被解释为日本古代国家以前的社会之首长。深有意味的是，许多无政府主义者支持权藤成卿。他们认为，只有在天皇之下才能实现没有国家的社会。这也显示了法西斯主义和无政府主义的亲和性。

这种亲和性来自民族主义和社会主义（associationism）的近似性。从交换样式的角度来看，这一点会更容易理解。总之，都是针对资本主

义经济中出现的阶级分化和异化这一现实，而试图在想象的层面恢复交换样式A的结果。不同只在于恢复的方法上。我在前面谈到普世宗教时曾指出，这与有意识地对令人怀念的过去之“恢复”不同，是一种无意识而强迫性的对于“被压抑物的回归”。同样的情况，也可以用来说明民族主义和社会主义。民族主义是以怀乡式的能动方式对过去的理想状态的恢复。而另一方的无政府主义，即使是要恢复过去的交换样式A，那也并非有意识的。所谓有意识，是面向未来的。因此，后者将成为改革现状的东西，而前者结果只能是对现状的肯定。

晚年的马克思曾接受俄国民粹派女性活动家查苏利奇的问询。俄罗斯的民粹派效仿巴枯宁，对活在俄罗斯农业共同体中的共产主义这一事实给予高度评价。查苏利奇的提问是，这样的共产主义可以原封不动地转化为未来的共产主义呢？还是要一度经过资本主义私有化使之解体的过程呢？马克思为了写这封回信花费了很长的时间。因为，这个时期他阅读了摩尔根的《古代社会》，逼使他不得不改变自己的思考。

马克思本来拥有这样一种展望：在未来的合作社会（association）里原始共产制将在更高维度上得到恢复。不过，这并非马克思所独有，而是一般社会主义者的想法。正如藤尼斯模式化的那样，在利益型社会之上恢复共同型社会，这种观点乃是浪漫主义的东西。中年时期的马克思对这种浪漫主义倾向是拒绝的。而到了晚年，他开始将共产主义视为在“共同体”之更高维度上的恢复，并非源自浪漫主义的观点。其契机大概就在于他阅读了摩尔根的《古代社会》。摩尔根在氏族社会中不仅看到了平等，还发现了独立的人。这就是战士—农民共同体。在他看来，古希腊的民主主义继承了这种平等和独立性。因此，马克思作为应当恢复的“模范”而发现的氏族共同体，乃是决不会从属于上位集团的那种共同体。

然而，俄罗斯的米尔（mir）并非这样的共同体，而是从属于专制国家的共同体。它不是由氏族社会连续地发展而来的。自1236年蒙古军侵入以来，在钦察汗国的间接统治持续250年间的“鞑靼的桎梏”之下，换言之，这种米尔是在亚细亚专制国家之下形成的。马克思也指出了这一点。(68)这种共同体已经没有那种曾存在于战士—农业共同体中的独立精神。它的成员对上位的权力是顺从的、依附的。他们敬仰沙皇（皇帝—教皇）。因此，从这样的共同体中不可能产生未来的合作社会（association）。相反，若仅仅依据于此，将归结为与亚细亚专制国家

类似的东西。

因此，若问俄罗斯共同体能否原封不动地转化为未来的联合，答案是否定的。然而，这也并不意味着必须经过共同体的解体和私有化的过程。即使资本主义经济得到渗透而农业共同体遭到解体，人们对国家的顺从态度依然不会改变的。由此产生的被原子化的大众不但不能创造出联合来，反而只会去谋求新的沙皇。因此，需要不同于这种源自农业共同体和经过资本主义化的、联合的独立化。所以，马克思对查苏利奇的提问，回答是否定的。不过他同时也认为，这并非完全没有可能。“这种农村公社是俄国社会新生的支点；可是要使它能发挥这种作用，首先必须肃清从各方面向它袭来的破坏性影响，然后保证它具备自由发展所必需的正常条件。”(69)更具体地讲，是这样：

> 俄国公社，这一固然已经大遭破坏的原始土地公共占有制形式，是能够直接过渡到高级的共产主义的公共占有制形式呢？或者相反，它必须先经历西方的历史发展所经历的那个瓦解过程呢？
>
> 对于这个问题，目前唯一可能的答复是：假如俄国革命将成为西方无产阶级革命的信号而双方互相补充的话，那末现今的俄国土地公社所有制便能成为共产主义发展的起点。(70)

马克思在此谈论的正是世界同时革命的展望。就是说，这不可能是一国的革命。即使在今天，我们看针对全球化资本主义破坏性渗透而掀起的世界各地的原住民斗争，也会得到启示。这里，对抗资本和国家的力量与其说来自于社会主义理念，不如说是源自互酬交换、共同的环境和共同体的传统。然而，若说这种斗争是否可能直接变成社会主义形态（交换样式D）呢？答案最终将和马克思所给出的回答一样。就是说，只有在获得了发达国家的社会主义式变革和由此而来的支持和援助，才是可能的。

9.福利国家主义

1990年代以后，发达国家的左翼完全放弃了旧式的革命。他们承认市场经济，试图依靠建立在民族程序之上的公共协议以及再分配来解决市场经济带来的各种矛盾。就是说，他们的思考最终落脚到福利国家主义或社会民主主义。但是，此乃对资本—民族—国家这一构造的肯定，而放弃了走出这个构造的想法。如本书的序言所述，这正是此时期弗朗西斯·福山称之为“历史的终结”的事态。实际上，与100年前的伯恩斯坦并没有什么不同。这并不说伯恩斯坦有什么先驱性，而只意味着对他的

根本批判至今没有真正实行。

福利国家主义，乃是在发达国家为了对抗苏联型的社会主义而“消极”采用的路线。其中作为积极对此提供根据的理论家而值得注意的，是约翰·罗尔斯。因为，他试图从先验的道德“正义”的观点出发为反对经济“差距”而实现财富再分配提供基础。

正义是社会制度的首要德性，正像真理是思想体系的首要德性一样。一种理论，无论他多么精致和简洁，只要它不真实，就必须加以拒绝或修正；同样，某些法律和制度，不管它们如何有效率和安排有序，只要它们不正义，就必须加以改造和废除。每个人都拥有一种基于正义的不可侵犯性，这种不可侵犯性即使以整个社会的福利之名也不能逾越。因此，否认为了一些人分享更大利益而剥夺另一些人的自由是正当的。不承认许多人享受的较大利益能绰绰有余地补偿强加于少数人的牺牲。(71)

罗尔斯认为，从这种“正义”出发的方式是康德式的。某种意义上，的确是这样的。但实际上却完全不同。康德思考的正义是“交换正义”，而罗尔斯所说的正义则是“分配正义”。这是依靠国家的再分配来消解资本主义市场经济所导致的差距。它不去解决产生不平等的机构，而只是想依靠国家纠正其结果。而交换正义这一思考，则走向废除产生差距的资本主义经济。

康德批判了英国的经验主义道德理论。经验主义道德理论有两种，一种是认为善在于幸福且幸福可以还原为经济上之财富的功利主义，另一种是亚当·斯密那种从同情的“道德情操”出发思考道德的观点。而康德对这两种观点都进行了批判，并试图在“自由”之中发现道德性。所谓自由，乃是自我原因的（自发的、自律的）。而利益、幸福、道德感情等属于感性的东西因而被自然原因所规定，在此基础之上不可能有“自由”。

更为重要的是，这种自由不可能是将他人的自由作为牺牲的。在此，可以发现“不能把他者单纯用作手段，还要同时用作目的”这一先验道德法则（至上命令）。就是说，这是“自由的相互性”。一般认为，康德的伦理学只是主观主义的东西。但是，康德本身明确意识到了，“自由的相互性”和现实中与他者经济上之关系的问题是密切关联在一起的。

在英美国家，作为主观主义伦理学康德的思想遭到了排斥，而他所批判的功利主义则占了优势。这种情况下，善成了基本上和经济效用—利益相同的东西。换言之，伦理学已经成了和经济学相同的东西。罗尔斯仿佛是在这样的文化土壤里而试图重新引入康德式伦理学的。但并非

如此。相反，罗尔斯是站在功利主义的立场上思考“善”和分配“平等”的。在此，“自由的相互性”将不可能被考虑到。换言之，资本主义式的资本和工资劳动的关系，将被置之不理。

康德所谓的道德性与资本主义批判密切相关，这一点往往遭到了忽视。同样，马克思的社会主义更是道德性的问题，这一点也没有引起广泛的注意。青年马克思曾这样写道：“对宗教的批判最后归结为人是人的最高本质这样一个学说，从而也归结为这样一条绝对命令：必须推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系”。(72)这与其说是对宗教的批判，不如说意味着直到自由的相互性得以实现为止宗教将不会消亡。因此，宗教批判必须由对现实社会的（经济的）批判所取代。马克思一生没有放弃这种思考。不用说，要实现自由的相互性这一“无条件的命令”（至上命令），很明显是康德式的。

----

(1)Maurice Dobb，Paul Sweezey，Kohachiro Takahashi，etal.，The Transition from Feudal-ism to Capitalism，London，NLB，1976.（《从封建制到资本主义的转变》日文版，东京：拓殖书房）

(2)《资本论》第3卷第4篇第20章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第376页，北京：人民出版社，1975。

(3)《资本论》第1卷第1篇第4章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第167页，北京：人民出版社，1975。

(4)布罗代尔援引马克思重视流通过程的观点，对沃勒斯坦提出了批判。“我与伊曼纽尔·沃勒斯坦不同，并没有局限于16世纪。他所困惑的问题难道不正是马克思所提出的问题吗？……马克思曾说欧洲的资本主义（他甚至用了资本主义生产一词）始于13世纪的意大利（虽然后来对此很后悔）。因此，我与曾经这样认为的马克思意见一致。”（《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》日文版第60—61页）

(5)《15至18世纪的物质文明、经济和资本主义》日文版第19页。

(6)李约瑟指出：“如果排除希腊人伟大的思想体系不提，未曾经历1世纪至15世纪间‘黑暗时代’的中国人远比欧洲进步，直到文艺复兴时期科学革命的时候，欧洲才开始得到迅速的发展。在此前的时代里，西方不仅在技术方法上，甚至在社会构造和变化方面，都接受了产生于中国和东亚的发明和发现的深远影响。不仅培根所提到的三大发明（印刷术、火药、指南针），还包括无数的发明——机械钟表装置、铸铁法、马镫和有效率的马具、万向接头悬垂法和帕斯卡三角法、弧形拱桥和运河蓄水式水门、船尾指挥舵、定量地图法——这一切都给社会始终不稳定的欧洲以影响，有时甚至是震天撼地的影响。”（《文明的积淀——科学技术与中国社会》日文版，东京：法政大学出版局）

(7)Jean Bodin，On Sovereignty.（琼·博丁：《主权国家论》，1576）

(8)此处采用杨昌裕的译文，见《利维坦》中文版第132页，北京：商务印书馆，1997。

(9)此处采用杨昌裕的译文，见《利维坦》中文版第147—148页，北京：商务印书馆，1997。

(10)参见马克思：《资本论》第1卷第7篇第24章。

(11)此处采用范扬、张企泰的译文，见《法哲学原理》中文版第319页，北京：商务印书馆，1982。

(12)此处采用高觉敷的译文，见《精神分析引论新编》中文版第7页，北京：商务印书馆，1987。

(13)《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第198页，北京：人民出版社，1961。

(14)同上书，第215页，北京：人民出版社，1961。

(15)《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第216页，北京：人民出版社，1961。

(16)同上书，第225页，北京：人民出版社，1961。

(17)《资本论》第3卷第4篇第20章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第376页，北京：人民出版社，1975。

(18)《资本论》第1卷第2篇第4章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第185—186页，北京：人民出版社，1972。

(19)当然，近世的工厂手工业加快了协作与分工的发展。可是，在古代亦有通过协作与分工而提高生产性的情形。例如，波兰尼指出古代的交易其交换比率是固定的。但是，这只意味着生产物生产所需（社会的）劳动时间几乎没有变化而已。在众多情况下，各地的生产物受自然条件的规定，因此几乎没有什么变化。但实际上，虽然缓慢还是有着变化的。管理并垄断了交易的国家在开发矿山的同时，引进了新型品种、武器、冶金术及其他技术。就是说，生产技术的革新超越了自然条件的限制，推动了各地价值体系的缓慢变动。近世欧洲的工场手工业，也应当在这样的延伸脉络上来观察。

(20)《资本论》第1卷第2篇第4章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第189页，北京：人民出版社，1972。

(21)《资本论》第1卷第7篇第21章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第628页，北京：人民出版社，1972。

(22)《马克思资本论草稿集》日文版第二卷（1851年1月作），东京：大月书店。

(23)马克思在《资本论》的另一处说，封建生产方式向资本制的过渡有“三重过渡”：“第一，是商人直接成为工业家；在各种以商业为基础的行业，特别是奢侈品工业中情形就是这样；这种工业连同原料和工人一起都是由商人从外国输入的，例如在十五世纪，从君士坦丁堡向意大利输入。第二，是商人把小老板变成自己的中间人，或者也直接向独立生产者购买；他在名义上使这种生产者独立，并且使他的生产方式保持不变。第三，是产业家成为商人，并直接为商业进行大规模生产。”（《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第375页，北京：人民出版社，1974）马克思说，在第一和第二种的情况下，有保存古老的生产方式的倾向。因此，大致来区分，三重过渡就成为“第一和第二”及“第三”两种了。

(24)《资本论》第3卷第4篇第20章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第373—374页，北京：人民出版社，1975。

(25)The Transition from Feudalism to Capitalism.（《从封建制向资本主义的转变》）

(26)大塚久雄：《资本主义的形成》，见《大塚久雄著作集》第5卷，东京：岩波书店，1969。

(27)《资本论》第2卷第1篇第1章，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第66—67页，北京：人民出版社，1972。

(28)宇野弘藏：《恐慌论》，见《宇野弘藏著作集》第5卷，东京：岩波书店，1974。

(29)沃勒斯坦等：《人种、国民、阶级——动摇不定的认同》日文版，东京；大村书店。

(30)可以说路德的圣经翻译是兼具这些要素的典型事件。一般认为，路德的宗教改革是一个宗教的问题，其实还有更为复杂的意义。他对罗马教会的反抗表面上是对免罪符的否定，但同时也正是对作为封建势力的罗马教会之经济统治的反抗。从这个意义上讲，路德的宗教改革蕴含着处于“帝国”下位的部族国家的独立，因此，导致了谋求超越帝国之法和教会法的主权国家的出现，以及要求从封建诸制度下解放出来的农民运动。同时，不能忘记的是路德将圣经翻译成俗语（高地德语）另有其他的意义。就是说，它不仅使圣经更接近于大众而宗教改革得以扩展开来，而且后来这成了标准德语的母体。当然，以上事件并非有意谋求民族的形成。但就其结果而言，它构筑了民族的基础。

(31)厄内斯特·盖尔纳：《民族与民族主义》日文版第47页，东京：岩波书店。

(32)此处采用吴叡人的译文，见《想象的共同体》中文版第12页，上海：上海人民出版社，2003。

(33)例如，诗人雪莱崇拜无政府主义者戈德温（Godwin），并与其女儿玛丽（Mary，《弗兰肯斯坦》的作者）结婚。这种传统在19世纪从拉斯金到威廉·莫里斯那里得到了继承。曾组织起艺术和工艺运动的莫里斯在英国是

最早的马克思主义者之一，他的马克思主义或社会民主主义与列宁主义完全不同，更接近于工团主义（无政府主义）。如果参照上述传统，这并没有什么不可思议的。

(34)此处采用蒋自强等的译文，见《道德情操论》中文版第5—6页，北京：商务印书馆，2003。

(35)康德说："仅有德人习用（Aesthetik）一字以名他国人之所称为趣味判断者。此种用法起于彭茄顿（Baumgarten）之无谓尝试，彼为一卓越之分析思想家，欲以美之批判的论究归摄于理性原理之下，因而使美之规律进而成为一种学问。惟此种努力毫无成效。盖此类规律及标准，就其主要之源流而言，仅为经验的，因之不能用为吾人趣味判断所必须从属之确定的先天法则。反之，吾人之判断正为审察此等规律正确与否之固有标准。职是之故，或不以此名词用于趣味批判之意义，而保留为真实学问之感性论之用——此种用法庶近乎古人分知识为所感者与所思者二类之语意——又或用此名词与思辨哲学中所用之意义相同，半为先验的而半为心理学的。"（此处采用蓝公武的译文，见《纯粹理性批判》中文版第50页，北京：商务印书馆，1997）

(36)赫尔德说："使理性遭到分割的并非个别发挥作用的力量，如果所有力量的种族有固定的方向，那么人类就必须把理性置于作为人类的最初状态中"。"在最初的状态中，理性之积极的要素如果不能沉淀，那么在接下来无数的状态中，又怎能成为现实性的东西呢？""即使在人类最感性的状态下也是人性的，其中依然有反思的意识在发挥作用，只是其程度不那么醒目而已。"（分别见《语言起源论》日文版第37、39、40页，东京：大修馆书店）

(37)此处采用梁志学等的译文，见《对德意志民族的讲演》中文版第199—200页，北京：商务印书馆，2010。

(38)此处采用梁志学等的译文，见《对德意志民族的讲演》中文版第68页，北京：商务印书馆，2010。

(39)同上书，第101页，北京：商务印书馆，2010。

(40)此处采用林骧华的译文，见《极权主义的起源》中文版第190页，北京：三联书店，2008。

(41)汉娜·阿伦特说："一些很好的理由却使征服和帝国建设事业名声扫地。事业的成功首先要依靠建立在法律基础上的政府，例如罗马共和国，所以征服之后，紧接着他们能用强制执行一种共同法律的方式，使四分五裂的民族统成一体。但是，民族国家的基础是同一种族的民众对政府的积极拥护（'日常的公民投票'），如果缺乏这样一种统一原则，那么如果是征服，就会将被征服者同化，而不是让他们服从正义，这也就堕入暴政了。"（此处采用林骧华的译文，见《极权主义的起源》中文版第186页，北京：三联书店，2008）

(42)奥斯曼帝国面对西欧各国和俄罗斯的侵蚀，并没有单纯要保持传统。奥斯曼政府试图努力将帝国变成"民族国家"的形态，可是，结果却导致多个民族的分裂。另外，奥斯曼社会在以西化为志向的同时，也向伊斯兰教去谋求与此对抗的原理。可以说，今天占统治地位的"伊斯兰主义"就是在这个时期形成的。（新井政美《奥斯曼帝国为何走向崩溃》，东京：青土社，2009）

(43)此处采用林骧华的译文，见《极权主义的起源》中文版第188页，北京：三联书店，2008。

(44)本尼迪克特·安德森指出，印度尼西亚国民或印尼语本身，就是在荷兰统治及抵抗这种统治的运动中形成的（《想象的共同体》）。

(45)考茨基的《基督教起源》和《中世纪共产主义》（两书日文版均由法政大学出版局出版）乃是从基督教运动中寻找社会主义起源的著作。

(46)康德：《道德形而上学原理》日文版第116页，东京：岩波书店。讲"目的王国"的时候，康德是这样解释其"国"的："我理解所谓的国，是各自不同的理性存在者根据共同的法则而结合为一个体系的存在。"（同书第113页）

(47)康德：《单纯理性界限内的宗教》，见《康德全集》日文版第10卷第236页，东京：岩波书店。

(48)此处采用何兆武的译文，见《历史理性批判文集》中文版第104页，北京：商务印书馆，1990。

(49)蒲鲁东：《给马克思的信》，1846年5月17日。

(50)William Thompson，Labour Rewarded：The Claims of Labour and Capital Conciliated，1827.（威廉·汤姆森《劳动报酬论》）

(51)《马克思〈资本论〉草稿集》日文版第2卷（1858年1月）。

(52)广西元信在《资本论的误译》（东京：青友社，1966）中指出，马克思称以资本组织起来的协作与分工为结合（kombinieren / combine），而称工人自发组织的为联合（assoziieren / associ-ate），以示区别。日本马克

思文献的翻译对此没有作出区别，多是恣意的译语而杂乱无章。

(53)马克思：《资本论》日文版第3卷第5篇第27章第181页，东京：岩波书店。

(54)合作社无法在与资本制企业的竞争中获胜。同样的情况也可以用来说明约翰·斯图尔特·米尔《经济学原理》（第7章）所提倡的“工人管理型企业”。他认为，即使工资低廉工人们也喜欢在这样的企业中工作，因此，生产会有效率并在与资本主义企业竞争中获胜，他甚至预言这将取代资本主义企业。但是，事实完全不是这样。

(55)马克思：《国际工人协会成立宣言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第16卷第12页，北京：人民出版社，1964。

(56)马克思：《法兰西内战》，见《马克思恩格斯全集》中文版第17卷第362页，北京：人民出版社，1963。

(57)马克思：《对德国工人党纲领的几点意见》，见《马克思恩格斯全集》中文版第19卷第29页，北京：人民出版社，1963。

(58)《资本论》第3卷第5篇第27章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第498页，北京：人民出版社，1974。

(59)马克思：《资本论》日文版第3卷第5篇第27章第181页，东京：岩波书店。

(60)有关此问题，我从广西元信的《资本论的误译》中多有受益。不过，我认为如果没有国家权力的掌握，即没有法律制度的改革，将无法对资本制股份公司进行合作社化。当然，这与国有化毫无关系。在现行的法律制度之下，考虑股份公司的合作社化，则只能如广西元信所推崇的那样，将股份公司变成利润分配型或职工持股型的制度了。但是，这无以成为对资本主义或工资劳动的扬弃。相反，将是为了资本永续存在的行为。例如，成为路易斯·凯尔索所谓ESOP（员工持股计划）的一种。

(61)马克思：《临时中央委员会就若干问题给代表的指示》，见《马克思恩格斯全集》中文版第16卷第219页，北京：人民出版社，1964。

(62)巴黎公社10年之后马克思这样写道：“也许您会向我指出巴黎公社；但是，且不说这不过是在特殊条件下的一个城市的起义，而且公社中的大多数人根本不是社会主义者，也不可能是社会主义者。然而，只要懂得一点常理，公社就可能同凡尔赛达成一种对全体人民群众有利的妥协——这是当时唯一能做到的事情。”（《马克思致斐迪南·多梅拉·纽文胡斯》，见《马克思恩格斯全集》中文版第35卷第154页，北京：人民出版社，1971）

(63)《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第39—40页，北京：人民出版社，1960。

(64)恩格斯：《〈资本论〉英文版序言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第37页，北京：人民出版社，1972。

(65)马克思：《1850年9月15日的中央委员会会议》，见《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第639页，北京：人民出版社，1961。

(66)例如，可以说中国毛泽东的专政发挥了欧洲绝对王权所承担的作用。就是说，将不同地域和民族乃至不同身份的人们作为臣民而同化，由此，在结果上实现了民族主体的形成。当然，这并非毛泽东的有意为之。

(67)厄恩斯特·布洛克：《我们这个时代的遗产》（1934）日文版，东京：水声社。

(68)马克思在《给维·伊·查苏利奇的复信草稿、初稿》中这样写道：“俄国的‘农业公社’有一个特征，这个特征是它的软弱性的根源，而且对它的各方面都不利。这就是它的孤立性，公社与公社之间的生活缺乏联系，而保持这种与世隔绝的小天地，并不到处都是这种类型的公社的内在特征，但是，有这一特征的地方，它就把比较集权的专制制度矗立在公社的上面。俄罗斯北部各公国的联合证明，这种进化在最初显然是由于领土的辽阔而形成的，在相当大的程度上又由于蒙古人入侵以来俄国遭到的政治命运而加强了。”（《马克思恩格斯全集》中文版第19卷第436页，北京：人民出版社，1963）

(69)《马克思给维·伊·查苏利奇的信》，见《马克思恩格斯全集》中文版第19卷第269页，北京：人民出版社，1963。

(70)恩格斯：《“共产党宣言”俄文第二版序言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第19卷第326页，北京：人民出版社，1963。

(71)此处采用何怀宏等的译文，见《正义论》中文版第3页，北京：中国社会科学出版社，2009。

(72)《黑格尔法哲学批判导言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第1卷第460—461页，北京：人民出版社，1956。

第四部　现在与未来

第一章　世界资本主义的阶段与反复

1.资本主义的历史性阶段

以上，我把国家、资本、民族等分别开来做了讨论。本来，它们并非单独存在的东西。只是为了观察其各自的特性，才有意将它们分而观之的。如前所述，在《资本论》中，马克思也是将国家打上引号予以悬置的。例如，他指出资本收益分配为利润、地租、劳动报酬三项，它们分别构成了三大阶级。这是继承李嘉图的观点而得出的结论，正如李嘉图主要著作《政治经济学及赋税原理》书名所显示的那样，其所重视的在于“税收”，而马克思则完全舍弃了“税”的问题不论。换言之，他舍弃了国家或者军队—官僚问题。

当然，这是方法论上的选择。实际上，马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中并没有忽略这一点：国家机器（官僚机构）乃是作为一个阶级而存在的。而且，也没有忽略无法列入资本、工资劳动和地租等概念范畴的各阶级，特别是小农（自耕农）所发挥的作用。但是，他在《资本论》中完全忽略掉这一切，意味着有意识将这些打上引号予以悬置而试图纯粹地观察商品交换方式所产生的体系。斯密和李嘉图的political econo-my所处理的是城邦国家的经济或国民经济学。而马克思《资本论》副题“政治经济学批判”，则意味着要摘除城邦国家（民族）这一框架去观察资本主义。

看上去，马克思仿佛是以英国为模式来看资本主义的发展的，而且舍弃了对英国的外部的考察。但是，马克思的目标归根结底是针对世界资本主义的。那么为此，不是应该也考虑到其他国家并做总体的论述吗？不然。因为世界—经济（世界资本主义）并非众多国民经济的综合。马克思之所以把英国经济作为研究对象，是因为英国当时掌握着世界经济的霸权。在此，并不是剩余的世界被省略了。我们可以认为，剩余的世界其经济已经通过贸易关系而内在化于采取自由主义贸易的英国经济了。正是这样，马克思舍弃了“国民经济学”那样的观点而专门以英

国经济为对象，并将此作为世界—经济来处理的。

不过很显然，在各国的现实经济与《资本论》之间可以发现较大的差距。在实际的资本制社会构成体中，资本主义生产或市场经济并没有覆盖全部。资本主义以外的交换样式或生产关系依然有其存在。即使在马克思作为模式的19世纪中叶的英国也是如此。更不用说其他后发展资本主义国家了。就是在采取自由主义经济政策的英国，国家的存在对资本主义来说也是不可缺少的。其他国家更是如此。正如法国、德国、日本的例子所显示，积极培育产业资本主义的是国家。现实的经济与《资本论》的差距变的十分明显，是在帝国主义时代。帝国主义既是从资本主义产生的问题，同时又是仅从资本主义的角度无法理解的事态。就是说，这时国家已无法单纯作为上层建筑来认识，而必须将其视为能动的主体。

《资本论》与现实的政治经济之间的这种差距，使马克思主义者很是烦恼。结果，一些人将此视为历史性的工作而试图进一步“发展”《资本论》的论述，就是说事实上是放弃了马克思的《资本论》。在这些人当中引起我注意的，是一面坚持《资本论》的观点，一面试图解决这种差距的宇野弘藏。宇野认为，马克思在《资本论》所设想的是“纯粹资本主义”。纯粹资本主义当然并非实际存在于英国，也不是将来会实现的东西。只是，马克思所处时代的英国资本主义是自由主义的，相对来说可以舍弃国家的方面而专门思考其构造，从这个意义上说，它是接近纯粹资本主义的。当然，宇野所谓的“纯粹资本主义”乃是理论性的存在。他认为，《资本论》将所有要素都打上引号悬置起来，而单就商品交换贯彻到底的资本制经济是如何运作的，做了理论上的考察。因此，只要资本主义经济还存在，《资本论》的理论就没有特别要修改的必要。

在如此理解《资本论》的同时宇野认为，包含着各种要素的现实的社会构成体中，国家直接干预着经济，这作为“经济政策”表现出来，而不同的经济政策形成了资本主义的历史阶段。他所说的阶段，即重商主义、自由主义和帝国主义。进而宇野认为，第一次世界大战和俄国革命以后是与帝国主义性质不同的阶段。这是国家开始采取社会主义或者凯恩斯主义经济政策的阶段。一般而言，人们称此为晚期资本主义（late capitalism），也可以称为福利国家主义。顺便一提，继承了宇野理论的罗伯特·阿尔布林顿将此阶段命名为消费主义。(1)

在我看来，这些阶段其特征也可以用所谓“世界性商品”即支柱产品

的变化来显示。即，重商主义阶段是羊毛工业，自由主义阶段是棉纺织工业，帝国主义阶段是重工业，而晚期资本主义则是耐久消费品（汽车和电器制品）。晚期资本主义到了1980年代以后出现了新阶段，在此取代耐久消费品而成为世界商品的是“信息”。那么，对这个阶段该怎样命名呢？这我将在后面讨论。

当然，有关这种发展阶段的考察在马克思主义者之间相当多。他们分析了经济基础或生产力的发展如何改变了政治、文化之上层建筑。他们的观点有种种。例如，商人资本由于需要国家的保护，因此需要重商主义政策；而产业资本主义不需要这种保护，故采取自由主义政策。又比如，在帝国主义阶段由于发生了资本向海外的输出，因此需要国家的军事介入。而政治层面受到这种经济层面的规定。这样，此种变化乃是产生于资本主义经济其本身的变貌。于是，为了观察这些方面，就需要从理论上对《资本论》加以“发展”。

但是，宇野弘藏的“阶段论”认识与这些观点不同。他试图从国家的经济政策层面来观察资本主义的发展阶段。这时，他将《资本论》打上引号予以悬置的国家重新引入分析中来，而且是在不改变《资本论》所采取的“纯粹资本主义”的原理情况下。从经济政策方面来观察资本主义的发展阶段，也就是把国家作为另一个能动的主体而引进其分析中来。国家并非单纯被资本主义经济之变化所规定的东西。

例如，在重商主义阶段，国家并没有隐蔽在商人们的背后。国家主导着交易。这一点，从古代帝国的时代就是如此。因为，长途贸易是经国家之手进行的。那么，所谓“自由主义”阶段又怎样呢？在此，国家也并非什么也不做的。为英国的自由主义提供保证的是称霸“七大洋”的海军力量。所谓“自由主义”，原本就是政治军事上压倒别国的国家所采取的政策。而其他国家实行保护主义（重商主义）的政策，以培养和强化自己的产业资本。如果不如此，就会被置于殖民地状态之下。到了帝国主义阶段，国家更露骨地站到前台。而在法西斯主义、福利国家资本主义方面也是如此。现实中的资本主义发展的历史，是无法舍弃国家的维度来观察的。但是，宇野严格遵守自己作为经济学家的立场，有关国家的论述相当谨慎。结果，他的阶段论被组合到传统的议论中去了。

而历史学家沃勒斯坦，则从近代世界体系（世界资本主义）中的霸权问题这一角度，重新思考了重商主义、自由主义和帝国主义等等。就是说，把国家作为能动的主体引入其论述中来。在他看来，所谓自由主

义是霸权国家采取的政策。因此，它不限于19世纪中叶的一个时期。实际上，在其他时期里也存在。不过，根据沃勒斯坦的考察，这种霸权国家在近代世界经济中只出现过三个，即荷兰、英国和美国（合众国）。

荷兰作为霸权国家是自由主义的。而在这期间（16世纪后期到17世纪中叶）英国则采取了重商主义（保护主义政策）。在政治上，荷兰也不是绝对王权政体而是共和制，比英国远为自由。例如，首都阿姆斯特丹乃是笛卡尔和洛克可以流亡、斯宾诺莎可以安居的地方，在当时的欧洲属于一个例外的城市。这与英国成为霸权国家时期的伦敦马克思可以流亡于此的现象，有些相似。沃勒斯坦说，“苏格兰人的好几代为了接受大学教育要到荷兰去。这一事实是说明18世纪末苏格兰启蒙主义的另一个因果关系。而且，苏格兰启蒙主义本身正是导致英国工业戏剧性发展的决定性原因之一。”(2)

沃勒斯坦说，霸权的交替产生于下列类型：“工农业生产效率的明显优势导致在世界贸易的商业分布范围中占据主导地位；随之带来大量的世界转口贸易和对‘无形交易’——运输业、通讯业以及保险业等部门的控制所产生的相关利润。商业的优势转而又引起对银行（兑换、存款、信贷）和（直接的和有价证券的）投资等金融部门的控制。”(3)

如此，国家以从生产到商业再到金融这样的顺序逐渐确立起霸权。但是，“某一中心国家实际上只在很短的时间内可以同时在生产、销售和金融方面优于所有其他中心国家。”(4)这意味着霸权实在是短暂无常的，刚一确立起来又会立刻开始瓦解。同时，这也意味着即使丢掉了生产领域的霸权，商业和金融上的霸权也会得到维持。

不过，针对沃勒斯坦对近代世界体系的模式化处理，阿锐基（Giovan-niArrighi）提出了一些异议(5)。第一，他发现在荷兰之前，还有热那亚（意大利）作为霸权国家而存在过，从热那亚、荷兰、英国再到美国，它们分别重复经历了从扩大生产转向金融扩张的过程。第二，沃勒斯坦从周期大循环方面来寻找上述变化的根据，而阿锐基认为周期大循环乃至布罗代尔的“长期循环”都是基于物价的长期变动，实际上这也适合说明近代资本主义以前的状况，因此我们无法将此视为资本积累（自我增殖）体系所固有的现象。

在此，他列举出马克思在《资本论》中所模式化的两种资本积累范式：（a）商人资本M—C—M′和（b）生息资本M—M′。当通过向贸易

和生产投资可以获得积累的时候，资本将采取（a）的范式，而当无法充分获得利润率时则转向（b）。这正是霸权国家处于上升局面时倾向于扩大生产，而遇到下降局面时则转向金融扩张，这一过程不断被重复的秘密所在。但是，阿锐基没有把近代世界体系作为众多资本和国家彼此竞争相互共存的东西来看待。因此，沃勒斯坦所看到的作为能动主体的国家又被还原于经济过程了。我们终归还是要把资本和国家作为double-headed（双巨头）来看待。

即使到了在制造业方面被英国所赶超的18世纪后期，荷兰依然在流通和金融方面掌握着霸权。只是从19世纪开始英国才彻底获得了优势，这相当于宇野弘藏称之为“自由主义”阶段的时期。但是，自由主义乃是霸权国家采取的一种政策。如果称世界资本主义中的英国霸权时期为自由主义，那么，对荷兰掌握霸权的时期也应该这样称呼。另一方面，所谓重商主义乃是没有霸权国家的时期，即荷兰失去霸权而英国和法国欲做后继者正相互争夺霸权的时期。1870年代之后的所谓帝国主义阶段，与此相同。这是英国失去制造业方面的霸权，而美国和德国、日本等争夺后继位置的时期。因此，重商主义阶段和帝国主义阶段比较类似。我将称此为“帝国主义式的”。世界资本主义各阶段的情况，见表1：

表1　资本主义世界史的各阶段

	1750—1810	1810—1870	1870—1930	1930—1990	1990—
世界资本主义	重商主义	自由主义	帝国主义	晚期资本主义	新自由主义
霸权国家		英国	美国		
经济政策	帝国主义的	自由主义的	帝国主义的	自由主义的	帝国主义的
资本	商人资本	产业资本	金融资本	国家垄断资本	多国资本
世界商品	纺织产业	轻工业	重工业	耐久消费品	信息
国家	绝对王权	民族国家	帝国主义	福利国家	区域主义

由此可以清楚地看到，世界资本主义的各阶段反映出资本与国家的结合其本身的变化，而且，这种变化并非线性的发展，而是循环式的。例如，我在表1中称之为“重商主义”（1750—1810）的，并非只是英国采取的经济政策或经济阶段。它还意味着从荷兰的自由主义到英国自由主义之间的过渡阶段，即荷兰开始没落而英法为取而代之正进行激烈争

斗的“帝国主义式”的阶段。同样，1870年代之后的帝国主义并不是单纯以金融资本和资本输出为特征的阶段，同时也是霸权国家英国走向衰退而德国和美国以及日本崛起争霸的时代。帝国主义战争乃是新兴势力试图重新瓜分“重商主义”时代英法荷所获得的领土之争战。这样，世界资本主义的阶段便成为一方面是伴随生产力的提高而获得线性的发展，另一方面又形成了“自由主义”阶段和“帝国主义式”的阶段之相互交错的形态。

2.资本与国家的反复

为了观察近代世界体系（资本与国家）的阶段及其循环的特征，我们不只要看资本主义固有的反复性，还应该看国家的反复性。关于前者，我已经讨论了长期的景气循环问题。接下来再看国家的反复性。有关这个问题，马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》很有启发性。开篇那段著名的句子是这样的：“黑格尔在某个地方说过，一切伟大的世界历史事变和人物，可以说都出现两次。他忘记补充一点：第一次是作为悲剧出现，第二次是作为笑剧出现。”(6)这时候，马克思强调的是在1848年革命中波拿巴登上皇帝宝座的过程重演了60年前以第一次法国革命（1789）为契机拿破仑成为皇帝的过程。但是，反复的并不仅仅这些。第一次法国革命的过程其本身乃是借用古罗马的匠心而完成的。从这个意义上讲，它们是作为re-presentation的反复。

然而，这样的反复并非人们借用了过去的匠心才产生的东西。就是说，这并不是单纯的表象问题。只有当现在和过去之间存在结构上的类似性时，表象才能实际上导致反复。就是说，只有在存在着国家所固有的反复性时，才会出现表象的反复。事实上，黑格尔相关的话写在《历史哲学》中，他指出：“一开始只是单纯偶然的、可能的东西，经过反复才得以成为现实的东西而被确认。”黑格尔作为世界史人物而列举出来的是试图当皇帝而被暗杀的恺撒。在罗马城邦国家不断扩张而以共和政体原理已难以维持的时刻，恺撒要当皇帝，结果被试图保护共和政体的布鲁斯特等所杀害。但是，只有当恺撒被杀害之后，人们才把帝国（皇帝）作为不可避免的东西而接受下来。恺撒本人没能成为皇帝，但他的名字却成了泛指皇帝的一般名词（Kaiser德国皇帝称号，Tsar俄国沙皇的名称）。

马克思说“黑格尔在某个地方……”时，他可能忘记了上述的语境。

但是，在《雾月十八日》中，马克思描述的正是城邦国家扩大为帝国时发生的事态。因为，恺撒事件所反复的并非只是罗马，而是如实反映了与国家的生成和发展相关的结构。在法国革命中“王”被杀，而在其后的共和制中“皇帝”伴随着民众的拍手喝彩而出现。这正是弗洛伊德所谓的“被压抑物的回归”。当然，“皇帝”是被杀的王之回归，然而他已非王者。皇帝是对应着超越民族国家范围的“帝国”的。

拿破仑为对抗英国的产业资本主义而倡导欧洲的统合。为了对抗英国的海上帝国，他必须建立对此加以封锁的陆上“帝国”。从这个意义上讲，他有理由号称“皇帝”。在这一点上，他的侄子路易·波拿巴也是一样。为了对抗英国，波拿巴在推动国家的重工业化政策的同时，声称作为社会主义者（圣西门主义者）要永远消除阶级对立，并实施各种社会政策。既是国家的专制统治者，又是民众的代表者，这正所谓“恺撒”（皇帝）。当然，正如马克思所指出的那样，他们没有这样意识到，但他们这样做了。

从以上分析可以知道，马克思在此所观察的是国家的反复性结构。1851年的世界危机使法国的资产阶级期待作为强有力的领袖之路易·波拿巴政权的出现，这一点马克思没有忽视。不过，这部著作中值得注意的是他把国家视为能动的主体，而且洞察到其中“历史的反复”。

可是，拿破仑并没有实现他的“帝国”。因为，他依靠征服而建立起来的帝国已不再拥有帝国的原理。如前所述，由民族—国家扩大而成的帝国，只能是“帝国主义式”的。拿破仑的征服欧洲，意味着在“输出法国革命”的同时企图建立对抗英国产业资本主义的“欧洲联邦”。但是，这导致了德国等民族主义的兴起。正如阿伦特指出的那样，这是民族国家之帝国主义式扩张导致新的民族国家之出现的最早例子。到了20世纪，帝国主义就这样使世界各地出现了众多的民族国家。

为什么民族国家的扩张无以形成“帝国”呢？这是因为，其前身的绝对主义主权国家是作为帝国原理的否定物而诞生的。不仅在欧洲，可以说在世界各地当民族国家以否定旧的世界帝国而分化出来的形式诞生时，基本上都会经历这样的过程。当然，绝对主义国家并非一定作为“王政”而出现。这样的实例反而比较少。更多是以发展型独裁国家和社会主义专政国家的形式出现。民族国家就是这样形成于世界—经济中的单元。它是一种历史性构筑物，而且并不稳定。然而，它也并非那么容易瓦解掉的东西，如果笨拙地予以解体，只会导致宗教或血缘共同体的出

现，这一点有留意的必要。

然而，民族国家并非终极的单元，这也是确切无疑的。近代的民族国家是作为旧有的世界帝国之否定和分节化而产生的，但在此又时刻存在着回归旧有世界及其文化、宗教共同体的冲动。这时，如果回归帝国是一个国家所主导的，则只能变成帝国主义。德国的“第三帝国”和日本的“大东亚共荣圈”，就是这样的例子。另一方面，即使否定了帝国主义，其“回归帝国”的冲动也不会消失。在这个意义上，可以说存在着国家维度上的反复性。这种反复性与世界资本主义的动向有密切的关联。因此，我们需要把资本和国家作为两个能动主体来观察的视角。

3.1990年以后

1990年以后，由于苏联的崩溃而成为美国占绝对优势之下资本主义走向全球化的阶段。这同时也称为新自由主义。美国被视为再现了19世纪大英帝国的自由主义时代的国家。但是，我们必须指出1990年代以后的时代并非“自由主义的”，相反乃是“帝国主义式”的。因为，这个时期与表面的现象相反，前一时代的霸权国家衰退了，但可以取而代之的霸权并不存在，正在进入众多国家争夺下一个霸权的阶段。

美国成为与19世纪英国（大英帝国）相仿佛的自由主义，毋宁说是在所谓的冷战时代（1930—1990）。这个时期里，苏联作为强国仿佛与美国构成了对峙。但实际上，它对资本主义并非威胁。美苏冷战体制下，发达资本主义各国因以苏联圈为共同的敌人，故相互合作。由第二次世界大战而疲惫不堪的发达资本主义国家接受了美国的援助，或者依靠美国的市场开放而实现了经济的发展。

然而其结果，日本和德国的成长在制造部门开始超越美国。这个时期的世界商品即耐久性消费品（汽车、电子产品）的生产和消费达到了饱和状态。而预示了美国霸权没落的，是1971年美元金本位制的停止。不过，虽然制造部门的霸权没落了，但美国还掌握着金融和商业部门（石油和谷物及其他原料与资源等）的霸权，而且维持着军事上的绝对优势。尽管如此，我们不应该从这种上述表面现象而产生以下错觉：美国与以往一样依然是霸权国家。

在其他方面，没有也依然不是“自由主义”的。沃勒斯坦指出：“掌握霸权的强国达到绝对优势的时代，可以说乃是容易将目光转向国内的时

代。”(7)荷兰和英国在成为霸权国家即自由主义的时期里，均在国内充实了社会福利。美国则从1930年代开始为了抵抗苏联，而推动了对国内劳动者的保护和社会福利政策。从这个意义上讲，可以说冷战体制给美国带来了“自由主义”。

美国开始抛弃这种“自由主义”是在1980年代。消减社会福利和放松对资本的税收与限制的里根主义，便是其象征。这被称作“新自由主义”。一如以上所阐明的那样，这与19世纪英国的自由主义其性质完全不同，毋宁说更与1880年代显在化的帝国主义相类似。

首先，是由于美国在制造部门失去了霸权并开始争夺新霸权的斗争，苏联的威胁已经只有理论上的意义。苏联的存在反而是阻止了资本主义国家间争霸斗争的无限扩展。1990年以后，伴随苏联的解体所出现的事态被称为全球化，但实际上是一种围绕霸权的“帝国主义式”竞争。其中，也包括原为苏联的俄罗斯。

当然，指称这个时期的词语并非帝国主义，而是“新自由主义”。但事实上这与“帝国主义”是相同的。例如，列宁以“资本的输出”为例，说明帝国主义阶段的历史特征。这意味着，国内市场已经饱和而无法实现自我增殖，故资本要面向海外以寻求市场。而为了保护走向海外的本国资本，列强需要在军事上走向海外。不过，比起帝国主义的军事方面来，全球化这一方面更值得注意。

其次，“资本的输出”导致国内政治的重大转变。因为，这意味着要舍弃本国劳动者的工作和福利。在英国，这种倾向到了1870年以后随着转向帝国主义而开始变得显著起来。关于这个时期的帝国主义，汉娜·阿伦特指出，由此资产阶级在政治上获得了解放。

> 帝国主义时期欧洲内部的中心事件是资产阶级的政治解放，它直到那时还是欧洲历史上第一个并不渴望政治上统治而达到经济上杰出成就的阶级。资产阶级在民族国家之内随同它的发展而一起发展，根据定义，民族国家完全统治一个阶级划分的社会。即使当资产阶级已使自身确立为统治阶级，它也将一切政治决策交给国家。只有当民族国家证明已不适应资本主义经济进一步发展时，国家与社会之间的潜在对抗才公开变为权力斗争。(8)

资产阶级在政治上获得了解放，也便是资本从民族的制约下获得了解放。而这个时候国家也获得了解放，不再需要过多地顾及民族。为了国际上的竞争，即使牺牲了人们的生活也是不得已的。在这个意义上，新自由主义的意识形态与帝国主义的类似。帝国主义时代占统治地位的意识形态是弱肉强食的社会达尔文主义，而在新自由主义时代也出现了

其新的版本。例如，公然出现了成功群体和失败群体这一类词汇。经营者、正式员工、小时工和失业者这样的等级序列，作为竞争的结果被视为当然。

资本以牺牲国民而确立起来的帝国主义，到了第二次世界大战期间便已不再行得通了。因为，在俄国发生社会主义革命，其火种遍及世界各地。为了抑制这种状况，在其他帝国主义国家那里产生了“对抗革命”。诞生于意大利、德国和日本的法西斯主义（民族社会主义）就是依靠民族而超越资本和国家的革命。另一方面，在英国和美国则采取了社会民主主义或福利国家资本主义的政策。而任何一方都无法再忽视平等主义式的民族原理。这不单单在本国，就是有关殖民地的人们，情况也是一样。要求民族自决的民族主义，已经无法坐视不管。因此，虽然实质上是帝国主义式的，但无论在哪里“帝国主义”都遭到了谴责。

在1930年代，形成了法西斯主义（德国、日本、意大利）、福利国家主义（英美）和社会主义（苏联）的地域圈。其对立最终归结为第二次世界大战的爆发。其中，败下阵来的是法西斯主义阵营。而第二次世界大战之后的世界，成为获胜的美苏所形成的“冷战结构”。但如前所述，这乃是美国作为霸权国家的体系。从1930年代开始，美国的优势开始变得显而易见。因此，美国衰退后所出现的世界更近似于英国开始走向衰退的1870年代的世界，而非第二次世界大战之前的世界。

1990年代以后的“新自由主义”时代类似于1870年代后的“帝国主义”时代，这种类似正如1870年代旧有的世界帝国（俄国、清朝中国、莫卧儿王朝、奥斯曼帝国）虽遭西方列强的围击却依然顽强存续下来那样，到了1990年代，它们作为新的“帝国”又复活了。关于这些“帝国”的情况，将在后面论述。

4.资本的帝国

1991年海湾战争之际，美国凭借绝对的军事霸权获得联合国的支持而欲开始行动。安东尼·奈格里和麦克尔·哈特在美国这种做法中发现了与罗马帝国相似的东西。“海湾战争的重要性来自这样一个事实：这场战争把美国展示为唯一可行使国际主义的力量，且它的行动不是服务于自己的国家动机，而是以维护全球正义的名义进行的。”(9)

的确在这一刻，美国试图依据联合国和国际法而实行统治。可是，

美国声称自己并非帝国主义而是依法实行政治形态的主张，这在10年后的伊拉克战争上却得到了反证。因为，美国没有得到联合国的支持，而它公然无视这一点决然采取了“单边主义”。当然，奈格里和哈特也没有固执地坚持自己的上述意见。他们进而认为，帝国乃是一个无迹可寻的场所。

> 资本主义市场是一个反对建立内外之分的机器。当它遇到壁垒和排斥时，它的发展就受到阻挠；相反，当它纳入越来越广大的空间时，它就兴旺发达，利润也只能产生自接触、契约、交换和商业贸易。世界市场的实现使这种趋势最终到达预定点，最理想的形式是：在世界市场之外再无其他，整个地球都成了它的领域。……在帝国平滑连续的空间中，权力没有一个确定的场所，它既无迹可寻，又无处不在。(10)

奈格里和哈特所谓的“帝国”毋宁说是指“世界市场”，而只要这个世界市场靠军事来支撑，那么美国便可视为帝国。但是，这种观点错在他们认为这时的美国乃是霸权国家。为此，他们的观点与英国为霸权国家时期的马克思的看法有相似之处。马克思在《共产党宣言》（1848）中，曾谈到对“普遍交往”之下民族和国家间差异将消失的展望。

同样，奈格里和哈特也做出了这样的预见：在“帝国”（世界市场）之下民族国家将丧失其实质的意义，而“民众”将发动对抗帝国的行动。民众好像不仅指劳动者，也包括少数族裔、移民、原住民以及其他各种人类集团，具有包罗万象的意思。但是，这与1840年代马克思所有的看法，即世界将形成资本家和无产者两大阶级的决战，这一预言相类似。实际上，奈格里和哈特就强调，马克思所说的无产者并不限于劳动阶级这一狭义上，而更接近于他们所说的“民众”。

奈格里和哈特说民众这一概念引自斯宾诺莎，然而这是一种粗暴的解读。因为，民众原本是霍布斯使用过的词汇，它意味着存在于自然状态下的众多个人。每个人将自己的主权让渡给国家，通过脱离民众的状态而成为市民或者国民。在这一点上，斯宾诺莎的看法也是一样。只不过与霍布斯相比，斯宾诺莎承认即使不让渡给国家也无妨的自然法权，两者的不同仅此而已，他没有肯定民众，也不抱期待。

因此，奈格里和哈特的观点实际上与蒲鲁东的思考相近，蒲鲁东认为在深层的“真实社会”里有无数的创造性的民主主义存在。换言之，这是一种无政府主义。两人根本不提蒲鲁东，而是主要讲斯宾诺莎和马克思，这都说明他们是无政府主义的。如前所述，马克思受到蒲鲁东的影响，而设想出超越各国家的更为根本的“市民社会”。从而描绘出这样一

个未来的展望：存在于此的无产者消除自我异化，即实现绝对民主主义，最终达到对全世界资本与国家的扬弃。如果把这里的无产者换成民众，那么，马克思的上述观点就会是奈格里和哈特的观点了。总之，代替无产者的世界同时革命，他们倡导一种民众的世界同时革命。

沃勒斯坦说，1968年的革命不亚于1948年的的世界革命。从这个意义上讲，可以说奈格里和哈特的看法不仅建立在1848年世界革命的展望之上，而且基于再次被唤起的1968年世界革命中的展望。但是，这里存在着对资本主义历史阶段认识上的误解。1848年革命爆发于英国掌握绝对霸权的时期。同样，1968年革命发生在美国拥有霸权的时代。那么，这些革命带来了什么呢？1848年的革命不仅没有消除民族和国家的存在，反而使法国和德国走向了国家资本主义，使英国发生经济衰退从而导致了帝国主义时代的到来。同样的情况，也可以用来说明1968年的革命。正如美元金本位制的停止所显示的那样，美国霸权从此开始走向了衰退。

5.下一个霸权国家

资本主义无论怎样渗透到全球，国家都不会消灭。因为，它建立在与商品交换原理不同的另一个原理之上。例如，19世纪英国的自由主义者曾倡导过“廉价政府”，但实际上支撑英国“自由主义式帝国主义”的，是其强大的军事力量和世界上最大规模的赋税。今天美国的“新自由主义”也是一样。自由意志论者或反资本主义人士认为，资本主义可以导致国家的解体，然而这种事情是绝对不可能的。与奈格里和哈特所说的相反，1990年以后的事态进展并非美国的“帝国”之确立，而是出现了众多的“帝国”。而众多帝国不断的相互对立和斗争时代，正是“帝国主义式”的时代。

埃伦·M□伍德批判奈格里和哈特并正确地指出：“有必要阐明民族国家对资本主义的重要性正在升高。全球化的政治形态不是全球的国家，而是众多国家的全球性体系。在已然扩张到全球范围的资本主义经济权力和于国家领域内支撑其权力的经济以外的力量之间，构筑起了复杂矛盾的关系。而从这种关系中将诞生新帝国主义的固有形态。”(11)

例如，欧洲共同体的理论家们认为，这将是超越近代主权国家的东西，然而如果说民族国家是因近代世界体系而强使产生的，那么区域共

同体也是一样的。欧洲各国为了对抗美国和日本而建立其欧共体，并进而将经济、军事上的主权让渡给上位组织。我们不能说这是对近代国家的扬弃。这只能是在世界资本主义压力下各国团结起来所构筑的“区域国家”而已。

这种区域国家并非第一次出现。1930年代德国设想的“第三帝国”和日本设计的“大东亚共荣圈”乃是其先驱。它们是对抗英美法“区域经济”的。这种区域国家被描述为超越“近代世界体系”即资本主义和民族—国家的东西。在西欧，这种试图建立“欧洲联邦”的构想从拿破仑以前就开始出现了。它的理论根据是存在于旧有的“帝国”中的文化同一性。不过，这种企图结果只有在法国和德国的“帝国主义”中才能实现。今天，在欧洲共同体形成之际，欧洲人没有忘记这样的历史。很明显，他们要实现的是并非帝国主义的“帝国”。尽管如此，这依然只能是世界经济中的“区域国家”而已。

值得关注的还有，“帝国”也不断出现于其他地区，即中国、印度、伊斯兰圈和俄国等。它们作为被置于近代世界体系边缘区的旧有“世界帝国”而再次登场。无论在哪个地区，民族国家都是从旧有的世界帝国分节出来的，因此一方面拥有“文明”上的共同性，同时另一方面则怀抱着分裂与抗争的活生生的历史。只是，各国若将作为民族的各自的记忆搁置一旁，对自身的主权做出大幅限制以结成共同体，那是因为他们切实感受到了当代世界资本主义的压力。欧内斯特·赫南说，为了形成民族需要对历史的忘却，同样的情况也适合说明区域国家的形成。就是说，这一切都是人为构成的“想象的共同体”或“创造的共同体”。然而，若要在这些东西中寻找超越资本—民族—国家的可能性，那是愚蠢可笑的。

这种帝国之间的争斗，结果会出现新的霸权国家吗？根据以往的经验，“帝国主义式”的状态会持续60年左右，之后将产生新的霸权国家。但是，今后会怎样却无法做出预测。今后，中国和印度成为经济大国将毋庸置疑。同样毋庸置疑的是它们将与以往的经济大国相互竞争。但若说它们会成为未来的霸权国家，则值得怀疑。第一，因为一个国家要成为霸权国家除了经济上的优势以外还需要别的一些东西。第二，中国和印度的发展，其本身可能导致世界资本主义的终结。

我在前面所阐释的“历史的反复”，可以从资本的积累和国家这两个方面来思考。首先是资本的积累。马克思用M—C—M′这一公式，表示产业资本的积累过程。这个公式意味着资本只有在自我增殖可能的情况

下才成为资本，反之，则无以成为资本。如前所述，产业资本主义的发展以下面这三个条件为前提。第一，产业体制之外，存在无穷无尽的“自然”。第二，资本制经济之外，“人类自然”是无穷无尽的。第三，技术革新无限制地发展。可是，这三个条件在1990年以后迅速消失了。

首先，由于中国和印度的产业发展是大规模的，因此最终将归结为资源的枯竭和自然环境的破坏。其次，两国存在着世界半数以上的农业人口。而这些农业人口的消失，意味着带来新的无产者—消费者的源泉之消失。这两种事态，将使全球资本的自我增殖成为不可能。

当然，资本的终结并不意味着人类生产和交换的终结。因为，非资本主义的生产和交换也是可能的。但对于资本和国家来说，这将是致命的打击。这时，国家无论如何也试图要使资本积累继续下去的。那时，商品交换样式C占主导地位的世界，将退化为建基于靠国家暴力性占有和掠夺基础上的世界。因此，在资本主义发生整体危机的时候，最容易出现的是战争。所以，我们在思考资本主义经济时，必须时时注意国家的问题。

第二章　走向世界共和国

1.针对资本的抵抗运动

当考虑到国家和资本的特性时，可以发现以往对抗资本主义的斗争存在着重大的缺陷。其一，是试图依靠国家来抑制资本主义。这虽然有其可能性，但结果却使国家变得十分强大。而为了国家的永续存在，反而又会重新将资本主义召唤回来。这正是20世纪社会主义革命中曾经发生的事情。我们必须对国家的独立性保持警惕。对于资本主义的扬弃，如果不同时伴随这对国家的扬弃，将是没有意义的。

另一个缺陷，是社会主义运动把生产领域中的工人斗争一直置于根本的位置上。考察19世纪的社会主义运动，我们看到正如欧文和蒲鲁东那样，是以流通领域为重点的。他们重点考虑的是劳动者对抗资本、创立通货和信用，进而通过劳动者的联合（合作社）以废除工资劳动。不过，那时还是独立的小生产者居多而劳动者为工匠的时期。当靠产业资本的劳动“结合”得到发展的时候，马克思指出，前一种运动无法和资本主义较量，因而，这样的做法存在致命的局限。但现实之中除了英国，其他地区还处于产业资本主义未发达的状态，蒲鲁东主义式的运动仍然占优势。

实际上，当产业资本主义迅速发展后，社会主义运动的重点就会放到生产领域，即有组织的工人运动方面。其分水岭是1871年的巴黎公社。例如，巴黎公社暴动之后，无政府主义者曾一度衰落而奔向恐怖主义。其后又转变方向重新恢复起来。就是说，他们开始提倡以工会为据点的工团主义，试图通过罢工以实现社会主义革命。

可是同时，生产领域的斗争也存在固有的困难。在产业资本主义未发达而没有工会的状态下，资本与劳动的斗争是激烈的。它不单单是经济上的斗争，也成了政治上的阶级斗争。但是，这种斗争的结果一旦使工会合法化并扩大开来，劳资斗争就会变成经济性的斗争，某种意义上它成了“劳动市场”的一个环节。在此，不会产生废除工资劳动那样的革命运动。产业资本主义越是发展和深化，就越会如此。从这个意义上讲，我们越发难以期待发达资本主义国家内工人阶级的革命运动了。

例如，列宁就强调在这种事态之下，如果什么也不做，劳动阶级就会封闭于自然意识中，为了使他们起而参与阶级斗争，必须依靠马克思主义先锋党“从外部灌输”阶级斗争的意识。而将此转换为一种哲学性表述的是卢卡奇。他主张，由于劳动阶级深陷物象化的意识之中，因此为了使他们的“阶级意识”觉醒并走向政治斗争，就需要知识阶级先锋党的参与。(12)但是，问题在于产业资本主义越发达，这种方式就越来越行不通了。

在产业资本主义的初级阶段，资本于残酷的劳动条件下任意驱使工人。劳动者的确是“工薪奴隶”。于是，针对资本的工人斗争与奴隶和农奴的叛乱相似。但是，资本—工资劳动的关系，在本质上不同于主人—奴隶乃至农奴的关系。产业资本主义呈现出这样的状况，是因为还没有达到商品交换样式C渗透到社会构成体全部并改变其结构的阶段。因此，工资劳动还没有和半封建、半奴隶制的劳动区别开来。这种事态，今天依然存在于世界资本主义的边缘区和底层。那里的斗争与所谓古典式的阶级斗争或奴隶的反叛相类似。但是，在这样的地方并不能发现产业资本主义的本质，而且即使颠覆了这样的体制，那也不可能成为对资本主义的超越。

产业资本主义，归根结底是一个贯彻商品交换原理并由此获得剩余价值的体系。将以往的“阶级斗争”观念拿过来，并不能对此达到有效的对抗。不过，这也并不意味着“阶级斗争”的结束。只要源自资本和工资劳动关系的对立没有被扬弃，阶级斗争就不会终结。而传统的“阶级斗争”观念之所以无效，是因为它将生产过程当作斗争的中心了。就是说，这缺乏把产业资本的特性放到积累过程的整体来观察的视角。

在资本制社会中，商品交换样式C是占统治地位的。但是，这也存在着各自程度上的差异。例如，初级阶段中一方面工业生产在发展，但另一方面农村地区依然保留着传统的共同体式生活。随着产业资本主义的发达，交换样式C开始慢慢渗透到家庭、共同体以及国家所分担的领域。但，还没有渗透彻底。例如，即使在资本制企业中，共同体的要素即交换样式A的要素依然存在。

但是，产业资本主义一旦真正发展起来，交换样式C就会深深渗透到所有的领域。这种渗透得以急遽展开，是在1990年以后的“新自由主义”阶段。资本主义化不仅发生在旧社会主义圈和发展中国家，也在发达资本主义国家出现。在这里，以往相对处于资本主义经济之外的领域如

福利、医疗、大学等，也迅速被资本主义化了。总之，交换样式C不仅在生产领域，而且渗透到了人类（劳动力）再生产的根底。这种状态之下，对资本的抵抗还有可能吗？若以“生产过程”为中心的观点来看，这是不可能的。但是，如果从将资本积累过程作为一个整体的观点来看，则并非不可能。

这里，我们再次对资本积累做些思考。一般是将资本和货币等同视之，而在马克思看来，资本意味着实现M—C—M′这一变态的过程整体。例如，生产设备是“不变资本”，劳动者以契约方式被雇用的形态则是“可变资本”。资本依靠这样的姿态改变来实现自我增殖。资本如果是这样的东西，那么劳动者当然也是一样。劳动者亦根据与资本关系所处的位置而改变。劳动者与资本家相遇，是在以下三种局面之下。第一，劳动者将自己的劳动力作为商品出卖给资本家的时候；第二，从事雇佣劳动的时候；第三，劳动者作为消费者来购买自己的生产物之际。

在第一种局面下，雇佣契约基于双方的协议。这基本上由“劳动市场”来决定。在此，不存在“经济以外”的强制。因此，工资劳动与奴隶和农奴不同。可是，在第二种局面下，劳动者服从于资本的命令。他们必须履行契约。从生产领域来看工人阶级，也就是在第二种局面之下来观察。的确，在此工资劳动者与奴隶相似。所以，李嘉图派社会主义者将工资劳动者命名为“工薪奴隶”。

在这种局面之下，也可能实现劳动者对资本的抵抗。事实上，也是如此的。例如，他们要求提高工资和改善劳动时间与条件。但是，这时资本与劳动者的关系回到了第一种局面。就是说，这正是雇佣契约的革新。因此，工会运动最初与“奴隶的反叛”相似，可是不久就得到了资本家的允许并被制度化了。资本不仅接受了工会，甚至到了需要它的地步。就是说，“劳动市场”靠通过接受工会斗争的结果而确定。

不过，即使工会被制度化了，在第二种局面之下劳动者依然要履行与资本家的契约。就是说，必须服从资本的命令。然而，以往的马克思主义者所期待的工人斗争，主要是在第二种局面之下的斗争。在这个局面之下，曾经出现把工会视为“革命”的那样的时期。而且因地区的不同，这种观点至今依然存在。但是，这种斗争如果在法律上被制度化，那么生产领域的斗争就会归结为雇佣契约的革新。就是说，它成了一种“经济斗争”。然而，以卢卡奇为代表的马克思主义者却认为，在这一局面即生产领域中劳动者必须起而参加“政治斗争”。

但是，劳动运动得到合法化之后，在生产领域工人阶级要参加政治的普遍斗争是困难的。首先，他们为此必须意识到有解雇的危险。其次，在生产领域劳动者和资本家容易站到同样的立场上。个别资本处在与其他资本乃至外国资本竞争的环境之下。如果竞争失败，企业将破产而工人也将被解雇。因此，在生产领域中劳动者某种程度上与经营者共享利害。因此，我们无法期待他们参与到超越这种特殊性的普遍的“阶级斗争”中来。在此，马克思主义者则把使劳动者摆脱“物象化意识”而获得觉醒并真正形成阶级意识当作了自己的课题。但是在发达国家里，这并没有效果。于是，他们便将方向转到生产领域的斗争比较活跃的资本主义边缘区，或者与狭义的工人运动不同的性差、少数族裔等支配与被支配关系方面的斗争。由此开始，反而产生了轻视劳动阶级斗争本身的倾向。

然而，在思考劳动阶级的问题时，有必要从第三种局面来观察。产业资本主义的积累与其他所有财富积累的不同之处在于，这是一个不仅雇用工人使之劳动且让劳动者本身购买自己之生产物的体系。使劳动者与奴隶或农奴构成根本不同的，与其说是在第一种局面之下，不如说更在第三种局面中。因为，奴隶虽从事生产，但决不会成为消费者。农奴也是自给自足的，而与产业资本无缘。

劳动阶级，一般认为他们只是穷人。所以，当劳动者作为消费者出现并引人注目时，人们便开始谈论起“消费社会”或“大众社会”等，仿佛发生了什么根本变化似的。然而，产业资本中的无产者本来就是作为新的消费者而出现的。就是说，在劳动者同时作为购买自己之生产物的消费者而现身的时候，产业资本主义才终于获得了作为自我再生产体系的自律性。如果只是在第二种局面下考虑问题，针对资本的劳动阶级的斗争便容易被类比为奴隶对主人的斗争。但是，如果从第三种局面来考虑，则可以看到与以往不同的斗争形态。

让我们再一次引用马克思的那段话：“把资本从支配（隶属）关系中区别出来的，正是劳动者作为消费者及交换价值设定者而相对于资本的东西，而成为货币持有者的形态，货币形态上流通的单纯起点——无限多的起点之一，在此，劳动者作为劳动者的规定性消失了。”(13)如今很明显，这段话意味着即便劳动者在个别的生产过程中是隶属性的，而作为消费者则并非如此。相反，在流通领域中资本被置于针对作为消费者之劳动者的“隶属关系”之下。如果这样，在劳动者对抗资本的时候，可

以从劳动者占优势于资本的场域中开始进行，而非从劳动者处于困难状况的场域。

如前所述，在生产领域中劳动者与经营者拥有共同的意识，而难于从特殊的利害关系中挣脱出来。例如，我们难以期待劳动者会告发或制止企业所做于社会有害的事情。在生产领域，劳动者很难拥有普遍性的观念。例如对环境问题等，反而是消费者或居民方面比较敏感，他们可以立刻站到世界公民的立场上来。就是说，劳动阶级在第三种局面之下，比较容易获得普遍的“阶级意识”。

基于上述对产业资本主义的理解，我们对抵抗资本的运动也就会获得不同的认识。例如，有人说社会运动的中心从劳动者转移到了消费者和市民的方面。然而，并不存在什么完全不从事工资劳动的消费者和市民等，除了不劳而获者（吃利息者）。应该说消费者是无产者在流通领域所崭露出的形象。这样，消费者运动正是无产者的运动，而且也应当作为无产者的运动来展开。因此，我们不应该把市民运动或少数族裔、反性差别运动视为与劳动阶级的运动不同的东西。

资本在生产领域可以控制无产者，并使他们积极地与之合作。因而，在此进行抵抗是非常困难的。以往的革命运动，提倡的是无产者掀起政治性的罢工，但这总是归于失败。但是，若在流通领域则资本是无法控制无产者的。因为，有可以强制人劳动的权力，却没有强制人购物的权力。流通领域的无产者斗争，也便是所谓拒买。而且，对于这种非暴力的合法斗争，资本是没有办法的。

由于马克思批判过蒲鲁东，因此马克思主义者便轻视流通领域的抵抗运动。但是，劳动阶级作为自由的主体从事对抗资本的运动场域，还是在流通过程。由此，可以从普遍的观点去批判和改正资本追求利润所犯的各种过错。不仅如此，据此还可以自然创建起非资本制的经济。具体来说，就是形成消费者—生产者合作社和区域通货、信用体系等。

由于马克思曾指出其局限性，合作社和区域通货，即试图在资本制社会内部摆脱资本制的运动，即使没有被完全否定，也受到了轻视。然而，即便由此不可能超克资本主义，也会创立起与资本主义不同的经济圈，这是很重要的。它可以让人们事先实际感受到超越资本主义是怎样一种东西。

我已指出，如果说生产领域的抵抗资本的运动是罢工，那么，流通过程中对抗资本的手段则是拒买。拒买，有两种方式。一是拒绝购买商品；二是不出售劳动力商品。不过，为此必须创造出不如此也可以生存的条件。就是说，必须有非资本主义的经济圈存在。

当资本无法实现自我增殖的时候，资本将不再是资本。因此，在利润率普遍低下的时刻，资本主义终将完结。不过，这不能不导致暂时的社会整体的危机。这时，如果非资本制经济广泛存在的话，就可以吸收这种危机的冲击，成为摆脱资本主义化的推手。

以上阐明的是，对生产过程的过分重视和对流通过程的轻视有损于应对资本积累过程的抵抗运动。为了对此加以改正，就必须采取更为根本的从“交换样式”角度来观察社会构成体的视角，而非“生产方式”的视角。

2.针对国家的抵抗运动

资本主义经济从根本上说是建立在与外海交易的基础上的。一个国家的经济存在于世界—经济之中。因此，社会主义革命不可能是一国的。例如，一个国家产生社会主义革命，马上会遇到他国的干涉和制裁。而没有遇到这种干涉的社会主义，与其说是社会主义的，不如说是福利国家类型的。这对资本和国家不构成任何威胁。另一方面，旨在扬弃资本与国家的社会主义革命，当然要觉悟到干涉与制裁的危险。可是，如果因此要保卫革命的话，其自身就必须作为强有力的国家而存在。所以，从一国的内部是无法扬弃国家的。

国家只能从内部扬弃，同时又无法从内部扬弃。针对这个二律背反，马克思也很伤脑筋。因为，社会主义革命很明显只有“占统治地位的各民族‘立即’同时发生”才有可能。实际上，1848年的“世界革命”正揭示了这一点。巴枯宁当时也是这样认为的：“孤立的一国革命不可能获得成功。因此，必须有以自由为志向的万国人民的革命同盟与联合。”(14)

那么，下一次世界同时革命如何才有可能呢？不可能什么也不做，突然有一天世界各地会同时爆发世界革命的。如果没有事先实现各国革命运动的联合，世界同时革命就不会发生。因此，马克思和巴枯宁在1863年组建了国际工人协会（第一国际）。这应该成为“世界同时革命”之基础的。

可是，要统合处于产业资本主义和近代国家各自不同阶段上的各国运动，是困难的。在“第一国际”中，就有以社会主义为目标的革命家和意大利那样以民族—国家之统一为课题的革命家混合在一起。而且，在国际工人协会中还存在着马克思派和巴枯宁派的对立，这种对立并非单纯的权威主义和无政府主义的矛盾。因为，其中隐含着各国社会现实的差异。

瑞士劳动者是无政府主义者，他们支持巴枯宁。这与他们主要为钟表工匠，受到德国和美国发达的机械化大生产的威胁有关。另一方面，在德国产业工人则比较适合于无政府主义者所讨厌的组织化运动。因此，马克思主义者和巴枯宁派的对立，又与民族主义的对立结合在一起。例如，巴枯宁就非难马克思为泛日耳曼主义的普鲁士间谍，对此，马克思则将巴枯宁与沙俄帝国的泛斯拉夫主义联系在一起。这样，“第一国际”便因马克思派和巴枯宁派的对立而于1876年宣告解散。然而，我们不能将此理解为马克思主义和无政府主义对立的结果。

其次，1889年成立的“第二国际”乃是以德国马克思主义者为中心的。然而，即使在这里各国的差异也比较大，而且有强烈的民族主义上的对立要素。结果，随着1914年第一次世界大战的爆发，各国社会主义政党纷纷转向支持参战。这表明，各国社会主义运动无论怎样联合（associate）在一起，一旦国家实际参与了战争，就无法与民族主义相抵抗。例如，意大利社会党领袖墨索里尼这时就转向了法西斯主义。

第一次世界大战当中，俄国于1917年2月爆发了革命。之后，就出现了议会和工人农民协会（苏维埃）双重权力同时存在的体制。布尔什维克无论在哪一方面都是少数派。列宁与托洛茨基于10月不顾布尔什维克干部的反对，强行实施军事政变并由此封闭了议会，进而在苏维埃中渐渐排除掉反对派而垄断了权力。据说，这时他们预期到“世界革命”特别是德国革命将爆发。然而，这很难说是真的。

德国革命当然没有相继发生。因为，十月革命的强行实施本来就使外国特别是德国迅速提高了警戒和对抗的意识。而且，十月革命还有受到试图脱离沙俄帝国的革命与战争的德国国家支持的一面，如帮助列宁从流亡地回国等。就是说，俄国的革命救了德国的帝国主义，使该国的社会主义革命放慢了脚步。在这种状况下，若说对“世界同时革命”抱有期待，那是很奇怪的。

列宁和托洛茨基志在“世界革命”，他们于1919年组建了“第三国际”（Komintern）。然而，这与“世界同时革命”看似相同，其实不然。在以往的共产国际中，虽有运动规模和理论等方面影响力的不同，但各国的革命运动基本处于对等的关系上。可是，在第三国际中，只有苏联共产党掌握着国家权力，处于绝对优势的地位。各国的运动则遵从于苏联共产党，而支持作为国家的苏维埃联邦。其结果，一方面是国际共产主义运动拥有了以往不曾有过的现实力量。因为，各地的社会主义革命在苏联的支援下得以避免资本主义强国的直接干涉。另一方面，他们从属于苏维埃联邦，并被组合到世界—帝国型的体系当中。

而世界同时革命的理念并没有因此而消失。例如，托洛茨基就组建了第四国际。他试图以此组织起反资本主义乃至反斯大林的运动。不过，第四国际基本上停留于没有势力的状态。其次，可以说是毛泽东提出了对抗第一世界（资本主义）和第二世界（苏联圈）的“第三世界”之同时革命。但是，这也没有持续多久。1990年苏联圈即“第二世界”瓦解了，这同时也是“第三世界”的崩溃。当同一性消失后，则分解为伊斯兰圈、中国和印度等几个区域国家（帝国）。

这其中，若说“世界同时革命”的蓝图已然消失，那也并非如此。从某种意义上讲，1968年就是一场世界同时革命。这是一场并没有预期到的革命，从政治权力的角度来看，它只能是失败的，但若从沃勒斯坦的“反体系斗争”这一观点来看，却有巨大的影响力。在这一点上与1848年革命相似。实际上，在1968年中1848年的欧洲革命所产生的东西得到了恢复。例如，早期马克思、蒲鲁东、施蒂纳、傅立叶等得以复活。那么，这之后“世界同时革命”的展望又如何呢？1990年以后，这种展望是作为对1968年或者不如说是对1848年世界革命的再次唤起的形式而显现的。例如，奈格里和哈特所谓“民众”世界同时期的反叛，就是这样一种东西。“民众”与1848年的“无产阶级”是同义的。因为，1848年反叛中被称为无产阶级的并非产业工人，而正是民众。

在这个意义上，“世界同时革命”的观念至今依然存在。但是，这个观念并没有得到认真的思索，所以它发挥的是一种作为神话的功能。而我们，为了不再重复失败的历史，有必要对此加以仔细的体味。再次重申，“世界同时革命”是要求从内部扬弃国家的运动。但是，各国的运动在利害和目标上有很大的差异。尤其是纠缠着南北之间难以消除的分裂——目前这在外观上以宗教的对立而显现。跨民族的运动不管怎样紧密

地合作，都将会被国家之间的对立所切断。在一国或几个国家中可以获得社会主义政权，或许这种切断可以得到避免，但又会在掌握国家权力和没有掌握国家权力者之间导致另外的分裂。因此，这使试图在世界范围内联合起各国内部之抵抗运动的尝试遭遇挫折的命运。

3.康德的“永久和平”

当思考世界同时革命的时候，最具参考价值的是康德。当然，康德并非对社会主义革命做了考察。他所思考的是卢梭式的资产阶级革命。而且，他注意到了这种革命所面临的困难。既然资产阶级革命不单是为了政治上的自由还包括追求经济上的平等，则难免招来一国乃至周围绝对主义王权国家的干涉。因此，资产阶级革命不可能只是一个国家内部的革命。康德这样写道：

> 建立一部完美的公民宪法这个问题，有赖于国家合法的对外关系这个问题，并且缺少了后者前一个问题就不可能得到解决。制定一部个人与个人之间的合法的公民宪法——也就是说安排一个共同体——又有什么用处呢？那同一个迫使人们达到这种状态的非社会性就成为使得每一个共同体在对外关系上——也就是说作为一个国家对其他国家的关系上——处于不受约束的自由状态之中的原因。(15)

所谓建立“完美的公民宪法”的国家，乃是基于卢梭式社会契约基础上的联合的国家。而这是否能够成立，则受制于它与其他国家或者不如说周围的绝对主义王权国家之间的关系。只要未能阻止这些国家所发动的干涉战争，那么一个国家的资产阶级革命就不可能实现。因此，康德这样补充说：“部分地是由于内部有公民宪法的可能最好的安排，部分地是由于外部有共同的约定和立法，人们才会犹如一架自动机那样地建立起能够维持其自身的、就像是公民共同体的这样一种状态来。”(16)就是说，“各民族的联盟”的设想，原来是为了真正贯彻资产阶级革命而构想的。

事实上，法国革命实现了“公民宪法”，但立刻受到了来自周围绝对主义王权国家的干涉和破坏。这使民主主义革命本身遭到了扭曲。罗伯斯比尔的恐怖政治（Terreur）大半也是由于外来的“恐怖”而被强化的。1792年，立法议会开始实施革命保卫战。可是，与此同时作为联合的国家亦转化为强有力的国家。这样，革命保卫战与革命输出战的区别变得模糊起来。从另外的角度讲，也可以说输出革命的战争与征服战争的区别模糊了。康德刊行《永久和平论》，正是在通过革命保卫战而拿破仑

崭露头角的时期。这之后，欧洲发生了被称为拿破仑战争的世界战争。

但是，从上文来看很明显，康德某种程度上预见到了这种事态的出现。单纯一个国家的资产阶级革命其挫折归结为世界战争的产生。这个时候，康德出版了《永久和平论》。因此，他的“各民族联盟”的构想被解读为单纯的和平提案。就是说，是在始于圣彼得的“永久和平”论的谱系中被阅读的。然而，康德所说的“永久和平”并非没有战争的和平，而是“一切敌意将终结”意义上的和平。这意味着国家已不存在，即对国家的扬弃。如果再考虑到下面这一点，即早在法国革命之前，他为了即将到来的资产阶级革命而构想出各民族联盟，那么他的“永久和平论”意味着对国家的扬弃，就将更为清楚了。

虽然如此，但康德否认单纯一国的革命其理由并非仅仅在于会招来别国的干涉。康德原本将实现了“不能把他者单纯用作手段，还要同时用作目的”这一道德法则的社会称为“目的王国”。这当然是扬弃了资本主义的状态。但是，“目的王国”不可能只在一国之中实现。某个国家即使实现了“完美的公民宪法”，但如果是通过以别国为手段（掠夺）的方式实现的，那么就不是“目的王国”。换言之，我们不能只在一国之内思考“目的王国”。因此，“目的王国”实现之际，它必然是“世界共和国”。康德是把世界共和国作为人类历史应该到达的理念来论述的。“把普遍世界历史按照一场以人类物种的完美的公民结合状态为其宗旨的大自然计划来加以处理的这一哲学尝试，必须看作是可能的，并且甚至还是这一大自然的目标所需要的。”(17)

一般认为，康德是将“永久和平论”作为实现这种世界共和国理念的、现实而可能的设想提出的。在这个意义上，也有人说康德从理念那里倒退了一步，或者与现实妥协了。例如，他这样写道：

> 国家相互之间的关系，由于无法律状态仅仅蕴含着战争，是不可能根据理性再有任何其他方式的，只有是他们也恰好像个体的人那样放弃自己野蛮的（无法律的）自由，使自己适应于公开的强制性的法律，并且这样形成一个（确实是不断在增长着的）终将包括大地上所有民族在内的多民族的国家（civitas gentium）。可是他们按照自己的国际权利观念却根本不愿意这样，因而就in hypothesi（在假设上）抛弃了in thesi（在理论上）是正确的东西。于是取代一个世界共和国这一积极观念的（如果还不是一切都丧失尽净的话），就只能是以一种防止战争的、持久的并且不断扩大的联盟这项消极的代替品来扼制人类的害怕权利与敌对倾向的那种潮流了，尽管是不免有经常爆发战争的危险。(18)

然而，康德提倡“各民族联盟”的理由并非只是因为这可以做现实的“消极代替物”。他原本设想的走向世界共和国之路，并非“多民族的国

家”，而是朝着“各民族联盟”的方向的。在这里，存在着与霍布斯及其延伸观点根本不同的思考。当然，康德的出发点其前提与霍布斯的“自然状态”相同。“和平状态并不是一种自然状态（status naturalis），那倒更其是一种战争状态；也就是说，纵使不永远是敌对行为的爆发，也是不断在受到它的威胁。因此和平状态就必须是被建设起来的。”(19)但是，他与霍布斯的不同之处在于如何建设和平状态这一点上。

对于霍布斯来说，垄断暴力的主权者（国家）才意味着和平状态的建立。而在国家与国家之间，自然状态仍在继续。对霍布斯来讲，只有国家存在就够了，他根本没有去考虑国家的扬弃问题。可是很明显，按照同样的做法而试图扬弃国家与国家间的自然状态，所设想到的只能是作为世界国家的主权者。康德提到的“多民族的国家”（世界国家）就是这样的东西。他对这样的世界国家表示反对。因为，这的确可能带来“没有战争的和平”，但无以导致“永久和平”。对于康德来说，和平状态的建立正是对国家的扬弃。相反，世界国家终究是国家而已。

4.康德与黑格尔

在此，我们应该思考的是这样的问题：并非世界国家那样至高无上的主权者，而是各民族直接联邦并遵从“国际法”或“万民法”，这如何才能成为可能？按照霍布斯式的观点，这是不可能的。正如国内所有的状况那样，在通过战争而垄断了权力的主权者之下，各国缔结了“社会契约”，这时和平状态才成为可能。如果不如此，在各民族的联邦中就无以对违反国际法的行为予以处罚。例如，黑格尔就是这样思考的。他批判康德说：

> 国家之间没有裁判官，充其量，只有仲裁员和调停人，而且也只是偶然性的，即以争议双方的特殊意志为依据的。康德的想法是要成立一个国际联盟，调停每一争端，以维持永久和平。这种联盟将是被每个个别国家所承认的权力，旨在消弭纷争，从而使诉诸战争以求解决争端成为不可能。康德的这种观念以各国一致同意为条件，而这种同意以是道德的、宗教的或者其他理由和考虑为依据的，总之，始终是享有主权的特殊意志为依据，从而仍然带有偶然性的。(20)

黑格尔认为，为了使国际法发挥作用，必须有对违反协约的国家拥有制裁实力的国家存在，因而，如果没有霸权国家也就不会有和平。而且，战争本身也并非一定要遭到否定。在黑格尔看来，世界史就是各国相互抗争的法庭。世界史的理念则在这个过程中得以实现。就像拿破仑那样，这将通过一个主权者或一个国家的权力意志而最终获得实现。在

此，存在着“理性的狡黠”。

但是，康德并非以天真无邪的观念在提倡黑格尔所说的“理想论”。康德在与黑格尔不同的意义上，采取了和霍布斯相同的看法。就是说，他认为人类本性（自然）中存在着“反社会的社会性”，这是难以排除掉的。在这一点上把康德与霍布斯相对照来看的做法，是非常肤浅的。康德在设想为了永久和平的国际联盟时，他是站在国家基于暴力这一本性很难消除的认识基础上的。不过，他并没有放弃世界共和国这一整合性理念，而是认为可以逐渐接近这个目标。而各民族的联盟就是其第一步。

而且，康德在设想各民族的联盟之际，并不认为那是可以通过人类理性和道德性就可以实现的。他强调，这个目标的实现在于人类“反社会的社会性”，换言之，即战争。针对黑格尔“理性的狡黠”，有将此称为“自然的狡黠”的说法。实际上，康德所设想的目标只有通过“自然的狡黠”才能得以实现。在19世纪末的帝国主义时代，黑格尔的思考成为占统治地位的思想。就是说，大国间的争霸被赋予了“世界史国家”间之抗争的意义。结果，是第一次世界大战的爆发。另一方面，19世纪末随着帝国主义时代的到来，康德的各民族联盟论也复活了。而某种程度上实现了这个理念的是第一次世界大战后出现的国际联盟。国际联盟的出现，与其说是源自康德式的理想，不如说是因为第一次世界大战中他所谓人类“反社会的社会性”以史无前例的规模得以暴露出来。

国际联盟，由于其提出者美国本身并没有批准签署，故没有发挥其效力，而未能阻止第二次世界大战的爆发。不过，作为二战的结果，联合国得以形成。就是说，康德的设想通过两次世界大战，即“自然的狡黠”才得以实现。二战后组建起来的联合国，虽然基于对国际联盟之挫折的反省之上，但依然是没有力量的。有批评说，联合国只是一些国家由此实现自己之目的的手段，同时，还存在着下面这种实际情况：因为没有独立的军事组织，它只能依靠拥有军事力量的大国。对于联合国的批判，结果总是归结为黑格尔式的批判。即，靠联合国来解决国家纠纷，这种思考不过是“康德式理想主义”而已。联合国的确是无能为力的。可若是一味地嘲笑和蔑视，结果会怎样呢？结果便是世界战争。而世界战争又会最终归结为联合国的形成吧。因此，在康德的观点中，潜藏着比黑格尔的现实主义更为残酷的现实主义。

在各民族的联盟之下，并不能抑制各国间的对立和战争。因为，人

们不承认能够行使实力的国家。但是，根据康德的看法，这种结果导致的战争将使各民族的联盟变得更加牢固。能够抑制各国间战争的，并非拥有超强实力的霸权国家，而是经过各国间战争而形成的各民族的联盟。关于这一点，晚期弗洛伊德的观点很有启发性。早期弗洛伊德曾在家庭父母和社会的“自上而下”的禁令中去寻找自我的存在，但第一次世界大战之后他遇到战争神经症的病例，从而修正了此前的看法。于是，他将超我看做是向外的攻击性转向各自内面的东西。例如，十分宽容的父母所养育的孩子很少是拥有强烈道德性的人。可以说，康德所谓的人类之“反社会的社会性”即是弗洛伊德所说的攻击性。这样观之，就可以理解攻击性的流露会转化为抑制攻击性的力量。(21)

以上有关康德和黑格尔的议论，看上去有些陈旧，但在今天依然有其现实性。例如，围绕2003年的伊拉克战争，在主张脱离联合国而行动的美国和遵守联合国决议的欧洲之间发生了对立，即单边主义（unilateralism）和多边合作（multilateralism）的对立。其中，新殖民主义的代表性论客罗伯特·卡根就强调：军事强国美国依据的是“万人对万人的战争”这一霍布斯的世界观，而军事上处于劣势的欧洲则对经济力量和非军事手段（软实力）更为关心，他们依据的是追求“永久和平”之康德的世界观。据卡根讲，欧洲所偏爱的康德式永久和平状态，实际上只有通过美国依据霍布斯式世界观而行使其军事力量（硬实力）并确保其完全，才能得以实现。(22)

但是，采取单边主义的美国，其理论与其说是霍布斯的，不如说是建立在黑格尔之上的。因为，他们把这场战争看成是实现世界史理念的战争。正如新殖民主义者之一的弗朗西斯·福山引用黑格尔的话所表述的那样，这个理念就是自由民主主义。而且，并不能因为美国在单独追求自己的利益和霸权，就否定这种自由民主主义。美国对特殊国家意志的追求，在结果上可以导致普遍理念的实现。这正是黑格尔所谓“理性的狡黠”。从这个意义上讲，美国便是“世界史国家”。

另一方面，针对这种对立，奈格里和哈特指出：“有关当代地缘政治学的讨论，几乎都是以下面两种观点的一种为前提的，即维护欧洲秩序有两种战略——或者单边主义或者多边合作。”不用说，单边主义是美国的立场，它“重新规定以往的敌我界线，并开始组织起统御世界的单一网络”。与此相反，多国合作是对美国持批判态度的欧洲或者联合国的立场。奈格里和哈特认为，这两种立场都是无效力的。“正是民众必须面对

困难而创造出由民主主义构成的世界之新架构”。“当民众拥有了统治自己的能力之际，民主主义才有可能实现”。(23)

如果说欧洲的立场是康德式的、美国的立场是黑格尔式的，那么奈格里和哈特便是马克思式的（1848年时的）。各民族是以民众的自我异化形态而存在着，因此民众将通过自我统治以实现扬弃，这种思考很明显属于早期马克思的，或者从根本上讲不如说是基于蒲鲁东的无政府主义的。而且，“由民主主义构成的世界之新架构”乃是蒲鲁东派和马克思等组建的“国际工人协会”（第一国际）那样的东西。但是，在奈格里和哈特那里，却缺乏对19世纪以来的“世界同时革命”为何失败的反省。

从以上分析中我们可以发现，在1990年以后的状态下，康德、黑格尔和马克思这一古典哲学得到了反复。因此，对他们所做的再检讨，就成了现实性的问题。在这种情况下，我们必须排除康德被黑格尔超越、黑格尔被马克思所超越这样一种通俗的见解。相反，我们应该从各地对资本和国家的抵抗运动以及自治的共同社会（commune）遭到分裂并产生对立时如何解决的角度，来重新阅读康德。对于康德来说，各民族的联盟将作为“由民主主义构成的世界之新架构”而出现。

5.基于赠与的永久和平

康德不是在世界国家而是在各民族的联盟中，发现了走向永久和平的道路。如前所述，这意味着康德拒绝了靠利维坦式拥有超越性的权力以创立和平状态的霍布斯的思考。那么，这以外还有创立和平状态的原理存在吗？我们将从交换样式的角度来思索这个问题。

霍布斯所说的和平状态之创立，建立在主权者与“被恐怖强迫的契约”，即交换样式B的基础之上。那么，康德怎样呢？例如，康德《永久和平论》中是把商业的发展看作和平的条件的。各国之间紧密的通商关系使战争成为不可能。这有一部分的正确性。但是，交换样式C依存于国家的规约，即交换样式B。因此，它并非对交换样式B的彻底扬弃。实际上，交换样式C即产业资本主义的发展，带来了与以往性质不同的对立和战争。帝国主义式的世界战争，就是如此。

当今，发达国家之间的战争已经避开了康德所说的理由。但是，在发达国家与隶属于发达国家之经济的发展中国家之间，以及与处于和发达国家相竞争位置上的后发展资本主义国家，换言之在“南北”之间，存

在着深刻的敌对和战争的危险。它们即使以宗教对立的形式表现出来，而根本上还是经济政治性的对立。要消除这种敌对性，单凭军事上的压制是不济于事的。敌对性的真正消除只有靠各国间经济差距的消失，以及不断生产这种差距的资本主义体制的消亡。

在消解各国间的经济差距方面，已经做了各种各样的努力，例如，发达国家对发展中国家的援助，这被视为“分配的正义”。但是，现实中毋宁说是通过这种援助而发达国家实现了资本的积累。这与国内的福利政策类似。它们不过是资本主义积累过程的一环而已。因此，“分配的正义”不仅没有消解反而制造出新的差距来。而且，“分配的正义”还使实施再分配的国家权力正当化且越发强大了。这使南北之间的“战争状态”变为永久化。

顺便一提，约翰·罗尔斯晚年的著作《万民法》，试图从经济上之平等的实现来观察国家间的正义。该书是作为对主要考察一个国家的“正义”之旧作《正义论》做自我批判式的发展而写作的。但是，罗尔斯依然只是把正义作为“分配的正义”来思考。因此，正如一国的“分配的正义”将归结为福利国家那样，各国间的“分配的正义”将要求实行再分配的体制之强化。结果，这成为经济列强的再分配，实质上只能归结为世界帝国或帝国主义。

然而，康德所说的“正义”并非分配的正义，而是交换的正义。它不是通过再分配以缓解经济上的差距，而是通过废除制造出这种差距的交换体系而得以实现的。这种交换的正义不用说，不仅要存在于一个国家之内，还要存在于国家之间。就是说，它只有作为全新的世界体系才能被实现。那么，这如何可能呢？若只把“力量”理解为军事力量和经济力量，就只能走上霍布斯思考的道路了。

在此，给予我们的思考以启发的是国家诞生前的部族联合体的例子。部族联合体在其顶点上不存在王或者超越性的首长。之前，我曾将此视为“抗衡国家的社会”。现在，我想把它作为思考下列问题的参照，即各国在其上位不存在主权者时如何克服其战争状态。支撑部族联合体的是交换样式A，即互酬原理。换言之，不是军事和经济力量，而是一种赠与之“力”。它同时还保证各部族间实质上的平等和相互的独立。

当然，康德意义上的各民族的联盟与部族联合体不同。前者的基础是发达的全球性世界—经济，即交换样式C的普遍化。不过，所谓各民

族的联盟正是在其基础之上对交换样式A的恢复。以往，我们是以一国为单位对此进行思考的。但正如反复强调的那样，这在一个国家之内是不可能实现的。它只有通过各国间关系的实现，换言之，只有靠创设出新的世界体系才能得以实现。它是超越旧有的世界体系、世界—帝国和世界—经济（近代世界体系）的东西。这不是别的，正是世界共和国。即，所谓“微型世界体系”在更高维度上的恢复。

前面，我们在消费—生产合作社方面考察了互酬性原理于更高维度上的恢复。现在，应该进一步在各国间关系上来观察。各民族联盟作为新的世界体系而形成的原理，是赠与的互酬。这与以往的“海外援助”似是而非。例如，这时所赠与的不是生产物，而是为了生产的技术知识（知识产权）。进而，威喝对手的武器之自愿废除，也算是赠与的一种。这种赠与，乃是对发达国家的资本与国家之基础的放弃。

而这并不会发生无秩序状态。因为，赠与可以发挥比军事和经济力量更为强大的“力量”。普遍的“法之支配”不是靠暴力，而是靠赠与的力量支撑的。如此这般，“世界共和国”将得以形成。而将此视为非现实梦想的人们才是可笑的。例如，一贯坚持最刻薄的霍布斯之观点的卡尔·施米特，就在消费—生产合作社中看到了国家死灭的唯一可能性。

当“世界国家”包括全地球、全人类的时候，它已非政治性的单位，而只是在习惯上称其为国家而已。……当它超越这个范围而成为文化、世界观及其他某种东西、“更高维度”的单位，而同时依然试图形成非政治性的单位时，那便是在伦理和经济两极之间寻求中立点的消费—生产合作社了。它与国家王国帝国，与共和制君主制，与贵族政治和民主政治，乃至保护和服从均是无缘的，它恐怕是抛弃了一切政治性格的东西。(24)

施米特在此所说的“世界国家”，与康德所谓世界共和国相同。施米特认为，从霍布斯的观点来看，国家的扬弃是不可能的，但不能因此就相信扬弃国家是不可能的。他暗示，只有依靠与霍布斯不同的交换原理，这世界国家才有可能实现。

6.作为世界体系的各民族联盟

正如康德所预见的那样，经历了两次世界大战而联合国终于诞生。如今的联合国与全新的世界体系还有相当的距离。它成了各民族国家争夺霸权的场域。然而，联合国乃是在人类付出重大牺牲基础上建立起来的体系。尽管它并不完美，但如果人类不对此加以活用的话，那么人类将不可能有其未来。

对于联合国的批判，主要集中在安全理事会和世界银行、国际货币基金组织（IMF）方面。但是，现有的联合国并非仅仅局限在这几个方面。实际上，它是一个被称为“联合国体系”的庞大而复杂的联合体。它基本上有三个部分构成。第一是军事，第二是经济，第三则是医疗、文化、环境等领域。其中的第三个领域与另外两个领域不同，有许多部门是早于国际联盟和联合国而存在的组织。

例如，世界卫生组织（WHO）就是诞生于19世纪而后加入联合国的国际机构。就是说，除了第一和第二领域，所谓的联合国体系并非由哪个人所设计的，而是原本作为国际性的联合（association）而生成并与联合国合流从而产生的。随着世界交往的扩大，这种东西将处于不断的生成之中。而且，在这个第三领域中，没有政府组织（nation）和非政府组织的区别。例如，像世界环境会议非政府组织（NGO）可以和各国政府一起派代表参加那样，是超越民族的东西。从这个意义上讲，“联合国体系”超越了联合国（United Nations）。

当然，第一和第二领域还没有达到这样的境界，因为它们是与资本和国家直接相关的领域。而且，它们规定着现有的联合国。换言之，交换样式B和C规定着现有的联合国。如果在第一和第二领域中也能实现第三领域所产生的事态，那么就可以说它是全新的世界体系了。不过，这并非只靠世界交往的扩大就可以自然生成的。它取决于对国家和资本的抵抗。

要将联合国变成全新的世界体系，各国针对国家和资本的抵抗运动是不可缺少的。只有各国的变化才能改变联合国。同时也可以反过来讲，联合国的改革正可以使各国的抵抗运动成为可能。各国的抵抗运动，有被国家和资本分割开来的危险。它可以超越国境实现自然的联合，就是说“世界同时革命”可以自然地爆发，这种预测是不能成立的。而且，即使建立起了全球的联合组织（international），也未必有抑制各国家的力量。即使曾经实现过，也不能成为今后可以实现的任何保证。

世界同时革命，常常是以各国的抵抗运动一齐爆发这样的印象被谈论的。但是，这不仅不可能，而且也没有这样的必要。只有以联合国为根基，各国无论怎样的抵抗运动都会不知不觉间与其他运动联系起来，并形成渐进的世界同时性的革命。另一方面，如果没有各国的抵抗运动，联合国将遭到忽视，结果会导致世界战争的爆发。实际上，这种可

能性相当高。但是，我们没有悲观的必要。因为，正如康德所思考的那样，世界战争将实现更为高度的各民族的联盟。虽然如此，这种事态的发生也有一个必要的条件，就是各国存在对抗国家和资本的抵抗运动。

实现基于互酬原理的世界体系即世界共和国，并非易事。交换样式A、B、C将顽强地存在下去。换言之，共同体（nation）、国家和资本将顽固地持续存在。无论生产力（人与自然的关系）怎样发展，都无法完全消除源自人类关系之交换样式的那种存在。不过，只要这些交换样式依然存在，那么，交换样式D也会顽强地存在下去。不管怎样地压抑和否定，它都会不以人类意志为转移地持续地回归。康德所谓的“整合性理念”正是这样的东西。

----

(1)罗伯特·阿尔布林顿：《资本主义发展阶段论》日文版，东京：社会评论社。

(2)沃勒斯坦：《近代世界体系1600—1750》日文版第68页，名古屋：名古屋大学出版会。

(3)此处采用吕丹等的译文，见《现代世界体系》中文版第2卷第39页，北京：高等教育出版社，1998。

(4)同上。

(5)乔维尼·阿锐基：《漫长的20世纪》日文版，东京：作品社。

(6)《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第121页，北京：人民出版社，1961。

(7)沃勒斯坦：《近代世界体系1600—1750》日文版第73页，名古屋：名古屋大学出版会。

(8)此处采用林骧华的译文，见《极权主义的起源》中文版第184页，北京：三联书店，2008。

(9)此处采用杨建国、范一亭的译文，见《帝国》中文版第180页，南京：江苏人民出版社，2003。

(10)此处采用杨建国、范一亭的译文，见《帝国》中文版第191页，南京：江苏人民出版社，2003。

(11)埃伦·M□伍德：《资本的帝国》日文版第26页，东京：纪伊国屋书店。

(12)卢卡奇写道：“无产阶级正确的阶级意识与其组织形态就是共产党”（《历史与阶级意识》日文版第338页，东京：未来社）。

(13)《马克思资本论草稿集》日文版第2卷，东京：大月书店。

(14)巴枯宁：《国际革命协会的原理与组织》，见《巴枯宁著作集》日文版第5卷第216页，东京：白水社。

(15)此处采用何兆武的译文，见《历史理性批判文集》中文版第11页，北京：商务印书馆，1990。

(16)此处采用何兆武的译文，见《历史理性批判文集》中文版第13页，北京：商务印书馆，1990。

(17)此处采用何兆武的译文，见《历史理性批判文集》中文版第18页，北京：商务印书馆，1990。

(18)同上书，第114页，北京：商务印书馆，1990。

(19)此处采用何兆武的译文，见《历史理性批判文集》中文版第104页，北京：商务印书馆，1990。

(20)此处采用范扬、张企泰的译文，见《法哲学原理》中文版第348页，北京：商务印书馆，1982。

(21)参见柄谷行人：《死与民族主义》，见《定本柄谷行人集4·民族与美学》，东京：岩波书店，2004。

(22)Robert Kagan，Of Paradise and Power：America and Europe in the New World Order，Vintage Books，2004，pp3，37，57—58，73.（参见《新殖民主义理论——美国新保守主义的世界战略》日文版，东京：光文社）

(23)安东尼·奈格里、马克·哈特：《民众》日文版下卷第200、204、214、238页，东京：日本放送出版协会，2005。

(24)卡尔·施米特：《政治的概念》日文版第68—69页，东京：未来社。

后记

这是我的一部新作，以此前发表的一些文字为基本内容而构成的。第一，是《走向世界共和国》（岩波书店，2006），可以说这本小书是本书的一个概要。之后，我又写了《关于〈走向世界共和国〉的笔记》（载季刊杂志《at》）的系列文章。另一方面，我曾为《走向世界共和国》的海外版做了些增补修改的工作。同时，就有关本书中的一些问题曾发表如下英文文章：“Beyond Capital-Nation-State”（Rethinking Marxism，20th Anniver-sary，Volume20，Routledge，2008），“World Intercoures：A Transcritical Reading of Kant and Freud”（UMBR（a），2007），“Revolution and Repetition”（UMBR（a），2008）。

还有，我从2006年到2009年期间，曾就本书中包含的一些问题在以下国家的大学做过讲演：美国（麻省理工大学、芝加哥大学、斯坦福大学、纽约大学、芝加哥洛约拉大学）、加拿大（多伦多大学）、英国（泰特现代艺术馆、密得萨斯大学）、中国（清华大学）、克罗地亚、斯洛文尼亚（卢布尔雅那大学）、土耳其（伊斯坦布尔比尔基大学）、墨西哥（国立自治大学）等。在这些地方的提问回应和交流中，学到了很多东西。特别是在中国、土耳其、墨西哥的讲演旅行中，我实际观察到现实状况中“世界史的结构”之一端。本书正是经过上述公共场域而提炼成形的。在这个过程中，我每次都做了细微而重要的修正。但总之，我想把本书作为眼下对未来的最终展望。

自着手写作此书开始已历时8年，我得到了海内外众多人士的帮助。首先，要向上述给我提供讲演机会的各位表示感谢。Michael Bourdaghs、Indra Levy和柄谷凛三位在英文翻译方面提供了帮助。另外，还从高濑幸途、高泽秀次、丸山哲郎、小岛洁各位那里得到了莫大的鼓舞和激励。如果没有他们的援助，我这项工作将难以持续下来的。谨致以深深的谢忱！

柄谷行人

2010年5月于东京

译者后记

真正称得上具有创造性思想的，应该是可以构筑起未来世界图景，并化为批判性实践力量的那样一种学说或理论，这是我在阅读和翻译柄谷行人这部新著时所深深感到的。按照柄谷先生自己的说法，本书是对此前出版的《跨越性批判——康德与马克思》和《迈向世界共和国》两书提出的观念和未来展望进行全面体系化和普遍化而完成的一部理论著作。而我更愿意称其为一部具有开创性的思想著作。

21世纪的今天，人类正面临着种种困惑和危机。而最大的危机在于200年来工业革命所构筑起来的资本主义体系已然走到了穷途末路，资本的逻辑不仅渗透到世界的每一个角落，而且人类关系也完全被赤裸裸的商品交换关系所覆盖。因此，我们虽然生活在物质极大丰富而交往日益便利的全球化时代，却时时感到这个世界的单一乏味的压抑，不断发现资本的逻辑之下无所不在的欺压、宰制乃至根源性的不平等。人们似乎已经很难再看到资本主义的“外部”，而“外部”的消失也正意味着资本主义本身的山穷水尽。在这样的时刻，也就需要我们凝聚理论的想象力和思想的创造性，去发现新的“外部”——超越资本主义体系并展现人类未来可能性的全新图景。《世界史的构造》正是这样一部关乎资本主义结构性危机和人类未来发展前景的思想性著作。

关于本书的具体内容和写作动机，作者已经在“中文版序言”等部分作了清晰简要的说明。而作为其理论体系雏形的《跨越性批判》（中央编译出版社，2011）和问题意识之最初展开的《迈向世界共和国》（台湾商务印书馆，2007）两书，也已经有了中文译本，感兴趣的读者可以找来一读。若要进一步了解柄谷行人其人其文以及此前的思考，也可以参考中央编译出版社2011年推出的三卷本《柄谷行人文集》以及附于文集后面我所撰写的“编译后记”。在此，我只想提请注意，这本著作并非一部有关人类社会构成体发展演变的历史著作。所谓“世界史的构造”，其议论的核心不在世界历史，而在于“结构”性的问题。换言之，这是一部关于现今我们这个世界的危机根源及如何超越的思想性著作。

本书日文原版由岩波书店于2010年出版。作者本人十分看重自己的这部理论性著作。据悉，目前英文版的翻译也已完成。而在英文翻译过

程中，柄谷行人又对原书作了诸多修正。我的中文翻译则主要依据岩波书店版，同时，根据作者提供的修改版及英文译稿，对岩波版有所增补。这是要向中文读者交代的。另外，书中涉及大量固有名词包括西方和日本的人名地名等，对此，我随文作了有限的译注，并尽可能在人名地名后面附上西文原文，以便中文读者查考。书中大量征引马克思恩格斯的文字以及西方经典著作。我在翻译过程中，除采用《马克思恩格斯全集》中文版之外，还尽量参照和借用西方经典的可靠的中文译本。在此，谨向译者表示衷心的感谢。

本书日文版出版后不久，便受到中央编译出版社领导的关注，而该社《柄谷行人文集》的策划编辑则迅速执行了社领导关于购买版权、翻译出版中文本的决定。对于这样的眼光和魄力，我要首先表示由衷的敬佩和感谢。到了2011年夏天，我将翻译出版计划告知柄谷行人先生之后，他不仅爽快地同意了，而且还对翻译工作给予了大力支持，并如期惠寄来“中文版序言”，这也是要深致谢忱的。我翻译介绍柄谷行人先生的著作，这已经是第三部了，而每一次都得到他一如既往的耐心细致的指教，让我深深感到思想和文字交流的愉快。

最后，感谢北京大学贺桂梅老师细心阅读本书的译稿并迅速发来详细的勘误表。同时，对中央编译出版社领导和编辑给予本书出版的大力支持，表示诚挚的谢忱！

赵京华

2012年06月04日

于北京太阳宫寓所

历史与反复

[日]柄谷行人／著　王成／译

柄谷行人文集 Ⅲ

主编／赵京华



全国百佳出版社
中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

目录

中文版序言
第一部 历史与反复
第一章 绪论——《路易·波拿巴的雾月十八日》
1.引子
2.代表制的问题
3.立法权与行政权
4.流浪者与国家装置(机构)
5.历史的反复
6.作为周期循环的反复
第二章 日本的历史与反复
第二部 近代日本的历史与反复
第一章 近代日本的话语空间——1970年＝昭和四十五年
1.历史断代
2.明治与昭和
3.近代日本的话语空间
4.大正的特点
5.天皇论的变迁
6.乃木将军之死
7.三岛由纪夫之死
8.“昭和”的回归
第二章 大江健三郎的讽喻——《万延元年的Football》
第三章 村上春树的风景——《1973年的弹子球》
第四章 近代文学的终结
第三部 佛教与法西斯主义
第一章 佛教与近代日本
第二章 坂口安吾
第三章 武田泰淳
后记
译后记
《柄谷行人文集》编译后记

中文版序言

一

收入本书的论文是我在1989年前后的时代背景下写作的。那个时期，苏联东欧阵营瓦解；在日本，昭和天皇所象征的时代行将结束。正是那时，我意识到日本“昭和”时代的事件与“明治”时代的事件可以进行比较，这就是这些论文的缘起。在那之前，从20世纪80年代中期开始，我就担心20世纪90年代会不会重蹈20世纪30年代历史的覆辙。抱着这个想法，我对日本的近代史进行了种种思考，在此基础上，又想到近代的世界史是不是按60年一个周期反复的，近代日本以60年为一个周期置身于类似的世界状况。昭和时代看起来重复了明治时代，这是因为，碰巧明治45年加上大正14年大致为60年。而令人吃惊的是连细小的事件都可以看出其类似之处。

从此以后，我开始认真思考历史的反复这个问题。历史学家经常这样说：如果对历史无知就会重蹈历史覆辙。那么，如果了解历史的话，我们就会避免历史的反复吗？或者，历史的反复真正存在吗？这样的问题没有人认真思考过，因为，虽然直观上承认历史的反复性，但貌似科学的学者并不曾对反复问题进行论述。我认为历史的反复是存在的，而且可以进行“科学的”把握。当然，反复的不是事件而是结构，应该称为反复的结构。令人吃惊的是，结构上反复的时候，有很多情况连事件都变得类似。尽管如此，我们依然不应该为事件的类似性所束缚，反复的只是其结构而已。

作为反复的结构可以确切看到的是资本主义经济的危机、萧条、繁荣这一周期循环。这一周期循环并非经济政策的失败，而是必然的过程，最早对此做出论述的是《资本论》的作者马克思，但马克思采用的是被称为朱拉尔学派的十年一个周期的“短期波动”。后来受到斯大林肃清的前苏联经济学家尼古拉·康德拉季耶夫提倡的“长期波动”以约60年为一个周期，我思考60年周期性的问题依据的就是这个观点。

但是，反复性结构不仅存在于经济层面，也存在于国家即政治的层面上。最初指出这个问题的也是马克思。一般看来，马克思的历史观是基于历史发展阶段的，所以，与反复没有关系。但是，他认真思考过反复的问题，这体现在他初期的著作《路易·波拿巴的雾月十八日》中。开头那段名言就是有关“历史反复”的论述：“黑格尔在某个地方说过，一切伟大的世界历史事变和人物，可以说都出现过两次。他忘记补充一点。第一次是作为悲剧出现，第二次是作为喜剧出现。”讲这段话的时候，马克思强调从1848年革命到路易·波拿巴(拿破仑三世)就任皇帝的过程，重复了60年前拿破仑通过第一次法国革命(1789年)当上皇帝的过程。但是，反复并非仅仅如此。原本第一次法国革命的过程也是在当事者意识到罗马史而展开的行动中发生的，那是城邦国家罗马向帝国转化过程中发生的事件。

马克思所言及的问题，黑格尔好像在《历史哲学》中写过。黑格尔在书中指出：“起初看来只是一种偶然的事情，就变为真实和正当的事情了。”这段话指的是：恺撒正要做皇帝的时候却遭到了暗杀。后来，他的养子渥大维做了第一代罗马皇帝。恺撒在城邦国家罗马进行扩张、靠共和制已经难以维持这个阶段遭到了希望维持共和制的布鲁图斯一派的暗杀。然而，恺撒被暗杀后，人们把帝国(皇帝)看作不争的事实接受下来。恺撒自己没做成皇帝，但是，他的名字却成了指代皇帝的普通名称。

写到“黑格尔在某处……”时，马克思也许忘记了以上所涉及的背景。但是，在《路易·波拿巴的雾月十八日》中，他从法国革命实现共和国到拿破仑皇帝出现的过程中，看到了这样的反复。进而，60年后，这个过程又通过拿破仑三世的登基这个过程再次得到了反复。这与经济层面上的反复性质不同，是国家固有的反复，其过程如下：最初，多数城邦国家或者部族国家处于一种割据的混乱状态。但是，当一个国家统摄了多数城邦国家和部族国家的时候，那就成了“帝国”。所谓“帝国”就是复数的国家整合在一起的形态。所以，它需要超越一个国家或部族的普遍性原理。可是，帝国不会长久，它会分解成为多个国家分立的状态。但在这种状态中，帝国会再次得到重建。

我具体解释一下这种情况。我们现在习惯于多个民族国家存在的状态。但是，这些国家是通过旧“世界＝帝国”被分割后于各地出现的。欧洲的民族国家在19世纪才开始存在。而且，那不单单是受法国革命的影响，而是因为拿破仑企图统一欧洲，为了与其对抗，民族国家在各地纷纷成立。不过，这并没有就此结束。英国、法国、德国均为了重建“帝国”而争夺霸权，这被称为“帝国主义战争”。而帝国主义在第二次世界大战结束之后，其建立“帝国”的动向依然没有终结。事实上，这种动向正作为欧盟而不断地被实现。

另一方面，在近代欧洲以外，世界各地还有清朝、莫卧儿、奥斯曼等帝国存在。这些帝国各自具有其普遍性原理。但是，进入19世纪，这些帝国受到欧洲帝国主义的侵略，遭到了分割。俄国和中国那样的国家发生了马克思主义者领导的革命，这些地域另当别论。一般来说，受帝国主义列强统治的地域在独立的时候，没有寻求“帝国”的再现，而是分成多个民族国家。实际上，各地域一直保存着“帝国”以后的文化和宗教的共同性，所以，依然有重新建立帝国的潜在动力。

前面，就经济层面乃至政治层面固有的反复性进行了阐述。但现实中，这两种反复性并非孤立存在的，而是相互重叠、相互作用的。国家和资本有时不同或者对立，但在根本上是相互依存的。它们各自作为能动的主体而独立存在，所以，不可能还原为哪一方。

二

写完本书中的各篇论文以后，我发现了几个需要修改的地方。第一，我意识到60年周期这一观点并不恰当。当然，相似之处很多，但并不一样。这与欧盟在欧洲的形成与20世纪30年代纳粹建立的第三帝国或者“广大区域”相仿，但根本上是不一样的。例如，如果20世纪90年代作为战前历史的反复，即使没有导致战争，日美之间的对立也应该在90年代末达到顶点。但是，这样的征兆却丝毫没有出现。另外，把90年代以后的日本比作30年代的法西斯主义也是不恰当的。法西斯主义有着与社会主义相对抗的一面，所以，保护主义、对金融资本的限制以及社会福利政策等得到采纳。可是与此相反，1990年以后在日

本被强化的是“新自由主义”、福利的消减即让阶级差别扩大的政策。

那么，应该否定这种周期性吗？我认为国家与资本植根于无法摆脱的性质之中，这样的反复终究不会结束。大约60年这样的周期中也存在经济学的根据。这样的话，20世纪90年代为什么变成与60年前似是而非的状态呢？我意识到这种状况不能与60年前相比，而是应该与其翻倍的120年前比较。换言之，与20世纪90年代相似的不是20世纪30年代，而是19世纪70年代。汉娜·阿伦特指出：“帝国主义”在19世纪80年代开始表面化。2000年以后的世界局势可以与这一时代进行比较性的观察。

人们勉强可以记住60年前的事，但100年前的事情就记不住了。所以，容易把东亚现在进展中的事态和60年前比较。这样一来，往往无的放矢，因此，不能明智地应对。例如，在东亚的中国、韩国、朝鲜、俄罗斯还有日本之间的关系中，战前的问题现在依然投下很大的阴影，这是毋庸置疑的。但只看到这一点，就会忽略现在与战前如何的不同。中国并不是战前那样受帝国主义侵略而呈现四分五裂的状态，现在已经成为政治经济上巨大的存在。然而，我们不能忘记120前的中国也曾经是这样的。

当时，清朝是世界帝国。作为其周边国家的日本推翻旧体制，实行了开放政策。相反，朝鲜的李朝镇压亲日的门户开放派，力图以清朝为宗主国，维持锁国政策。这归结为日本与清朝的对立，即甲午战争。日本确立了近代国家、产业资本主义的体制，正在向帝国主义转换。尽管如此，这一时期，清朝不仅庞大，而且拥有现代化的军备。所以，甲午战争之际，日本人非常惧怕清朝。甲午战争后，清朝割让给日本的是台湾。综观现在的东亚，形成了中国大陆及台湾、韩国、朝鲜、日本、俄国这样的结构。这是120年前形成的，而且，在20世纪30年代消失了。如此观之，现在的形势应该说比起20世纪30年代来更类似于19世纪80年代。东亚存在着这种反复的结构。当然，这并非局限于亚洲。例如，对于阿拉伯世界来说也很适用。可以说，这样的反复是以世界规模存在的。

三

我在本书的序言第8页列出了“世界资本主义各阶段”表，不过，这是在重商主义、自由主义或者帝国主义平行发展的表面上所看到的世界资本主义阶段。换言之，乃是基于生产力的阶段性发展这一观点的。从这个观点来看，20世纪90年代的特征就会被界定为从耐用消费品向信息产业的转移。但是，在这一点上，看不出反复的结构。

关于这一点，我从沃勒斯坦那里学到了一个观点，那就是把“自由主义”和“帝国主义”作为循环的过程，而不是作为历史的阶段来看。(《现代世界体系：1600—1750》)他的观点认为：“自由主义”是掌握着压倒性霸权的国家存在的世界经济体系的状态。相反，“帝国主义”被看作是霸权国家正在走向没落，取而代之的新兴国家还未确立，世界处于抗争不断持续的状态。

沃勒斯坦认为，在近代世界经济中掌握霸权的国家只有三个。荷兰、英国，还有美利坚合众国。例如，荷兰作为霸权国家提倡自由主义的时候，落后的英国是重商主义(保护主义)的。从政治上看，荷兰也是共和制，不像英国那样实施绝对王权，其首都阿姆斯特丹是笛卡尔和洛克流亡、斯宾诺莎得以安居乐业的特殊城市。

接下来，是荷兰失去霸权，可以取而代之的英国和法国持续政治、经济上之竞争的时期，史称重商主义时期。18世纪后半叶，荷兰尽管在制造业方面被英国超过，但是，在流通和金融领域依然掌握着霸权。英国确立起全面的优势是在19世纪以后，那便是所谓的自由主义阶段(1810—1870)。

1870年以后，由于德国、美国和日本的崛起，英国开始没落，这些国家之间持续了激烈的政治、经济上的竞争，这被称为帝国主义阶段。但是，我们不能用列宁所规定的历史的各种特征来定位“帝国主义”。虽然霸权国家正在走向没落，但还不存在代替它们的国家。如果把它看作是抗争持续的阶段，那么可以说，到美国确立起霸权的20世纪30年代以后，它就已经结束了。

这里，我将提示在本书中的表格基础上添加了“霸权国家”这一项的新表格。这张表格将显示以下几点。一般认为，20世纪90年代的美国同19世纪的大英帝国一样确立起了压倒性的霸权，但这是一个误解。美国成为霸权国家是在20世纪90年代之前。正如经济上停止美元的金本位制一样，70年代以后，由于德国和日本的崛起，美国已经开始没落。90年代以后，美国在金融和物流领域依然处于统治地位，这就如同以往的荷兰与英国那样，是霸权国家没落时都会出现的现象。

表　世界资本主义各阶段

	—1810	1810—1870	1870—1930	1930—1990	1990—
世界资本主义	重商主义	自由主义	帝国主义	后期资本主义	新自由主义
霸权国家		英国		美国	
	（帝国主义的）	（自由主义的）	（帝国主义的）	（自由主义的）	（帝国主义的）
资本	商人资本	产业资本	金融资本	国家垄断资本	跨国资本
世界商品	毛织品	纺织工业	重工业	耐用消费品	信息
国家	绝对主义	国民国家	帝国主义	福利国家	区域主义

所以，美国的“自由主义”阶段应该从被称为“冷战”时代的时期(1930—1990)来看。在这个时期，发达资本主义各国以前苏联阵营为共同的敌人相互合作，另外，在各自的国内采取了保护工人和社会福利的政策。国际上的前苏联阵营、国内的社会主义政党，尽管外表上是其敌对的、革命的，但是，它们不仅没有威胁到世界资本主义，反而作为一种补充发挥了作用。

从20世纪80年代开始，在发达资本主义国家中突出的是削减社会福利、削减对资本的税收和管制的里根主义、撒切尔主义……的政策。它被称为新自由主义。不过，这与帝国主义并不矛盾。汉娜·阿伦特把19世纪80年代突显出来的帝国主义特征之一，视为国家从民族的规范中获得了解放。(《极权主义的起源》)也就是说，国家和资本即使牺牲民族的利益也要疯狂地参与全球竞争，这个时期便是帝国主义。例如，作为19世纪末帝国主义特征的界定，我们可以指出“资本的输出”。但是，这种“资本的输出”意味着寻求海外廉价的劳动力而抛弃国内的劳动者。这与20世纪90年代的全球化是一样的。资本和国家

通过社会福利的削减，免除财政负担，参与世界竞争。那种认为在国内产生阶级差距也是不得已的观点，不过是19世纪70年代以后风靡一时的意识形态＝优胜劣败、适者生存的“社会达尔文主义”的翻版而已。这样看来，20世纪90年代以后的状态与自由主义相比，还是应该被视为帝国主义。

奈格里与哈特在他们的《帝国》一书中主张，1991年海湾战争以后的美国早已不是帝国主义，宣称这与民族国家的扩张之现代帝国主义不同，类似于古罗马帝国那样的“帝国”。事实上，海湾战争时期，得到联合国支持才展开行动的美国，其做法与以往似乎有本质上的不同。另外，美国保卫的是世界资本主义和世界市场，而不是一个国家的利益，这样的主张也仿佛有一定的根据。但是，美国希望得到联合国的同意，与其说是一个新“帝国”的行为，还不如说那只是因为美国已经没有作为一个霸权国家而行动的财政能力了。

奈格里与哈特的错误在于，他们认为20世纪90年代美苏“冷战”结构终结，世界处在一个“资本帝国”之下。实际上，复数的“世界＝帝国”开始形成。美国与传统的帝国主义不同，这一观点的错误由2003年伊拉克战争得到了证实，美国无视联合国而采取了单方行动。从这一时期起，越来越明显的是欧洲作为对抗美国的“帝国”开始出现，进而，中国和印度也作为与其对抗的“帝国”逐渐崛起。

在今后一段时间里，围绕下一代霸权的竞争将会持续。从这个意义上讲，20世纪90年代以后应该叫做“帝国主义”阶段。2008年发生金融危机以后，把现在作为30年代的反复来看的观点正在蔓延，这不过是无的放矢的庸俗之见。30年代是美国取代英国成为霸权国家的时期，而现在则是美国走向衰退的时候。并且，虽说30年代经济状况非常差，但是，以耐用消费品为代表，这一时期依靠大量生产和消费的繁荣是有所期待的。而以信息产业为主的今天和以重工业为主的80年代一样，很难摆脱普通利润降低＝慢性经济不景气的困境。

以上是我的基本预测。当然，这不是对未来将要发生的事件的预见。但是，国家和资本所具有的反复结构毋庸置疑。如果不予以关注

的话，那才会重蹈历史覆辙呢。眼下，我所能看到的仅仅是指出这一点。

柄谷行人

2009年1月27日于东京

第一部 历史与反复

第一章 绪论——《路易·波拿巴的雾月十八日》

1.引子

20世纪80年代末，“共产主义体制”瓦解，正如弗朗西斯·福山“历史的终结”论所代表的那样，人们对民主主义(议会制)和自由主义市场经济的全球化将要带来的乐观前景津津乐道，马克思的《资本论》和《路易·波拿巴的雾月十八日》这类著作看上去似乎早已失去了意义。但也就是这一时期，这些著作开始发出缓慢而强烈的光芒。此后，我们看到的是世界经济结构的不景气和代议制度的机制不健全。但是，这并不意味着资本主义和近代国家的崩溃，而是暴露了历史处于一种难以摆脱的反复之中。

《资本论》和《路易·波拿巴的雾月十八日》所涉及的正是这种难以摆脱的反复。《资本论》研究的是资本积累运动本身无法摆脱的反复性。资本必须依靠不断的差异化以实现自我增殖。而且，它不能避开危机—繁荣—萧条—危机这样的反复(周期循环)。《路易·波拿巴的雾月十八日》讨论的是近代国家的政治形态难以解决、而又希望解决所导致的难以摆脱的反复性。必须承认，在20世纪90年代我们仍然处于这种反复之中。

例如，关于世界性的经济危机和议会制失败的到来，许多人谈到一种预感，认为20世纪90年代与30年代是相似的。这种观点似乎只是“左翼”中间一直存在的某种危机期待论。但是，在旧左翼已经丧失威信的现在，我认为这仍是值得认真探讨的问题。这种反复性体现了世界资本主义中被称为“康德拉季耶夫曲线”的约60年的周期循环。[1]从经济的观点来看，30年代处于向“后期资本主义”的过渡中，再往前

推60年，即19世纪70年代则处于自由主义向帝国主义的过渡之中。从这个意义上讲，20世纪90年代便产生了向全球化市场经济的过渡。在此，我不想详细论述。我想论述的是这些超越时代差异、创造出新阶段的难以摆脱的反复。

所谓历史的反复并非意味着相同事件的重复。能够反复的并非事件(内容)，而是形式(结构)。事件本身能够避免反复，但是，像周期循环那样的某种结构是无法避免反复的。我所涉及的反复是那种反复强迫症。正如弗洛伊德所说的那样，所谓反复强迫症是那种绝对回忆不起来的向“被压抑者”的回归。它代替回忆，在当下反复。我们能够回忆起的只有发生的事件。所以，从事件的层面上，比较19世纪70年代、20世纪30年代、20世纪90年代就会失去其中存在的“被压抑者的回归”。为了观察这一切，我们需要《资本论》，尤其是《路易·波拿巴的雾月十八日》。这是因为，马克思在这些著作中从一开头就涉及了历史上的反复性问题。这种情况下，“被压抑者”是什么呢？这与开头所叙述的话题，即议会制和资本主义经济中的代表(representation)问题相关。的确，这些体系是压抑性的。但是，形成反复强迫症的不是这样的压抑。所谓绝对无法表象的“被压抑者”是使这种表象体系成为可能的“漏洞”。但是，这个漏洞并非不可视，而是随处可见的。正因为如此，它才作为“漏洞”隐藏起来。

例如，在资本主义经济中，可以说货币就是这样的“漏洞”。《资本论》的作者马克思阐明了货币与其说是超越其承担者＝人的意志而被迫进行无穷无尽的自我增殖运动，不如说是“存在＝无”(海德格尔)本身。古典经济学嘲笑了崇拜货币的重金主义者(重商主义)的本末倒置。但是，当信用系统崩溃时，人们蜂拥而至，为的就是货币。对于古典经济学家或者新古典经济学者来说，货币仅仅是表示价值的尺度和支付的手段，也就是看得见的“存在者”。然而，正因为如此，货币这一“存在＝无”，换言之，使物存在于商品形态(价值形态)成为可能的那个东西被隐藏起来了。人们是在经济危机中——不管它是否戏剧性现身——感受到它。但在此时，人们跪拜于货币，它不单单是物，而是崇高的“物神”。反过来说，货币作为难以表象的东西存在着，人们体验到它是在作为反复强迫症的经济危机之中。

在《路易·波拿巴的雾月十八日》中，表象＝代表体系所具有的“漏洞”就是被杀掉或者驱逐的“国王”。我们从那个宝座上看到作为“皇帝”的波拿巴复活了。国王和皇帝以及总统与货币一样实际存在着。但，重要的是他们使代表制成为可能的“存在之无”。所以，“国王”和“皇帝”是谁？或者，就连实际上他们是否被称为国王和皇帝，也不是问题。问题是人类在近代获得的议会制(代表制)与现实可见的国王、总统以及皇帝这些存在者不同，具有绝对无法填补的漏洞，这就是作为向“压抑者的回归”而反复的事态。

在此，我提及《路易·波拿巴的雾月十八日》是因为从中可以解读出19世纪70年代、20世纪30年代、90年代作为症候而不断反复的东西。发生在法国的那个事件当中包含预见性。不过，令我如此思考的与其说是事件本身，毋宁说是马克思的精辟分析。毋庸赘言，《路易·波拿巴的雾月十八日》是分析同时代法国政治状况的紧跟时事的作品。从现在的历史学角度来看，这一定是不充分的。很显然，关于实际的路易·波拿巴和法国第二帝国政治，应该看到更加复杂的状况。但是，我从《路易·波拿巴的雾月十八日》中看到的并非实际的历史，而是有关国家原理的研究。这类似于《资本论》与英国经济史的关系。在《资本论》当中英国经济史的确是被用作了资料，但是，我们可以脱离开英国经济史来解读《资本论》，也应该这样读。

马克思在《资本论》中想要阐明的是依靠货币组成的幻想性的体系。那不应该称为经济基础。相反，那是形成并且隐蔽了经济基础的上层建筑，换言之，乃是表象的体系。所以，其中一直包含着崩溃的危机。而在《路易·波拿巴的雾月十八日》中则论述了另外一个表象的体系，那就是代表制所具有的不可避免的危机。如果说《资本论》是把经济作为表象来理解的话，那么可以说《路易·波拿巴的雾月十八日》则是把政治作为表象问题来处理的。如果《资本论》是近代经济学“批判”的话，同样，《路易·波拿巴的雾月十八日》就是对近代政治学的“批判”。不仅如此，波拿巴主义中以上两个方面是相联系的。所以，《路易·波拿巴的雾月十八日》所涉及的问题不单纯是过去的事件，也包含了贯穿于20世纪30年代的法西斯主义和90年代的状况中的问题。

从《路易·波拿巴的雾月十八日》出发思考问题具有如下几个优点：例如，我们思考20世纪30年代的法西斯主义的时候，不能将此作为德国与意大利两个特定国家的事件来看。那样，反而看不见30年代全球范围发生的问题。进而，不能成为研究90年代“反复”问题的契机。如前所述，事件本身不会反复。这样一来，法西斯主义就变成仅仅是过去的问题了。但是，既然议会制和资本主义存在的问题还没有消失，曾经存在的问题今后也会发生。

《路易·波拿巴的雾月十八日》对于研究日本20世纪30年代的法西斯主义，也是不可缺少的文本。总的来说，法西斯主义论是以德国或者意大利为模式，对于日本未必恰当。结果，甚至连日本不存在法西斯主义这种愚蠢的观点，也具有了说服力。然而，仅仅用法西斯主义这个概念来思考30年代出现在发达资本主义国家的事态，是不合适的。这些事态之一是针对俄国革命的对抗革命。也就是说，其本身就必须具有某种程度的社会主义。对抗革命的运动由于30年代的经济大萧条而得到加速。例如，在30年代的美利坚合众国出现了代表所有党派和阶层推进战争政策的总统(罗斯福)。这虽然不是法西斯主义，但也并非自由主义。应该如何普遍看待这种现象呢？《路易·波拿巴的雾月十八日》将可能解决这个问题(有关日本的问题将在第二章论述)。

《路易·波拿巴的雾月十八日》不仅对于19世纪70年代之后的帝国主义、20世纪30年代的法西斯主义，而且对90年代以后的新形势，也有充满根本性洞察的启示。例如，《路易·波拿巴的雾月十八日》中的波拿巴对政权的掌握是有1848年的“左翼”崩溃在先作为背景的。虽然背景不同，但在1870年、1930年和1990年亦有相同之处。简单来说，我认为法西斯主义是波拿巴主义的一种形态。重要的是把它作为《路易·波拿巴的雾月十八日》所描绘的动态过程来看，否则，那只是积累毫无意义的定义了。

例如，恩格斯是这样定义波拿巴主义的。在近代社会的资产阶级与无产阶级的对立过程中，产生了力量的均衡状态，当发生两种力量都不能掌握国家权力的时候，具有一定自立性的国家权力就会暂时形成。波拿巴主义指的就是这样形成的独裁权力的性质。有关波拿巴主

义，马克思主义者不去认真阅读《路易·波拿巴的雾月十八日》，而是依据这个定义去思考。

如果仅仅讲阶级均衡的话，可以说专制主义王权也是在与封建势力以及资产阶级的均衡中形成的。所以，仅仅靠阶级的对立变成了资产阶级和无产阶级的对立，是难以理解波拿巴主义的特征的。专制主义王权和推翻它而建立起来的资产阶级国家中所形成的波拿巴主义，两者的区别在于阶级的均衡怎样达成这一过程。毋庸赘言，后者是通过普选的代表制、各政治党派的联合而实现的。[2]如果不掌握这个要点，不仅是波拿巴主义，而且对于其后法西斯主义那样的对抗革命，也难以理解。

2.代表制的问题

马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中，至少从五个方面研究了代表(representation)的问题。第一点是议会制(代表制)的问题。1848年的二月革命废除王权，在共和制当中第一次实行了普选。但是，实际上，正是这样的议会才导致后来那样奇怪的事件发生。《路易·波拿巴的雾月十八日》所描写的事件，离开普选制度是难以想象的。马克思指出了这种表象＝代表制背后的实际社会阶级的存在。后来，恩格斯把在政治、宗教、哲学以及其他意识形态表象的背后发现经济的社会阶级结构和斗争或者说这样的“历史法则”，看作马克思的功绩。

但是，马克思从这个事件中看到的毋宁说是相反的，即从这样的社会经济的阶级结构上，乍一看来是独立的甚至背道而驰的事态，他希望弄清楚的正是其“作用”。不言而喻，这就是代表制这一制度。基于普选的议会，正如后来凯尔森所说的那样，与身份代表制议会不同，“代表”仅仅是虚拟的。[3]也就是说，这里“代表者”与“被代表者”之间不存在必然的关系。马克思强调的是政党和他们的话语独立于实际的阶级。或者不如说“被代表者”是肯尼斯·伯克所说的“阶级无意识”。只有在“代表者”的话语场域中，他们作为“阶级”才被意识到。这一点我们从马克思关于分到土地的小农的评语中也可以清楚地了解

到。首先，他是这样解释“代表者”与“被代表者”之间关系的任意性的。

然而也不应该狭隘地认为，似乎小资产阶级原则上只是力求实现其自私的阶级利益。相反，它相信，保证它自身获得解放的那些特殊条件，同时也就是唯一能使现代社会得到挽救并使阶级斗争消除的一般条件。同样，也不应该认为，所有的民主派代表人物都是小店主或小店主的崇拜人。按照他们所受的教育和个人的地位来说，他们可能和小店主相隔天壤。使他们成为小资产阶级代表人物的是下面这样一种情况：他们的思想不能越出小资产者的生活所越不出的界限，因此他们在理论上得出的任务和做出的决定，也就是他们的物质利益和社会地位在实际生活上引导他们得出的任务和做出的决定。一般说来，一个阶级的政治代表和著作方面的代表人物同他们所代表的阶级间的关系，都是这样。[4]

不仅议会政党分裂为原来的两大集团，不仅其中的每一个集团又各自再行分裂，而且议会内的秩序党和议会外的秩序党也分裂了。资产阶级的演说家和作家，资产阶级的讲谈和报刊，一句话，资产阶级的思想家和资产阶级自己，代表者和被代表者，都互相疏远了，都不再互相了解了。[5]

因为，“代表者”与“被代表者”之间的关系本来就是任意性的，所以，产业资产阶级以及其他的阶级都放弃了原来的“代表者”而选择波拿巴是可能的。1848年2月4日，各党派作为“代表者”，即作为话语场域中的差异表现出来。然而，三年后，波拿巴作为所有人的代表者掌握了权力。马克思拒绝把这一切归结为波拿巴自身的观念、政治谋略和人格。无论采用什么观点，都不能解开1848年2月4日，仅仅作为拿破仑侄子的波拿巴何以会掌握权力的秘密。

马克思在《资本论》中指出，货币作为一个商品来看非常容易，问题是要弄清一个商品为什么、如何成为货币的？他对于波拿巴的论述也相同。针对给波拿巴以“尖刻的和俏皮的攻击”的维克多·雨果，马克思写道：“相反，我则是说明法国阶级斗争怎样造成了一种条件和局势，使得一个平庸而可笑的人物有可能扮演了英雄的角色。”(《路易·波拿巴的雾月十八日》第二版序言)的确，不管怎样不停地重复雨果那样的批判，那也会像说货币只是废纸一样，无以构成真正的批判。但是，马克思所说的谜底，仅仅讲“阶级斗争”也弄不清楚。代表制，或者说话语机构是独立的存在，“阶级”只有通过这样的机构才能被意识化，而且，这个体系中存在着难以填补的漏洞，这个系统之中隐藏着让波拿巴成为皇帝的秘密。

一切只有通过普选的代表(representation)才能表现出来，在观察法西斯和今后的政治上，这是至关重要的。马克思指出：在“代表者”与“被代表者”中间存在一个自己的代表者也不具备使自己阶级的利益普遍化从而得到拥护的话语，所以，必须靠其他人来代表的某个阶级，那就是分到土地的小农。

既然数百万家庭的经济条件使他们的生活方式、利益和教育程度与其他阶级的生活方式、利益和教育程度各不相同并互相敌对，所以他们就形成了一个阶级。由于各个小农彼此间只存在有地域的联系，由于他们利益的同一性并不使他们彼此间形成任何的共同关系，形成任何的全国性的联系，形成任何一种政治组织，所以他们就没有形成一个阶级。因此，他们不能以自己的名义来保护自己的阶级利益，无论是通过议会或通过国民公会。他们不能代表自己，一定要别人来代表他们。他们的代表一定要同时是他们的主宰，是高高站在他们上面的权威，是不受限制的政府权力，这种权力保护他们不受其他阶级的侵犯，并从上面赐给他们雨水和阳光。所以，归根结底，小农的政治影响表现为行政权力支配社会。[6]

具体来说，普选中第一次登上政治舞台的农民投了波拿巴的票。但是，与其说他们把波拿巴当作自己的代表来支持的，毋宁说是当成了“皇帝”。最终，把波拿巴推上皇帝宝座而没有停留在总统位置上的力量就存在于此。

我们在20世纪看到，成为法西斯主义主要基础的就是这样的阶级。但那个时候，重要的应该是使农民站在政治舞台上的、基于普选的代表制民主主义。例如，希特勒政权出现在魏玛体制理想的代表制中。还有，常常被忽视的一点，日本的天皇制法西斯主义也是在1925年确立起普选法之后开始抬头的。在20世纪30年代的德国，马克思主义者把希特勒单纯看作拯救资产阶级经济危机的代理人，认为只要对此加以揭露就可以了。与纳粹一样，他们自己也把魏玛议会看作一个骗局。但是，与他们的设想相反，不能单纯从暴力和阴谋的角度来解释大众被纳粹所“代表”一事。原本共产党也是“代表者”之一，与“被代表者”没有必然的关联。

希特勒是在第一次世界大战后德国皇帝被放逐而建立起来的共和国议会之下，通过选举而当上首相，进而经过国民投票成为总统的。对这种事态感到困惑的马克思主义者(法兰克福学派)因为用马克思主义(历史唯物论)难以理解，所以，想到采用精神分析的方法。同样也

可以说，因天皇制法西斯主义问题而受挫的日本马克思主义者采用了社会心理学和文化人类学。他们那样做是打算弥补马克思主义理论的欠缺。

但是，如果基于《路易·波拿巴的雾月十八日》来思考的话，我们并不需要精神分析。这是因为马克思几乎预见到了弗洛伊德的《梦的解析》，他对短时间发生的就像“梦”一样的事态进行了分析。在这种情况下，他强调的并不是“梦的思想”，即实际的阶级利害关系，而是“梦的工作”，即那些阶级无意识如何被压缩、转移。弗洛伊德做了如下叙述：

> 梦似乎是这些观念的节录体，观念集合的规律，我们还没有讨论，梦的元素又好象是那些观念票选出来的一群代表。毫无疑问，我们的技术已足使我们发现梦所代表者究系何物，它的心理学价值就在这里。我们所发现的就不再是梦的迷惑、古怪、混乱的性质了。[7]

弗洛伊德把“梦的工作”比喻为通过普选组成的议会。如果是这样，与其说马克思的分析借鉴或者应用了精神分析，不如说我们应该从《路易·波拿巴的雾月十八日》来解读精神分析。阿尔都塞反对陈旧的经济决定论，应用拉康学派的概念，试图依靠“多重决定”(overdetermination)来解释上层建筑的相对独立性。但是，那只不过是“历史性唯物史观”的一般性再解释。

马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中论证的更加专业而且缜密。他没有忽视代表制这一象征性形式，而且进一步指出代表制本身具有双重性。一面是议会，即立法权；另一面是总统，即行政权。总统是直接通过国民投票选举的。实际上，波拿巴针对共和党企图限制选民而提倡普选，作为“国民的代表”博得了好评，而且，后来的希特勒也是这样诉诸国民投票的。

3.立法权与行政权

议会和总统的差异不单表现在选举形式上。正如卡尔·施密特所讲的那样，从通过讨论进行统治的意义上来讲，议会制是自由主义的。从代表普遍意志(卢梭)的意义上来讲，总统是民主主义的。按照施密

特的观点，独裁形式违背自由主义，但并不违背民主主义。布尔什维克主义和法西斯主义与其他所有独裁制一样，是反自由主义的，但未必是反民主主义的。“与靠半个世纪以来非常缜密地构建起的统计机构相比，依靠喝彩即不容反论余地的不证自明，人民意志能够更好地得到民主主义的表达。”[8]

这个问题早已明确地出现在卢梭的著作里。他嘲笑式地批判英国的议会(代表制)，指出：“主权不能被转让，同样按照这个理由，主权也不能被代表。主权本质上存在于普通意志当中。而且，普通意志绝不是被代表的。”“人民一旦拥有代表，就早已不是自由的了，人民也就不存在了。”[9]卢梭以希腊的直接民主为规范否定了代表制。但是，这将归结为在与议会不同的行政权(官僚)中发现“普通意志”的黑格尔，或者通过国民投票的“直接性”来否定议会的代表制。毋庸赘言，国民投票仅仅是代表制的一种形态。

这个问题不能停留在政治性的代表制问题上。作为议会和总统之间representation的差异，对应着认识论上的representation问题。一方面，存在从先验的明证性能够演绎真理这一笛卡尔式的观点；另一方面，也存在真理仅仅是依靠他者协商的某个暂定的假说这一盎格鲁撒克逊式的思考方式。从政治上看，例如“普通意志”，前者的观点认为是由超越互相对立的人和阶级的存在所代表的。后者的观点是通过讨论达成一致再做出决定。当然，两者都是海德格尔所说的在表现representation真理的过程中发现的近代化思考。

海德格尔对其进行了根本的批判。从政治上看，他否定了总统和议会。按照他的观点，真理应该通过富有诗意的思想家和领导者被“存在”直接展示出来。例如，海德格尔主张希特勒举行的国民投票不是代表制，也不能那么做。[10]但是，毋庸赘言，那也只是representation的另一种形态，即相互矛盾、分裂的各阶级在想象中的整合。海德格尔主张的是总统并非通过国民投票选出的“代表”，应该是国民跪拜的“皇帝”。但是，那不等于说再现了re-present专制主义的主权者吗？

在资产阶级民主国家中，国民是主权者，他们选出的政府代表他们的意志。由此看来，绝对主义的国王＝主权者等则是应该嘲笑的观念。但是，对于魏玛体制进行思考的卡尔·施密特主张，只要在国家内部思考，主权者是看不见的，在例外状况(战争)中，作为决断者的主权者就会显露出来。(《政治神学》)施密特后来通过这个理论使决断主权者希特勒合法化了，但是，其中确实包含着不能简单否定掉的问题。

马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中所看到的是，推翻专制主义王权残余的1848年革命后，路易·波拿巴作为“决断主权者”崛起的过程。马克思在此阐明的是“国家本身”出现在代表制议会和资本制经济的危机中。皇帝和领导者以及天皇是其“人格化的承担者”，只能是向“被压抑者(绝对主义王权)的回归”。

这样，我们从波拿巴当皇帝的过程中，能够看到世界史上最初的普选、代表制的危机以及在其想象上予以扬弃的路径。从这个意义上说，《路易·波拿巴的雾月十八日》预见到了其后近代国家出现的政治危机的本质性要素。毋庸赘言，这场危机是和民主代表制一起开始的。民主代表制是通过除掉专制主义的国王而出现的，但是，其中存在一个难以填补的漏洞。近代民主政治中的“反复强迫症”必须在危机中填补这个漏洞。

4.流浪者与国家装置(机构)

有自己的代表但只能以跪拜的形式才拥有的阶级，不仅是分到土地的小农，军人和官僚也一样。马克思是这样论述的：“这个行政权力有庞大的官僚机构和军事机构，有复杂而巧妙的国家机器，有五十万人的官吏队伍和五十万人的军队，——这个俨如密网一般缠住法国社会全身并阻塞其一切毛孔的可怕的寄生机体，是在君主专制时代，在封建制度崩溃时期产生的，同时这个寄生机体又加速了封建制度的崩溃。”[11]在普选制度下，他们抬出波拿巴，这自不待言。正如后面论述的那样，这里重要的是1851年周期性的世界经济危机。在这次危机中，隐藏在普选议会制下面的军队、官僚机构，换言之，“国家”出

场了。“只是在第二个波拿巴统治时期，国家才似乎成了完全独立的东西。和市民社会比起来国家机器已经大大地巩固了自己的地位。”[12]即，资产阶级经济陷入困局的时候，国家机构在“皇帝”的领导下，积极介入其中。

而且，《路易·波拿巴的雾月十八日》中，马克思多次谈到“未形成阶级”的阶级。那就是波拿巴领导的“十二月十日会”所象征的一伙。他们是一群与农民形成对照的、脱离了实质上的阶级、只是依靠内容空洞的“话语”生存的人。马克思把他们戏称为流氓无产者。但是，他们绝非无能。波拿巴阵营最大限度地利用了印刷品和报纸，那都是这些人干的。

波拿巴必须代表所有人。正如他被称为“马背上的圣西门”那样，他标榜国家社会主义。所以，他必须代表无产阶级；当然，也必须代表被经济危机打垮的资本家阶级；还要代表农民。然而，代表所有阶级，这可能吗？“波拿巴想要扮演一切阶级的家长似的恩人。但是，他要是不从一个阶级取得什么，就不能给另一个阶级一些什么。”“波拿巴既被他的处境的自相矛盾的要求所折磨，并且他作为一个魔术家不得不以日新月异的意外花样吸引观众把他看作拿破仑的替身，换句话说，就是不得不每天举行小型的政变，于是他就使整个资产阶级经济陷于全盘混乱状态，侵犯一切在1848年革命中看来是不可侵犯的东西……”[13]总之，他能做到的是比起对现实采用什么行动来，更在于给予你一种正在行动的意象。

可以说，波拿巴是第一个有意识地实践通过媒体形成的意象来构筑现实的政治家。本来，他的存在除了是拿破仑的侄子这一表象以外，什么都没有。而彻头彻尾地使用表象，也适合用来说明他当了皇帝以后举办的两次万国博览会。那对于他来说，与其说是祭祀的仪式，倒不如说是每天举行的“小型的政变”。也可以说，就连波拿巴实际的政变也不是军事性的，而是作为这样的“活动”进行的。

马基雅维利在《君主论》中论述道：君主没有必要是善人，但必须看上去像善人。他看穿了近代政治早已是依据表象的。换言之，符

号所意味的与指示对象不同。马基雅维利总是受到实际上更加恶毒的“马基雅维利主义者”＝当权者的非议，这与符号独立于指示对象的自立性被实际上使用它的现实主义作家所否定是相同的。有关波拿巴，波德莱尔指出：如果这样来使用印刷品和报纸的话，谁都可以成为总统。但是，与波德莱尔一起兴起的诗歌之象征主义就是在这样的表象转化中和波拿巴主义平行的。

大概《路易·波拿巴的雾月十八日》所显露出来的比19世纪更明显的倾向，可以在20世纪30年代的纳粹中，或者80年代的后现代主义中展现得更为明显。这可以称为“大众社会”的初期表现。参加过1848年革命的那些人与其说是马克思所谓的“无产阶级”，毋宁说是本雅明所说的城市群众(大众)。他们也是“没有形成阶级”的阶级，或者应该说，在1848年的法国大革命中“被代表的”一方并未形成经典性的阶级划分。

的确，马克思没有考察这样的事情。他批判甚至嘲笑了游离于指示对象以外的符号，与实体性的阶级没有关联的政治话语。但值得注意的是，本书并非用19世纪的现实主义所写。艾德蒙·威尔逊指出：能比得上马克思的痛骂的只有斯威夫特。(《开往芬兰车站》)本书在拉伯雷式的文章风格上，可以说表现出了对于这些“渣滓、垃圾”性存在的粪尿谭式的趣味，仅仅这种文体就能对抗有关波拿巴那是非颠倒的事态。仔细想一想，聚集在巴黎的像马克思那样的流亡革命家们也和波拿巴们一样，是一种“波希米亚人”。讥讽《路易·波拿巴的雾月十八日》忽略了“史实”的现代历史学家的著作，没有看出这本书是描写闹剧最出色的文学文本。

5.历史的反复

下面将要论述的问题也就是作为再现(re-presentation)的反复问题。当然，这与《路易·波拿巴的雾月十八日》开头的那句名言相关联。“黑格尔在某个地方说过，一切伟大的世界历史事变和人物，可以说都出现两次。他忘记补充一点：第一次是作为悲剧出现，第二次是作为笑剧出现。科西迪耶尔代替丹东，路易·勃郎代替罗伯斯庇尔，

1848—1851年的山岳党代替1793—1795年的山岳党，侄儿代替伯父。”

马克思在此讲到的历史的反复是关于1789年的第一次法国革命和1848年的第二次法国革命，那就是废除王政，以共和政治为目标的革命最后归结为帝政。但是，不仅如此。接着开头的句子，他指出：法国大革命中人们不断地“依次穿了罗马共和国和罗马帝国的服装”。也就是说，最初的1789年以后的事态已经是对过去的反复。

马克思认为：1848年以后的三年是反复了1789年革命至拿破仑政变的时期。最初，采取再现古代的形式实现了资产阶级革命。但是，后者没有值得再现的任何新东西。所以，马克思称之为“喜剧”。尽管如此，还是存在波拿巴主义想要实现的东西。那就是依靠行政权消解资本主义带来的阶级对立，以后永远不需要革命，也就是他所谓的“拿破仑思想”。与叔父拿破仑是军事性的相比，波拿巴希望和平与产业发展。当然，这并未妨碍波拿巴派兵阻止意大利的独立，对外他是帝国主义的。

马克思在上面的文章中补充说：“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去继承下来的条件下创造。一切已死的先辈们的传统，像梦魇一样纠缠着活人的头脑。”[14]但是，马克思在此关注的是反复而非一般性的事实，拿破仑皇帝出现在1879年的革命，即杀死国王而实现共和制的过程中，从某种意义上讲，这只能是恺撒的“反复”。

从马克思引用黑格尔的话来看也很明确。他所说的“黑格尔在某个地方说过”的“某个地方”大概是指《历史哲学》中有关恺撒的论述。但黑格尔的叙述与马克思的意思是不同的。黑格尔这样讲道：“可以知道，假如一种政治革命再度发生的时候，人们就把它看作是理所当然的了。也就是这样，拿破仑遭到了两次失败，波旁王室遭到了两次放逐。经过重演以后，起初看来只是一种偶然的事情，就变为真实和正当的事情了。”(《历史哲学》)

在黑格尔的意识中，恺撒是世界史式的人物，这件事也是世界史上的事件。其理由在于，他们把针对民族或者城邦国家＝共和制的原理转变为超越各民族的广域“帝国”的原理。恺撒在罗马扩张，于作为城邦国家难以维持的阶段企图做皇帝，结果遭到希望维持共和制的布鲁图斯一派暗杀。然而，他们杀害了想要破坏共和国的恺撒后，发现共和国已经维持不下去了。于是，恺撒虽然死了，其后皇帝却诞生了。实际上，恺撒成了皇帝，即，他的名字成为表示皇帝的一般名词。

法国革命的当事者们从时间上压缩和反复了这样的罗马史。他们依靠革命形成了共和国，但混乱的结果却终结于拿破仑帝政。这看起来是罗马史的反复，然而并非如此，因为各自所处的政治经济结构不同。法国革命所实现的是资产阶级经济体制和民族国家的确立。而且，拿破仑提倡的欧洲联邦只不过是为了保护法国国民经济免受英国产业资本的冲击而策划的“帝国主义”。那是民族国家的延伸，并没有成为“罗马帝国”。汉娜·阿伦特对此做出了如下评述：

在近代史上，对于征服以及世界帝国的评价不高，是有其理由的。能够设立持久性的世界帝国是基于罗马共和国那样本质上基于法律的政治形态，而不是民族国家那样的政治形态。因为，其中存在具体体现承载整个帝国的政治制度，即具体体现人人平等的有效立法这一权威，由此，征服之后，极其不同的民族集团实际上也能得到整合。民族国家不具备这样的整合原理。因为民族国家一开始就是以同一住民和住民对政府的积极认可(卢南所说的每日人民投票)为前提的。[15]

阿伦特进一步指出，这在拿破仑那里已经出现了。“民族国家和征服政策之间内在的矛盾在拿破仑宏大理想的挫折中清晰地暴露在光天化日之下。”[16]拿破仑的征服政策在各国催生出民族主义和独立运动。换言之，从结果来看，拿破仑把法国革命传播到了各地。按照黑格尔的话说，那才是“理性的狡黠”。作为民族国家之延伸的帝国主义，其后也未能解决这一矛盾。有关拿破仑三世的政治，也可以这样讲。他的征服政策与其意图相反，不仅导致了德国的统一，也带来意大利的统一。其后，从结果上看，赤裸裸的欧洲各帝国主义在世界催生出许多民族国家。

但是，在欧洲，希望重建罗马帝国的企图并没有结束，这植根于

近代国家具有的内在问题之中。相对于罗马法和天主教会，近代国家始于作为主权者绝对主义王权得以自立，并且在军事上、重商主义上相互竞争的阶段。试图超越近代主权国家这一状态的志向，多少会令人想起“罗马帝国”，而实际上据此施行的却是一国对其他国家的帝国主义统治。尽管如此，民族国家不能放弃否定自身而走向“帝国”的动机。这正是民族国家自身的反复强迫症。毋庸赘言，今天的欧洲联盟就是这样一种“反复”。

6.作为周期循环的反复

马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中，还论述了另一个representation的问题存在于资本主义经济之中。货币经济是象征性体系，其危机就是经济恐慌。马克思写道：1851年的经济危机使资产阶级一下子转向支持波拿巴。这时，资产阶级寻求强有力的行政国家即作为皇帝的波拿巴，而不是自由主义＝立法国家。从某个意义上说，他对此做出了呼应。如果补充一下马克思的论述，可以说作为皇帝的波拿巴其政策本身充满了矛盾。当时，资产阶级在经济政策上分为两派。一派意见是圣西门主义者米歇尔·休瓦利埃所提倡的，必须开放市场而把法国纳入世界经济当中去。同时，政府必须介入经济，振兴产业。另一派是保护主义者阿德鲁夫·提埃尔提倡的，维持以农业为中心的平衡体制。在这两派对立当中，路易·波拿巴本质上是个保护主义者，但在实践上他却作为圣西门主义者发挥了作用。换言之，他是作为消除乃至协调两者的严重对立而出现的。[17]

马克思把波拿巴作为消除各阶级对立的人物来把握。这个“对立”是关系到这一时期受英国经济压迫的法国固有的问题。同时，这也可以普遍化为全球资本主义和民族国家的经济对立。例如，牺牲国民经济的市场自由化还是保护国民经济这一对立，明显成为当下最大的政治争论的焦点之一。似乎完全为满足这些要求而努力的政治家可以称为“波拿巴主义者”。当然，他们未必是法西斯主义者。20世纪30年代，在德国和日本产生了法西斯主义，那可以看作“波拿巴主义”的一种形式。把30年代发生的状况作为“波拿巴主义”来看，其有利之处

在于可以解释发生在美国的事态。从左到右，受到所有党派、阶级、族群支持的罗斯福总统就是波拿巴主义者。那实际上破坏了传统的两党制这一框架。

《路易·波拿巴的雾月十八日》中涉及的1851年经济危机，是大约十年一次的周期循环的一环。马克思在《资本论》里研究的是这种短期的周期循环。这和60年为一周期的世界资本主义周期循环——康德拉季耶夫的“长期波动”——不同。但是，导致周期循环的原理基本上是相同的。这关系到一般性的利润率下降和更根本性的技术革新的采用。它与世界性的恐慌——大萧条一起，导致了资本主义生产的支柱商品(世界商品)的更替，从棉花工业、重工业、耐用消费品，到信息产业，那不会不造成社会性的重新组合。长期性的周期循环之所以不能仅仅从经济层面来解释，就是因为这种结构论的因果性。

再重复一遍，在原理上这与短期性的周期循环是不一样的。应该把“资本的有机构成”作为飞跃性提高过程的一环来看。资本主义经济由此进入新的“阶段”。但是，新的“阶段”并非超出了《资本论》所提示的认识，即，资本主义经济的“界限”。资本的积累＝扩大如果没有这种大萧条带来的暴力性重组，是难以实现的。而且，资本只有扩大才成其为资本，积累运动是不能停止的。而且，这不能仅仅局限在一国范围内来思考。马克思在《资本论》当中好像是以英国一个国家为样板似的。但是，他实际上研究的是世界资本主义。例如，他把海外贸易看作是第二位的。同时，他又指出没有海外贸易资本主义就不可能存在。例如，《资本论》第3卷当中，马克思论述“利润率倾向性降低”时，指出那是因为受到了海外贸易的阻碍。

投在对外贸易上的资本能提供较高的利润率，首先因为这里是和生产条件较为不利的其他国家所生产的商品进行竞争，所以，比较发达的国家高于商品的价值出售自己的商品，虽然比它的竞争国卖得便宜。只要比较发达的国家的劳动在这里作为比重较高的劳动来实现，利润率就会提高，因为这种劳动没有被作为质量较高的劳动来支付报酬，却被作为质量较高的劳动来出售。对有商品输入和输出的国家来说，同样的情况也都有可能发生；就是说，这种国家所付出的实物形式的物化劳动多于它所得到的，但是它由此得到的商品比它自己所能生产的便宜。这好比一个工厂主采用了一种尚未普遍采用的新发明，他卖得比他的竞争者便宜，但仍然高于他的商品的个别价值出售，就是说，他把他所使用的劳动的特别高的生产力作为剩余劳动来实现。因此，他实现了一个超额利润。[18]

与马克思所讲的“贫困化法则”相反，英国的工人能够拥有某种程度的富裕是因为资本从海外贸易获得了剩余价值。贫穷化比起国内更多是产生于海外的人们当中。所以，用封闭的一个国家的模式来思考剩余价值是不对的。一般性利润率的倾向性降低和与此相对抗的运动，不断导致资本有机构成的高度化和世界性的资本主义化。

海外贸易是针对“利润率低下”的退路，这一原理其后也没有什么本质上的变化。例如，在马克思晚年，发达国家的“利润率的普遍性低下”作为慢性的经济危机出现于发达国家，开始了“资本的输出”。那就是霍布斯和列宁所说的“帝国主义”，它导致了第一次世界大战。进而在20世纪30年代开始出现区域经济化，它导致了第二次世界大战。毋庸赘言，战后出现了美苏“冷战”结构。这种情况下，前苏联的经济崩溃很突出，但是，资本主义阵营从30年代持续下来的“大量生产、大量消费”的福特主义也达到了极限。那就是“利润率的普遍性低下”，靠一个国家为单位的政策是难以解决的。正如马克思所说的那样，海外贸易是不可缺少的。

于是，出现了“全球化”政策。那就是把落后国家全部卷入其中的自由贸易。它弱化了民族国家的框架，同时，也产生了对此的反抗。另外，先于民族国家而出现的“帝国”架构以别的方式复活了。这样，民族国家内在的反复强迫症与资本主义经济内在的反复强迫症相互重叠在一起。我认为，在《资本论》和《路易·波拿巴的雾月十八日》当中，马克思对反复强迫症进行了原理上的把握。

第二章 日本的历史与反复

1

历史的反复有两个意思。第一，人们在做一件新事的时候，会想起过去的人和事而对其进行反复。马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》的开头论述的就是这个意思。在面对不熟悉的事情时，人们试图用已知的知识来理解它，而实际上做的是别的事情。这其中存在着某种不可避免性。第二，尽管否定而且忘记了过去的事例，可是仍然会

反复。这种强迫性的反复就是向“被压抑者的回归”(弗洛伊德)。这是作为形成近代世界的国家和资本的本性而发现的，也是不可避免的。

在此，我所尝试的是从这种“反复”的观点来研究近代日本历史。例如，20世纪30年代，在日本马克思主义者中间发生了一场被称为日本资本主义论争(也叫封建论争)的大论战。那是由“讲座派”和“劳农派”学者们掀起的，其背后存在着共产党(讲座派)和劳农党(劳农派)这两个政党及其路线的对立。尽管如此，因为这是作为合法的讨论以公共的方式展开的，所以，受到了知识分子的关注。其影响涉及多个领域，进一步触及了明治维新，或者说日本史的整体，以及从哲学到文学艺术的根本性问题。恐怕由此派生出的事件比论争本身还要大。包括这些问题，这场论争作为日本知识分子靠自己的力量致力于讨论日本的历史和现实，是很少见的一个例子，值得关注。

简单回顾一下，这场论争起因于下列意见的对立。讲座派的观点认为，明治维新还不是资产阶级革命，只不过是封建土地所有制的重组过程。其结果是，农村依然保存着封建半封建的土地所有制，其上存在着专制主义的天皇制，它一直束缚着资本主义的发展。劳农派的观点认为，明治维新是资产阶级革命，所以，从那以后，日本社会受到资本主义市场经济原理的限制。劳农派主张：看似封建性的地主和佃农的关系也是一种契约关系，与领主和农民的关系不同。高得出奇的佃租也不是依靠地主的封建性(经济以外的)强制，而不过是由于寻求租地的佃农人口过剩引起了佃租的高涨。通过由资本引起的农民层的两极分化，农民逐渐转变为薪金劳动者。所以，现存的封建关系早晚会被消灭掉。[19]

讲座派的观点是错误的，即把日本这个国家看作绝对主义国家，其基础依靠经济上的“半封建性土地所有”。所以，劳农派对讲座派的批判是正确的。但是，依据劳农派的观点，难以理解为什么会产生被称为“天皇制法西斯”的事态。他们关注资本主义经济的独立性，却无视国家这一层面是独立存在的。另一方面，讲座派关注国家这一维度，却无视资本主义经济的独立性。结果，把国家维度还原为“半封建的土地所有”。如此一来，讲座派和劳农派都未能理解国家这一维

度。

这两派都是依靠马克思的《资本论》进行思考的。但是，他们把《资本论》作为历史书来读。例如，《资本论》将社会分为资本、土地所有和工资劳动这三个阶级。对此有两种不同看法，一方面有人认为任何国家都会经过这样相同的阶级分化；另一方则认为，这是以英国为楷模总结出来的观点，因而不能直接适用于落后资本主义国家，应该考虑多种多样的发展形态。但是，马克思在《资本论》中，所阐明的是作为经济范畴的阶级，而不是历史的或者现实的阶级。有关实际的阶级，马克思是如何敏感地对待其多样性的呢？读一读《路易·波拿巴的雾月十八日》就会清楚。这不仅仅适用于法国那样的落后资本主义国家，从这一点来看，英国社会也存在多样性，其政治过程也是复杂的。在此，多多少少地是“一切已死的先辈们的传统，梦魔一样纠缠着活人的头脑”。

马克思试图依靠《资本论》，通过其组织全社会的形式(范畴)来思考资本主义经济。所以，回溯到作为逻辑性起点的价值形态进行思考。这不是历史性的始原。在这样的工作中，国家被加上引号是理所当然的。马克思在此试图把握货币经济所具有的独立性一面。而且，由于埋头这项工作，关于国家，他几乎没有怎么研究。所以，马克思主义的国家论是把马克思从初期所做的片断性的分析收集起来重新组合的。但是，我认为应该重视《路易·波拿巴的雾月十八日》。

马克思为了弄清资本主义经济，在《资本论》中，从国民经济学(古典派)回归重商主义经济学，也就是从商人资本出发，重新思考资本。有关国家的思考也应该这样，从资产阶级国家回溯到专制主义国家。推翻专制主义国家而出现的资产阶级国家摆出一副与其无缘的面孔，但是，实际上，在那场危机中，他们唤回了杀掉的“国王”(专制主权者)。马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中，提出的正是这个问题。这本书不是用系统的形式写的，所以，没有被作为国家论来阅读。但是，马克思关于国家的论述中只有这本书能够看到与《资本论》相同的方法。因此，没有认真理解《路易·波拿巴的雾月十八日》的马克思主义者，他们只能对有关资本和国家做出随意的解释，也是

自然的。

讲座派把1930年代的日本看作专制主义的国家，试图从经济上进行印证。例如，天皇是大地主这样的说法就是一个证明。可是，把拥有发达重工业的资本主义国家，并且经历过大正民主主义、存在依靠普选组成议会的国家称为专制主义，从半封建土地所有的角度对其进行解释，是很愚蠢的。不仅如此，他们甚至从中提出把打倒天皇制作为首要任务的政治方针，那简直是疯了。这样的运动之所以失败，不单纯是因为受到镇压。尽管如此，20世纪30年代，人们期望一种“专制主义王权”式的东西复活却是不争的事实。那是一种被称为“天皇制法西斯主义”的事态。它不仅不是发生在半封建性的阶段，反而是在产业资本主义高度发展的阶段。但是，为了解释这一奇特的事态，需要马克思所不了解的新知识吗？正如前面论述的那样，他们稍微注意一下《路易·波拿巴的雾月十八日》就可以了。[20]

关于天皇制法西斯主义，战后处于优势地位的是顾及上层建筑相对自律的层面，而不是把它还原为经济基础的(广义的)马克思主义者。他们采纳了被以往的马克思主义者否定掉的学问如社会学、社会心理学、人类学以及神话学等学科，其代表人物是丸山真男。前面曾经讲过，这与法兰克福学派采用精神分析的方法是一样的。再次重申，他们缺少的是《路易·波拿巴的雾月十八日》和《资本论》的视角。马克思主义者了解波拿巴主义这一静态概念，并且还滥用过。但是，他们并没有观察通过代表制(议会)现出的动态“过程”，相反，附加了社会学和人类学等各种学问。可是其中缺少对于国家是如何存在的，又是具有何种反复强迫症的等等问题的研究。对关键的问题没有理解，为此，对于以后发生的事态也不能给予任何省察。

2

毋庸赘言，20世纪30年代日本的政治形态和在意大利以及德国所看到的法西斯主义不同，它不可能存在拥戴国王的法西斯主义。所以，日本特殊地被称为“天皇制法西斯主义”，即使这样，还有人认为“法西斯主义”这个概念不恰当。但是，这些意见的差异来自于其学

说或者没有实现的形态来观察之处，而我们需要的是从整个“过程”来观察法西斯主义。

一般来说，专制的政治形态被称为法西斯主义。这样的用法是错误的，甚至是有害的。之所以这样说，是因为这样的话就不能解释法西斯主义为何有魅力的问题。用一句话来概括，法西斯主义是针对俄国革命(社会主义)的渗透而进行的对抗式革命(counter-revolution)。它与反革命(anti-revolution)不同。法西斯主义本身是革命的，因此，非常吸引人。法西斯主义不仅是反资本主义的，也是反国家性的。例如，意大利的墨索里尼在第一次世界大战中，在因为支持战争被开除之前，他是社会党的领导人，另外有许多无政府主义者加入了法西斯主义。也就是说，法西斯主义运动是作为针对国家和资本展开的。资本和国家最终接受了法西斯主义，是因为陷入民主主义或者单靠反革命镇压都无法解决的严重危机状态。但是，资本和国家接受了法西斯主义的时候，法西斯主义本身也必然变化。因此，我们不能单靠其主张和运动形态，或者其成功的状态来规定法西斯主义。它必须在整个“过程”中来考察。

德国的纳粹主义在初期是反资本主义、反国家的运动，运动形式也是武装暴动式的。但是，后来转为议会主义，而在获得权利的阶段还与资本以及国家勾结在一起。在这个过程中，纳粹发生了巨大的变化。这样一来，单从某个阶段上定义纳粹主义，不仅困难，且无意义。但是，如果从整个“过程”来看的话，马上就会发现下面这样的形态。第一次世界大战后，废除“国王”，在左翼革命流产后成立的魏玛共和国代表制中，希特勒成为总理，通过国民投票当上了“总统”。显然，这与路易·波拿巴当皇帝的“过程”是相同的。

我认为马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中提取出来的那种“过程”，不仅适用于后来的德国，对于分析日本也是恰当的。马克思把从1848年革命到波拿巴当皇帝的“过程”看作对第一次法国革命的反复。那意味着第一次法国革命不仅是1789年或者其后的几年间，而且是直到拿破仑即位当皇帝的“过程”。同样，我认为可以把20世纪30年代的“天皇制法西斯主义”作为始于北一辉等农本主义者的运动直到

近卫新体制确立的“过程”来看。

丸山真男指出日本法西斯主义不存在一个具有一贯意志的有影响力的主体人物。[21]它就像节日的“神辇”一样，一个人抬一段，依次往下传递着抬。但是，从“过程”来看法西斯主义的话，不同的多个主体互相替换来实现一个目的过程，可以变换为相同主体不断改变面貌的过程。从实现“对抗革命”这一意义来看，主体是谁无关紧要。

而且，整个过程中，即从北一辉等人的运动到近卫文麿的“昭和研究会”，存在一个把他们联系到“一个目的”上的口号，那就是“昭和维新”。也就是说，那是作为明治维新的继续或者反复而被意识到的。那么，此时的明治维新是什么呢？当然这也必须作为“过程”来看。即，明治维新就是从德川幕府的大政奉还(1867年)到宪法颁布以及开设议会之时(1889、1890年)的过程。

明治维新当初被认为是对古代天皇亲政的复古。的确，那种古代的“服装”起了作用。事实上，国学系统的运动是明治维新的一个要素，其结果是，在维新之初古代的制度得以复活，还进行了“废佛弃释”运动。当然，还没有持续多久。[22]那是因为掌握国家权力者的目标是确立近代国家和资本主义经济体制。明治维新过程中，古代的“服装”被灵活运用，日本也不例外。法国革命自不待言，英国革命(1648年)中，“克伦威尔和英国人民为了他们的资产阶级讹诈革命，就借用过旧约全书中的语言、热情和幻想”(《路易·波拿巴的雾月十八日》)。明治维新中，重要的是让多数大名退位，废弃了封建制度。为此，维新的革命家们反过来利用德川体制以增强自己权威的“尊皇”思想，把天皇设计成专制主义王权。[23]

但是，明治维新并没有就此结束。其后，它以西南战争和自由民权运动的形式继续进行。显然当事者是把它看作维新的继续和深化。结果，虽然经历了一些曲折，但是实现了宪法颁布和议会的开设。在这个时间点上，无论怎样看，日本都不可能是专制主义国家。因为近代国家和产业资本主义的体制已被建立起来，不久，随着甲午战争的胜利，日本过渡到“帝国主义”阶段。

明治天皇基本上是立宪君主，但并非英国模式，而是普鲁士模式的。在启动这种立宪主义和议会主义的同时，元老们设计了各种进行限制的机构。宪法上，其中之一是天皇对陆海军的统帅权。其结果，陆海军超越了议会和政府的权限。另外，作为宪法外的还有“教育敕语”，在元老们消失后的20世纪30年代，全都开始发挥出威力来。尽管如此，军队的专横跋扈因为本身是基于宪法的，所以，他们没能够停止宪法或者议会制。

有关基于宪法以及宪法外规定的天皇制的性质，一开始就存在意见上的对立。作为宪法学说，一种把天皇制看作绝对主权者的学说，另一种则看作立宪君主。但是，在大正时代，后者即美浓部达吉的“天皇机关说”大体上被接受。“大正民主主义”成立于此，1925年议会通过了普通选举法。大正时代，因为天皇个人体弱多病，天皇是一个不太显眼的存在。从明治时期来看，那就等于“天皇”被杀掉了。从这个意义上讲，“昭和维新”就是召回明治的“天皇”，即，意味着以“天皇”的名义进行维新(社会改造)。推动维新的背景是第一次世界大战后的慢性萧条和俄国革命以后的社会主义运动的蔓延。

日本法西斯主义进程的第一阶段是陆军皇道派青年军官发起的“二二六”政变及其失败。其背后存在着因为这一事件被处死刑的国家社会主义者北一辉。北的理论贯穿在《国家改造案原理大纲》(1919年出版，后改为《日本改造法案大纲》(1923)当中。“国家改造”，第一就是把大资本家超过一定限度的私有财产无偿国有化，把大地主超过一定限度的土地有偿国有化。第二，工人领到生产力再生产必需的工资以外，接受企业纯利润一半的红利，积极参加企业的经营管理。另一方面，他对外主张从亚洲到澳大利亚的领土属于日本。[24]

北一辉主张作为革命的手段通过政变发挥天皇的大权。他自己基本支持“天皇机关说”，《国家改造法案大纲》的开头，就把天皇视为“作为现代国家的总代表，代表国家”。另外，主张实现男子的普选制。对于北来说，强调天皇大权并不是要把天皇神化，而只能是实现真正“代表制”的一种方法。但是，作为这次政变的结果，军部的权力

反而得到加强，从而加速了天皇的神化。以后，军部行使天皇大权(统帅权)，开始采取独立于议会和政府的行动。这样，20世纪30年代后半叶的日本处于议会(立法权)、政府(行政权)、国家机构(陆海军、官僚)分裂而难以收拾的境地。

统合这种分裂并制定出“总动员”体制的是近卫文麿。[25]近卫为什么、又是怎样做到这一切的呢？观察这一问题，就应该参照路易·波拿巴的例子。他是拿破仑的侄子，无论如何，拿破仑的余辉发挥着作用。但是，不仅仅如此。他还是一位高举圣西门的社会主义、产业主义的文人。尽管马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中嘲笑过他，但是，必须承认波拿巴有一定的能力，能够网罗人才。事实上，他把法国重新发展为现代国家。从这个意义上说，最适合波拿巴主义这一概念的是近卫文麿。近卫是与皇室有关系的贵族。能够抑制滥用天皇统帅权的，除去近卫以外别无他人。加之，他还受到“皇军派”的支持。再进一步说，近卫原来是文人、社会主义者。实际上，他的智囊团(昭和研究会)里聚集了从哲学上定义“新体制”的三木清和提倡“东亚协同体”的尾崎秀实那样的马克思主义者。这样的马克思主义者试图通过进入权力的内部谋求现实的抵抗。另外，近卫受到引进前苏联五年计划的“革新官僚”的支持，还与对抗旧财阀的新财阀有关联。他和农民运动也有千丝万缕的联系。换言之，他受到了来自社会势力和国家机构所有方面的支持。

议会政党一致支持近卫。明治宪法下议会的力量薄弱，换言之，首相的力量很弱。于是，中野正刚依据美国的总统制提倡赋予首相特别权限。但是，议员们相信依靠近卫内阁能够收回议会的权力。不管怎么说，只有近卫能够限制军队。为此，所有议会政党自主地推进了辅佐议会——政党的解散与整合。由于旧右翼认为这是使近卫成为威胁天皇的(就像德川幕府那样的)存在而没有成功。具有讽刺意味的是，妨碍日本“法西斯主义”的是天皇制。但是，从对抗革命的观点来看，可以说近卫新体制完成了“昭和维新”。

近卫当了三次首相。第一次和第二次做出了攸关日本方向的重大决定。第一，1937年在成为中日战争开端的卢沟桥事件中，不求和平

而扩大了战线。第二，1940年缔结了德意日三国同盟。这都是他个人的决断。但是，不应该把近卫的“总动员体制”希望实现的目标只和战争结合起来。本来“总动员”是艾伦斯特·荣柯作为反省第一次世界大战德国的失败而提出的概念。那就是说，今天的战争中，没有军事和非军事的区别，所有一切都具有军事的意义，所以，仅仅依靠强化军事部门已经不能打赢战争。反过来说，“总动员”与其说是军事性的，倒不如说是产业性的。[26]

近卫的“新体制”既不是社会主义也非资本主义，既不是自由主义也不是全体主义。三木清称之为“协同主义”，并赋予其哲学的基础。这与其他京都学派哲学家和批评家所称呼的“近代的超克”没有什么不同。近卫的新体制包括北一辉曾经要求的“改造案”，那就是推进农地改革和财阀解体，强化工人的权益和参与。这些是对抗社会主义、“改造”资本主义的措施，从这个意义上讲，对应了从“帝国主义”阶段到“后期资本主义”的过渡。

实际上，具有讽刺意味的是，他们包括土地改革、财阀解体的计划真正得到实施，是靠了战后美国的占领军。但是，战后资本主义的发展是在这样的“革新”基础上确立的。20世纪80年代迎来顶峰的日本“后现代主义”就是在战前的近卫新体制＝“近代的超克”中准备好的。但是，在胜利的那一刻，失败也已经开始。[27]由于日本在“后期资本主义”阶段最能适应，所以，在向新自由主义＝信息产业阶段过渡的时候反而落后了。

这样，日本近代史上的“反复”一旦剥离日本的特殊语境，就可以清楚那是作为世界资本主义反复的阶段性一环而存在的。资本制经济的周期循环是反复强迫性的。因为资本的积累和发展只有通过危机—萧条这一暴力性的淘汰来完成。前面，我对周期循环的“长期波动”进行了论述，指出它导致了资本主义生产的基础产业或者世界性商品的交替，即，从毛纺工业到棉花工业、重工业、耐用消费品，以及信息产业。这种变化导致了全社会的变化和重组，也导致了世界资本主义霸权国家的交替。之所以说长期的周期循环不能单从经济层面来解释，是因为这种结构论的因果性。在长期性周期循环的情况下，萧条

也是长期的。而且，那不单是经济危机，而且导致国内、国际性的政治危机。例如，在20世纪30年代大萧条的情况下，实现了从重工业到耐用消费品(汽车和家电产品)的过渡。这个时期，开始了被称为福特主义的大量生产、大量消费的时代。但是，到80年代，这在发达国家已经达到饱和状态。汽车和家电产品依然是主要的世界商品，而其生产和消费的中心转移到了“中等国家”和“发展中国家”。相反，90年代以后，所谓“信息”产业成为支柱、尖端产业。

考虑到以上的情况，19世纪以后世界资本主义各个阶段大致如下表格所示。

世界资本主义各阶段

	—1810	1810—1870	1870—1930	1930—1990	1990—
世界资本主义	重商主义	自由主义	帝国主义	后期资本主义	新自由主义
霸权国家		英国		美国	
	(帝国主义的)	(自由主义的)	(帝国主义的)	(自由主义的)	(帝国主义的)
资本	商人资本	产业资本	金融资本	国家垄断资本	跨国资本
世界商品	毛织品	纺织工业	重工业	耐用消费品	信息
国家	绝对主义	国民国家	帝国主义	福利国家	区域主义

近代资本主义的原点在重商主义＝专制主义王权。尽管民族国家否定了这一切，但却从中继承了国民和领土。所以，超越民族国家的运动目标就是超越专制主义国家，从某种意义上讲，就是恢复旧世界帝国的原理。实际上，那只是作为民族国家延长线上的帝国主义。20世纪30年代，德国的“共同体经济”和日本的“大东亚共荣圈”就是这类形式。但是，在第二次大战后的美苏冷战结构被解体的90年代也产生了类似的情形。民族国家的框架被全球化市场经济弱化了。同时，它并不是被单一世界市场消解，而是创造出复数地域主义的组合来与其对抗。这种情况下，否定近代国家框架的地域主义即使唤起了近代以前的文明(世界帝国、世界宗教)，那也并不是因为那样的“残余制度”至今仍然根深蒂固。它只不过是在世界资本主义的现阶段所要求并被唤起的“想象的共同体”。

在此，显而易见，1868年开始的“明治维新”始于全球化“自由主义阶段”末期，它是作为19世纪80年代面向前景化了的“帝国主义阶段”的急剧变革而存在的。20世纪30年代的“昭和维新”应该是作为从“帝国主义阶段”向“后期资本主义阶段”过渡而展开的。关于在这次过渡中采用了什么样的话语，我将在第二部论述。

“当代世界中的恺撒主义现象形态，与恺撒-拿破仑一世之进步型的恺撒主义乃至拿破仑三世均有不同。可以说相比于前者，它更接近于后者。在当代社会里，于悲惨的预测中提出的均衡无法在经历激烈血腥的斗争后融和统一起来的两种势力之间获得实现，对立历史性地难以解决。但是，虽然因国家及在世界结构中的相对重要性的不同而或多或少有些差异，当代社会中依然有恺撒主义存在的余地。因为一个社会形态‘总是’有发展和组织之体系化的可能，还有相互对立的进步势力的相对软弱也是一个原因。这种软弱性是其势力特有的生活质量与样式导致的，虽然有必要加以保持，但无疑终归是弱点。因此，当代的恺撒主义与其说是军事的，不如说是警察式的。”(《新君主论》日译本，东京：合同出版社)

广松涉在《马克思主义的理路》、《恩格斯论》等书中，关于历史唯物论的形成，强调“首席提琴手”是恩格斯。我虽然同意这个观点，但是，与广松的观点相反，那并非为了强调恩格斯的重要，而是要说明马克思的本领并不在这个方面。比《路易·波拿巴的雾月十八日》早几年创作的恩格斯的《农民战争》显示了他所谓的“历史法则”。但是，该书无法与《路易·波拿巴的雾月十八日》相比的，不仅在于它缺少马克思的文学“天赋”，而且缺乏关于表象体系的认识。

[1]N.D.康德拉季耶夫的“长期波动理论”，详见爱伦斯特·蒙代尔《后期资本主义》第1卷第4章(日译本，东京：拓殖书房，1980)。另外，参见伊曼努尔·沃勒斯坦《长期波动》(日译本，东京：藤原书店，1992)。

[2]在意大利监狱中的葛兰西把波拿巴主义称为“恺撒主义”的一种形态，他认为联合政权就是恺撒主义的一种形态，但是，葛兰西把波拿巴主义看作“恺撒主义”之一形态，可以说是为了反对在马克思主义者当中确立起来的恩格斯式的定义。他试图回溯罗马共和国议会中恺撒的活动来思考波拿巴主义。不过，把波拿巴作为恺撒的“反复”来看的不正是创作《路易·波拿巴的雾月十八日》的马克思吗？所以，我所说的波拿巴主义相当于葛兰西就“恺撒主义”所讲的如下内容：

[3]凯尔森是这样讲的：“……人们希望唤起一种外观，那就是民主主义自由的理念而且只有这个理念仿佛会被完整地表现在议会主义中。‘代表的虚构’是为了这个目的起作用。这就是只有议会才是国民的代表者，国民只有在议会或者只有通过议会才能发表自己意见的思想。而且，事实与此相反，议会主义的原理在所有宪法上都不例外，议员不应该接受其选举人的任何约束性的指令。所以，与议会在其机能上法律上独立于国民之外这一规定是相结合的。正是持有这个议会对国民的独立宣言，近代议会才

得以成立。议员与过去那种受到众所周知的命令性的委任约束、对此负有责任的身份代表集会明确脱离。”(《民主的本质与价值》日译本，东京：岩波书店)

[4]《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第152页，北京：人民出版社，1961。

[5]《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第198页，同上。

[6]《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第217—218页，北京：人民出版社，1961。

[7]《精神分析引论新编》，此处采用高觉敷的译文，见中文版第7页，北京：商务印书馆，1987。

[8]卡尔·施密特《现代议会主义的精神史地位》日译本，东京：三铃书房。

[9]卢梭《社会契约论》日译本，东京：岩波文库。

[10]海德格尔在1933年国民投票之际，主张那不是选代表，也不能那样做。他强调：总统不是通过国民投票选出来的“代表”，而应该是值得作为“主人”跪拜的“皇帝”。“德意志的各位教职员工们!德意志民族共同体的同胞们!德意志民族正在受到号召投给党首一票。但是，党首并非想要从民族那里得到什么。不，应该说这给予民族每个人能够做出至高无上的决断的机会，即，是否希望民族整体保持本来的面貌。民族明天将要选择的不是别的而是自己的未来。”(《支持阿道夫·希特勒和国家社会主义体制的演讲》，1933)

[11]《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第215页，北京：人民出版社，1961。

[12]《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第216页，同上。

[13]《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第227页，北京：人民出版社，1961。

[14]《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第121页，北京：人民出版社，1961。

[15]汉娜·阿伦特《极权主义的起源2：帝国主义》日译本，东京：三铃书房，1981。

[16]汉娜·阿伦特《极权主义的起源2：帝国主义》日译本，东京：三铃书房，1981。

[17]以上的分析依据下面的论文：坂上孝《第二帝政和国民经济观的两个类型》(河野健二编《法国资产阶级社会的形成》，东京：岩波书店，1977)。

[18]《资本论》第3卷第3篇第14章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第264页，北京：人民出版社，1974。

[19]这一资本主义的论争(封建论争)具有普遍意义。例如，讲座派从异常高涨的实物佃租中看到了封建的残余。但，劳农派的栉田民藏却指出：那已经是基于资本主义的契约关系了，只不过由于寻求租地的佃农人口过剩使佃租高涨。另外，他还指出作为实物地租的大米事实上起到了货币的作用。(《论我国的佃租之特征》，1931)这一观点四十年后在拉丁美洲作为视其前资本主义“封建制”的拉克劳和对其进行批判的沃勒斯坦之间的论争而重复。沃勒斯坦认为：这种封建的外观是在世界资本主义背景下，形成于其边缘乃至半边缘地区的。(拉克劳《资本主义·法西斯主义·人民主义》日译本，东京：柘植书房，1985)例如，在世界资本主义中，其边缘地域可看到农奴制和奴隶制的形态。但是，那不是前资本主义的“残余”，而是资本主义背景下形成的制度。这是因为，劳动人口过剩的地方，劳动者被迫签订苛刻的劳动或者过低的工资契约。即，虽然生产方式看起来是封建性的或者奴隶性的，但那不是“经济以外的强制”，而是“经济性的强制”。

[20]在日本资本主义论争中，劳农派忽视国家，而重视国家的讲座派则将其还原为经济过程。在劳农派系列中，猪股津南雄意识到国家和资本的不可分离性，但他只是从帝国主义的特征上理解的。相反，宇野弘藏从落后国家引进重工业优先发展金融资本主义的层面，看出日本资本主义和封建残余的问题。那不仅仅是由于资本主义发展的落后，正是因为发展才制造出“封建残余”。而且，在资本主义经济全面危机中，试图解决的也是国家。从这个意义上可以说人际关系上虽然属于劳农派，但宇野岂止是劳农派，他远远超过了讲座派而意识到国家的自律性和能动性。另一方面，神山茂夫虽然从人际关系上属于讲座派系列，但他批判了把国家还原为经济过程的讲座派，试图把握国家的自律性和能动性要素。(《天皇制的诸问题》，1941)所以可以说，日本资本主义论争最具有生产性观点的是宇野的资本主义论和神山的国家论。

[21]《军国主义统治者的精神形态》，收于《丸山真男集》第四卷，东京：岩波书店，1995。

[22]岛崎藤村在《黎明前》中，描写了对于明治维新后国学家系列的革命家陷入失望和疯狂之中的形象。

[23]有趣的是拿破仑一世和拿破仑三世(路易·波拿巴)都对明治维新给予很大的影响。拿破仑被明治维新的志士或者自由民权运动的活动家们视为英雄，这是不言而喻的。北一辉在《支那革命外史》中，把明治天皇比作拿破仑。正如拿破仑把法国革命扩大到欧洲一样，由此产生了他对日本入侵大陆就是把明治维新扩大到整个亚洲的解释(《北一辉著作集》第二卷，东京：三铃书房)。更有意思的是拿破仑三世。他支援德川幕府，寄来亲笔信提议推翻其他封建诸侯，自己当专制君主。勘定奉行(幕府的地方

行政官僚——译注)的小栗忠顺就是按这一方向活动的。相反，萨摩、长州的革命家们抬出“天皇”，通过把天皇当作专制君主，剥夺了包括德川在内的大名的封建特权。另外，因为明治政府的领导者们在访问欧洲期间目睹了拿破仑三世在普法战争(1871)中的惨败和巴黎公社，所以，确定了以胜利者普鲁士为模特建设日本的方针。

[24]权藤成卿是与北一辉具有同样影响力的农本主义思想家。他以“社稷”(自治性、相互扶助性的农业共同体)为基础，试图否定国家和资本主义。权藤的观点并非北一辉的国家社会主义，而是更接近无政府主义。与无政府主义不同的是，作为“社稷”的象征，他抬出了天皇。虽然如此，那不是明治以后的天皇制，甚至不是古代大和朝廷的天皇，而是日本作为国家成立以前的天皇，即，仅仅作为氏族共同体的祭司那样的天皇。但是，他的这一超国家的天皇观念在现实中岂止把国家虚化了，反而是归结为天皇的神格化和国家的强大化。

[25]据说在1932年的“五一五”事件犬养首相被暗杀、政党政治终结、军部独裁表面化之后，近卫文麿讲过：“为了尽快从军人手中收回政治，首先，政治家只有认识这条命运之路(即，世界经济区域化，建立日满支广域经济圈)，对军人先发制人，实行为打开命运之门所需要的各种改革。忽视这条命运之路，即使光考虑抑制军队的蛮横，政治永远也不会回到政治家的手中。”(手记《我与元老重臣》)

[26]野口悠纪雄批判性地指出：给战后日本经济体制带来许多特点的，是始于1940年的“战时体制”(《一九四〇年体制——别了，“战时经济”》，东京：东洋经济新报社，1995)。这个观点基本正确。但是，“战时体制”残存到战后这样的看法并不正确。这些改革是作为依靠法西斯主义的对抗革命实行的。而且，观察西班牙的情况就会明白，法西斯主义未必希望战争，也不是帝国主义的。因为要扬弃“资本家”，所以第二次世界大战后，尽管美国占领军推行彻底的非军事化和日本和平主义，但是，1940年实行的许多改革依然得到了保存。

[27]20世纪70年代至80年代，发生了新的“日本资本主义论争”。这与“左翼”之间展开的战前、战后的论争不同，是针对来自因日本的工业发展和出口攻势、非关税壁垒而感到困惑的美国企业界、政府或者学者的批判，为其辩护的日本企业、官僚和学者之间产生的争论。有趣的是村上泰亮等保守学者试图从封建制即藩＝家族的形态寻求“日本式经营”的起源。(《作为文明的家族社会》，东京：中央公论，1979)这与战前的讲座派相反，是不折不扣并自豪地赞美“封建残余”的。但是，与可以看作“封建残余”的高额实物佃租形成于资本主义经济中一样，由论资排辈和工会组织参与经营等赋有日本特点的“日本式经营”也是资本主义经济下，在其危机中形成的。即，这始于近卫体制的“产业报国会”那样的制度。只是为消灭劳资对立、提高工人对企业的信赖度而采取的经营战略而已。80年代，因为企业互相持股而作为个人的股东没有力量的日本“法人资本主义”，被美国意识形态理论家批判为排他性，但受到了日本理论家的好评，认为这是扬弃了“资本家”的资本主义最高阶段。这原本也是在近卫体制中，为了禁止企业股东的分红和限制财阀的政策下形成的。90年代以后，这场“日本资本主义论争”由于日本经济的泡沫破灭和势力下降而自然消失了。

第二部 近代日本的历史与反复

第一章 近代日本的话语空间——1970年＝昭和四十五年

世上没有什么事是可以完全解决的，只要发生了就会永远持续下去。只不过由于变化多端，自己也认不清楚，别人也看不出来而已。

——夏目漱石《蹉跎岁月》

1.历史断代

在日本，昭和这个词或者与昭和这个时代相关的叙述突然开始泛滥起来，那是1987年夏天，天皇生病的消息被曝光以后的事。1989年初，“昭和”结束了。叙述“昭和终结”的话语不厌其烦地被消费以后，昭和就结束了。结束以后，人们才会意识到昭和的存在，其历史的回顾也就开始了。但是，把一段历史用年号区分开来具有怎样的意义呢？

日本的年号自明治以来确定为“一世一元”，在此之前，却是频繁地更改年号。更改年号的理由可以列举出祥瑞、灾祸，甚至基于预测学说的辛酉以及甲子的改元。也就是说，改元是巫术或者祭祀性的，目的是为了通过一代(世)的“死亡而获得再生”。这种机能并不是依靠“一世一元”变化的。明治、大正、昭和这样的区分其自身就构成了具有开始和终结的代(世)。但是，这样的区分只在国内通行，许多时候，会令人产生错觉。

例如，我们经常采用明治文学和大正文学这样的说法。于是，就会浮现出一个完整的意象。对于江户时代的理解也一样，一提到元禄或者文化文政的话，似乎就觉得很清楚。听到用西历的表述就一时反应不过来。然而，这样的理解会把我们封闭在奇特的错觉当中。这样

的错觉单纯用西历来思考理应清楚明了，但是，并非如此。1975年，我在耶鲁大学教授明治文学的时候，意识到了这个问题。例如，在日本“近代文学”确立于明治二十年代至三十年代。可是，在那之前，我并没有考虑过这一时期西方称为“世纪末”，也未想过大正时代与第一次世界大战(大正三年)以及俄国革命(大正六年)是同一时代。尽管，我对每一段历史都很熟悉，但是，未曾“同时”思考过这一切。而且，我至今还坚持着这一时期所发现的“视差”。

依靠明治、大正、昭和这些年号来区分历史，就会组成一个独立的话语空间，而忘却了与外部的关系。如果是这样的话，全部放弃用年号的区分而用西历来思考即可吗？然而，也行不通。“明治文学”并不能单纯用19世纪和20世纪这样的概念来叙述，舍弃明治这个固有名词的话就会使某些东西消失。但是，这并非意味着日本存在着独特的“位相”或者封闭在内部的时间和空间。相反，这个固有名词包含着与外部的关联性，不允许内部的完结。而且，“明治的”或者“大正的”未必与天皇的在位时期严格对应。我们称呼“明治的”或者“大正的”，只要它们象征某一段历史的结构，就可以说它是确实存在的，废弃这样的名称就等于舍弃了这一段历史。

这并非局限于日本。例如，“伊丽莎白王朝的戏剧”这一称呼，不同于16世纪后期到17世纪初期的英国戏剧，尽管有些模糊，但它提示了一个完整的政治和社会性的关系结构。这一作为惯例的称呼与根据王朝史来看历史也不同。即使是同一世纪的同一欧洲，每个国家的国民都生活在各自不同的“语言空间”里。例如“18世纪西欧的思想”这一类书，全都是关于英国、法国、德国的叙述，完全不顾这一时期其他地域如芬兰人与波兰人是如何生活的，又是怎样思考的。但是，每个地域都有其各自固有的话语空间，一定也有时代的划分。用西历思考的时候，这一切就会失去。

另一个重要的问题是，西历看起来好像是一些单纯的序数词，其自身包含故事性的分节。那是因基督教的故事而赋予了意义。而且，百年(世纪)和千年(千禧年)附带着特殊的祭祀仪式的意思。单纯是序数词的话，不可能存在“世纪末”。但是，世纪末的观念，不仅赋予事

件“世纪末”的意义，而且，确实产生出了“世纪末”的现象。即便不是这样，用18世纪、19世纪、20世纪这样的百年区分法去看历史时，已经形成了故事性的区分。也就是说，用西历思考问题时，我们会被封闭在把一个故事看作具有普遍性的思考当中。

当然，西历也不可缺少。不过，那就像国际计量单位体系一样，必须删除基督教的意义。只要各地的时代划分单纯基于各自“世界”的话语空间，西历就是不可少的。另一方面，普遍的世界只有作为这样众多的“世界”相互交融的、诸多关系的总体才能成立。

我指出了根据年号划分时代会产生错觉。但是，需要注意的是任何划分都可能产生错觉。例如，有的人坦然地使用战前和战后这一区分法。的确，第二次世界大战是一个分界，使其后的美苏二元体制终结而表面化的1989年的事件也是一个分界。但是，这些分界既非全部，也不是最重要的。由于战败日本发生了变化，但是，有的领域却没有任何变化，还有很多明显的变化，实际上战前、战争期间就已经发生了。如此说来，应该否定这些分界吗？

可是，分界对于历史来说是不可缺的。分期，也就是找出开始和终结，有利于理解一件事的意义。可以说历史学大都在围绕分期而争论。这是因为，分期本身可以改变事件的意义。例如，提出“中世纪”这个概念的是18世纪德国的一个平庸的历史学家，可是，后来的历史学家围绕“到何时为中世纪”这一分期问题，争论至今。有人认为“中世纪”到18世纪为止，因此连牛顿也是中世纪的人；另一些人则认为近代始于欧洲的12世纪。但是，他们并未放弃“中世纪”这一分期法。

今天人们经常谈及知识(福柯)或者范式(库恩)这样的区分。另一方面，也存在一些学派(年鉴学派)，他们要在一些没有明确区分的领域中认识历史。然而，历史事实本身并没有特别的变化。通过“范式”给作为体系化、教科书式的知识而讲述的科学带来了非连续性的区分；而“知识”所叙述的与通过超越性主体和理念进行的区分相反，重建了作为事件的话语所编织出来的非连续性的移动界限。两者均排

斥了目的论观点。但是，既然任何分期其本身都会找到开始和终结，这样的观点也就难免陷入另外的目的论。

年鉴学派与显而易见的政治性历史分期相反，关注微分领域的变迁与交错。最终，它也提出了另外一个区分，由此改变原来的区分＝意义价值。但是，更长的分期如新石器以前与以后这种分期也是可能的。由于几年、几十年、几百年、几千年等时间性角度，不仅时代划分有了不同，历史的对象和意义也会不同。但是，并非说哪一种划分就处于优势。列维斯特劳斯指出：“历史是在许多历史领域形成的一个不连续的集合。”(《野性的思维》)换言之，“历史是一种方法，并非存在一个与此对应的清晰的对象物”。但是，人们依然在围绕“方法”争论不休。

我对这样的争论不感兴趣。我的兴趣在于根据不同的时代划分所看到的不同事物之间出现的“视差”，以及从中可以看到些什么。具体地说，我要从按照西历思考和按照日本的年号来思考所产生的“视差”中，找出历史的某种反复性结构。

2.明治与昭和

前面已经讲到，“明治”和“大正”既没有与天皇的在世期间严格地对应，与天皇个人也没有关系。天皇只是一个“象征”。“昭和”也一样。维特根斯坦指出，语言的意义在于其用法。所以，看“昭和”意味着什么时，只要观察它是怎么被使用的就可以了。“昭和”结束的时候以及结束以后，人们不约而同地开始回顾“昭和史”。但是，此时，人们全都忘记的是，至少在1987年之前，“昭和史”这个词指的是第二次世界大战之前的时代，并不包含战后。如同昭和史和昭和文学论那样，人们写了大量的带有“昭和”年号的书和论文。这些一般都是有关战前的著作，有关昭和二十五年以后则往往附带“战后”这一名称。而且，到了1965年以后，甚至连“战后”这样的词也都不用了。有人提出“战后文学的终结”也是在这一时期。与此平行，“昭和”这个词作为时代划分已经不具有意义了。

例如，“昭和初年”或者“昭和十年代”这样的说法很流行，这种说法可以用于到“昭和三十年代”为止的时期。很少听到有人讲“昭和四十年代”。之所以如此，是因为“20世纪60年代”这一说法已经与“昭和三十年代”相重叠，而且，此后称呼“70年代”、“80年代”已经很普通。“昭和三十年代”(1955—1965)和“20世纪60年代”不仅时期上相差五年，而且，语感也大不相同。后者是从国际视野来看，相反，前者延续着明治以来日本的语境。两者同时共存的是“昭和三十年代”。

例如，1970年前后的新左翼运动是根据“世界共时性”的意识而展开的。从此往回看，“1960年的安保斗争”只不过是开端。但“1960年的安保斗争”与新左翼运动是不同的。那是一场集中地重新质疑明治以来各种问题的斗争。理解到这一点是很久以后的事，当时才18岁的我完全没有考虑到这些。我既没有理解把安保斗争看作“民主还是独裁”的竹内好的观点，也没有弄清楚执著于“日本浪漫派”的桥川文三的意图。我从其中解读出的充其量不过是“前近代性”在战后的残余，或者复活。也可以说，我完全是在用“西历”来思考历史的。

这和我未能理解20世纪60年代三岛由纪夫的政治变化，也是相关联的。1960年竹内好提出的是昭和十年代问题，更进一步说，是明治十年代的问题。因为昭和十年代的思想问题在某个意义上，是明治十年代的再现(re.presentation)。例如，昭和十一年的“二二六”事件是继承明治十年的西乡隆盛的精神，作为彻底推行明治维新的“昭和维新”而被表述的。下面我们把明治二十年以后与昭和二十年以后作一比较。

明治		昭和	
（十年	西南战争）	（十一年	“二二六”事件）
二十二年	宪法颁布	二十一年	新宪法公布
二十七年	日清战争	二十六年	媾和会议、日美安保条约
三十七年	日俄战争	三十五年	安保斗争、新安保条约
		三十九年	东京奥运会
四十三年	吞并韩国、大逆事件	四十三年	全共斗运动
四十四年	修改条约	四十四年	冲绳返还
四十五年	乃木将军殉葬	四十五年	三岛由纪夫自杀

在此，可以发现用西历思考时看不到的平行性。这里异常显著的呼应关系显示的全都是日本确立近代国家体制，实现经济发展，修改不平等条约，成为与西方列强并肩前进的国家的过程。[1]但是，第一，明治与昭和的这种平行性不仅在日本内部，而且应该从世界资本主义阶段性过渡的观点来看。单纯把明治与大正相加是60年，这造成了昭和的“明治”之反复。

第二，这种平行性意味着日本处在西洋和亚洲之中而产生的各种关系结构基本上没有变化。换句话说，称为“明治的”或者“昭和的”可以作为这些关系结构的显露。而且，大正时期(1911—1925)与20世纪70年代的话语空间类似，是因为这一时期伴随某种成功感，产生了自给自足的内面化，这种外在的关系结构被忘却了。

3.近代日本的话语空间

20世纪50年代末，竹内好试图重新评价“近代的超克”这一战争期间臭名远扬的座谈会。这和今天舍弃政治性的语境去评价西田几多郎以及京都学派“近代的解构”的做法是不同的。竹内把这个问题看作试图彻底解决明治以来近代日本所存在的充满矛盾的诸多问题而导致的失败，他认为不能简单地否定，而是应该重新研究。

“近代的超克”可以说是日本近代史中难以逾越之难关的凝缩。复古与维新、尊王与攘夷、锁国与开国、国粹与文明开化、东洋与西洋，这些在传统的基本坐标上所包括的对抗关系，到了总体战争阶段，面对解释永久战争理念这个思想课题的逼迫，而一举爆发出来的，就是“近代的超克”的讨论。所以，在这个时间点上提出问题是正确的，而且也受到了知识分

子的关注。而其结果不很理想则另有理由。即战争的二重性格没有被分清，也就是说，难关作为难关没有成为认识的对象。为此，他们没能创造出足以转化利用保田思想之破坏力强健的思想主体。结果，好不容易呈现出来的难关云消雾散，“近代的超克”仅仅成了国家战争思想的解说。而这个难关的消解则为战后的虚脱以及日本沦为殖民地化准备了思想基础。[2]

“战争的二重性格”是指，对日本来说，第二次世界大战一方面是对亚洲的侵略战争，同时又是把亚洲从西方列强手中解放出来的战争。换一种说法，这既是“太平洋战争”同时也是“大东亚战争”。然而，这种二重性格的“分解”本身很危险。因为，这是不可能分开的，不能肯定一面而否定另一面。竹内的理论也非常冒险。他以前的民族主义论当中也充满了这样的冒险。

倘使无论如何也要获得民族主义的话，应该怎么办呢？假如避开极端民族主义则无以获得民族主义的话，唯一的途径就是回过头来从极端民族主义当中引导出真实的民族主义。从反革命当中引导出革命。[3]

竹内好肯定“近代的超克”，也就是京都学派和日本浪漫派，所依据的正是同样的逻辑。这几乎是宗教性的逻辑，即，未经历作恶就不能获得救赎。不过，近代日本的确是被置于这样的逻辑结构中的。明治维新通常被看作是1868年德川政府被推翻而建立了明治政权的一个事件，但是，我们应该视此为直到帝国宪法的颁布(1889年＝明治二十二年)和国会开设之前的一个过程。在这个过程当中，显露出竹内好所说的“复古与维新、尊王与攘夷、锁国与开国、国粹与文明开化、东洋与西洋”这样一些充满矛盾的问题，而且，其后亦一再被重复。

国权

亚洲 | 西方

Ⅱ	Ⅰ
帝国主义	资产阶级国家
亚洲主义	民主主义（社会主义）
Ⅲ	Ⅳ

民权

我想用由两个坐标轴构成的坐标空间来表示。图表中的一条轴线

是“国权”或者“民权”。这是明治维新时相互纠缠的两个志向。明治维新既然是革命，那就必然也是“民权”的；既然是为了对抗西方列强而追求主权国家的独立，那便是“国权”的。明治维新初期的体制，只是处于萨摩和长洲出身的革命指导者拥戴天皇掌握政权的状态。它消除了封建体制的基础，创造出私有财产和资本主义的经济体制。但是，权力者本身依存于封建的基础，而且，残留着与新体制对抗的旧士族。从这个意义上讲，这一时期的体制可以称为“绝对主义王权”。

从萨摩、长洲垄断的国家权力中被排挤出来的旧士族针对政府展开了“自由民权运动”，要求开设国会。明治十年代，这一运动在民众当中逐渐蔓延。明治十四年，政府在镇压这次运动的同时也答应颁布宪法和开设国会。为此，许多人起草并宣传自己的宪法。这些宪法大都是根据英国的立宪政治或者法国革命的理念。但是，实际上，政府以伊藤博文为中心根据普鲁士宪法制定了“大日本国宪法”，于明治二十二年(1889年)单方面予以公布，由此形成了近代国家的外观，但是没有实现“自由民权”。然而，自由民权运动的活动家们大多与“国权”派妥协而转变了运动的方向。另一方面，如中江兆民所代表的那样，“自由民权”扩张而转向了“社会主义”。

以上的事例用“西历”来看也可以理解。但是，让事态变得复杂的是还有另一条坐标轴线，那就是“西方与东方(亚洲)”。换言之，即走向西方还是走向亚洲？明治维新当初是为了对抗西方的殖民主义而发生的，所以，本质上是反西方的。倡导西化只是为了与西方斗争，这种类型的人物不在少数。始于本居宣长那种“国学”式的民族主义，仿佛是明治维新的原动力。然而，毋宁说更有力量的是像西乡隆盛那种基于汉文学和儒教(阳明学)的革命理念。他们无论在文化认同上还是政治理念上，都希望亚洲联合起来以对抗西方。这集中表现在后来参与了印度独立运动的冈仓天心下面这句话上：Asia is one。(《东洋的思想》)

明治维新以后，这个问题表现在政府内部的尖锐对立上。例如，明治维新的最高领导者西乡隆盛提倡“征韩论”，这被视为日本帝国主义侵略的开端。但是，未必如此。西乡主张的是为避免西方列强的殖

民地化，应该强迫朝鲜打开国门进行现代化。这与托洛斯基以及格瓦拉思考的没有欧洲和中南美洲的革命，其自身的革命就不会存续的想法相类似。革命的输出才是革命的防卫。在明治时代，把亚洲各国从西方列强的统治下解放出来，即“输出”明治维新意味着对日本自身的防卫。后来，有一批从自由民权运动中走出来的活动家基于这样的观点为帮助中国革命而四处奔走。这就是亚洲主义者，他们把西乡尊崇为先行者。

另一方面，在明治政府中，与西乡平级处于权力中枢的大久保利通和伊藤博文则排斥了西乡的征韩论。他们认为与亚洲的革命和解放相比，强化日本这个国家是先决条件。西乡从中央政府下野于萨摩发动叛乱后死亡。这就是西南战争(明治十年)。然而其后不久，明治政府出兵朝鲜，开始推行名副其实的“征韩论”。这就归结为日清战争(明治二十七年＝1894年)。在这个时间点上，西乡作为帝国主义的祖师爷而被人们所想起来。

但是，西乡在相反的方向上也被作为祖师爷受到追忆。那就是作为与国权相对立的自由民权，与帝国主义相对立的亚洲主义的象征。问题不在于哪一方是正确的，重要的是西乡所拥有的“双重性格”。竹内这样叙述道：“把西乡看作是反革命，还是永久革命的象征？这不是一个可以简单处理的问题。但是，如果不和这个问题相关联的话，就很难定义亚洲主义。”[4]但是，这样的双重含义不可能是西乡个人的问题。日本作为亚洲的一个国家，为了避免殖民地化而追求激进的西方化，在获得独立地位的同时，与西方列强并肩对亚洲进行帝国主义侵略，正是这样充满矛盾的路线，不仅使西乡，而且让许多人不能不具有复杂的位相。

我要在两条坐标轴所构成的坐标系上，对其进行考察。坐标的右半部分是以西方化、脱亚为目标。[5]以普鲁士为楷模的国家主义位于第I象限，第IV象限有基于法国大革命的民主主义。坐标的左半部分与亚洲相关，其中，第II象限是帝国主义，第III象限为亚洲主义。当然，作为“民权”的延伸，亚洲主义追求的目标是亚洲的解放。另一方面，作为“国权”的延伸，帝国主义的目标则是对亚洲的统治。

但是，很难把某个个人放在这个空间里，因为个人在这个坐标中是不断旋转的。近代日本的话语空间之所以错综复杂，原因就在于此。例如，自由民权论者(第IV象限)在明治二十年代以后，大都转变为“国权派”(第I象限)，进而又转变为帝国主义(第II象限)。对此，中江兆民这样讲道：

我们如此讲的话，深通世故的政客必定得意洋洋地声称：那是十五年前陈腐的民权论。在欧美各国盛行帝国主义的今天，仍捧出民权论，那是不了解世界的风潮，民权论乃落后于时代的理论。——然而，作为理论即使陈腐，实行起来也会新鲜。逻辑明了的理论在欧美诸国自几十年上百年前实行，即使在那些国家已经变得陈腐，而在我国，作为理论刚刚从民间萌芽，就被藩阀元勋以及自私的政治家扼杀，消灭在理论的状态中，所以，作为言辞即使非常陈旧，但是，作为实践却很新鲜。作为实践新鲜的，作为理论却是陈旧的，这到底谁之罪？[6]

中江兆民写下这段话是在1898年，即，以日本帝国主义对朝鲜进行干涉为契机开始日清甲午战争的四年以后。但是，代替民权论的新“理论”乃是支撑帝国主义之“优胜劣败”的社会达尔文主义。“十五年”前提倡“民权”的人，在这时一齐转变方向，嘲笑民权论为“不通世界风潮，落后于时代的理论”。另一方面，尊崇西乡的亚洲主义者，即追求亚洲革命和解放的那些人，玄洋社是其典型，也在亚洲主义的外表下转向了帝国主义。

这样的坐标在昭和时期又一次重复出现。与明治时期不同，这一时期产业资本主义已经深入而阶级对立明显地暴露出来，而且帝国主义的扩张也在进行。其中，对抗国家和资本主义的运动则以马克思主义者为代表，这是众所周知的。在这种情况下，可以说马克思主义者属于第IV象限。他们是近代合理主义的，由于把亚洲看作落后国家，所以完全没有“亚洲主义”的要素，也就是广义上的“脱亚”派。然而，他们受到镇压而被迫转向的时候，多数转到了第I象限和第II象限，转向亚洲主义的也不少。

另一方面，第II象限中出现了农本主义者。他们反对资本主义，反对近代国家以及马克思主义式的集权主义，所依据的是农业共同体(社稷)的理念。其中，一方面与天皇制法西斯主义有关联；另一方面，因为这样的共同体从根本上与亚洲一带密切相连，以此为基础又

形成了“亚洲独立”的观念。当然，这只是一种理念，实际上他们的运动被吸收进了帝国主义式的占统治地位的意识形态之中。这样，亚洲主义和帝国主义融合在了一起。[7]

其次，比这样的转向重要的是第二次世界大战后的再度“转向”。例如，从II到I或者IV，或者从III到I或者IV。也就是说，从左半边向右半边转移，战后的话语空间仅仅由舍弃了“亚洲”的领域，即坐标的右半边构成。不管是侵略还是解放，再也“不要染指亚洲”的禁忌支配了整个话语空间。实际上，日本进入亚洲而扩大经济上的支配，超过了战前。但是，在话语空间中，左半边可以说处于“下意识”状态。

竹内好批判的是战后的话语空间。“……大东亚战争的侵略性一方面是任何强词夺理都不能否定掉的。但是，憎恨侵略之极，甚至否定通过侵略的形式而表现出的亚洲一体感，那岂不是和洗澡水一起把孩子也泼出去吗？因此，日本人永远不能从丧失目的感中恢复过来。”[8]竹内在1960年讲过的这番话并非为了强调同情亚洲。他的观点认为，亚洲(尤其是中国)的停滞不前是由于要“抵抗”西方文明。相反，日本之所以获得了文明化的成功是因为没有“抵抗”，因为原本就没有“自我”。竹内的“亚洲主义”是在质疑日本人的文化认同。

但是，1970年以后，竹内的批判被消解了。例如，在20世纪70年代的经济发展中，没有“自我”反而受到积极的评价。正是因为这样，日本才走在消费社会、信息社会的“超西欧式的”前沿。的确，存在一种“谓语同一性”，那就是没有“自己”(主语)，不存在作为主语的自我同一性。但是，无论接受什么都不会受任何打击，也不会产生混乱。西田几多郎把它称为“谓语的逻辑”或“场所的逻辑”，从中看出了天皇制的本质。在这个意义上，1970年以后，忘掉“昭和”与“明治”而开始生活在世界共时性之中，毋宁说，这时天皇制的结构(零度符号)开始发挥了作用。

4.大正的特点

1970年以后，公文除外，“昭和”这一年号一般不再使用。这并非

意味着日本人脱离与天皇相联系的本土视角，而开始用国际视野看问题了。相反，在上述话语空间中，封闭在消解了第I象限以外的所有象限的层面上。但是，这并不是第一次。从某个意义上说，也在大正时期发生过。如果说“昭和”重复了“明治”的话，昭和四十五年以后的时代则重复了明治四十五年以后的时代，即“大正”时代。

正如“昭和”实质上在三十九年(通过东京奥林匹克运动会的召开向国内外显示了战后日本的复兴)已经终结一样，“明治”在三十七年(日俄战争)也早已结束。日俄战争后才开始写小说的夏目漱石从自然主义占统治地位的文坛来看，他只能算上一个时代的人。漱石在伦敦全力以赴投入写作的《文学论》，在他们看来也只是陈旧而土气的工作。此时，漱石站在东洋文学和西洋文学这样性质迥异的立场上。所以，他把文学作为“科学”，试图在同一个基础上，即语言这一物质的＝社会的层面上进行对象化。而且，此时的漱石提到“东洋文学”而没有讲“日本文学”。但是，对于大正时代的知识分子来说，西洋、东洋、日本之间并不存在令夏目漱石那一代“明治”知识分子苦恼的质的差异和紧张。差异只是量的或者阶段性的。在这个延长线上出现了马克思主义者，他们用世界共时性和同质性的意识来看问题。这样，他们开始从普遍性(实际上是按照西欧中心的模式)的观点来解释明治维新之前的日本历史。

但是，在直到日俄战争之前的时代里不存在“世界共时性”的意识，那完全是因为正视了这个问题。日俄战争给西方殖民统治下的亚洲和世界各国带来了“同时性的”影响。非西方国家战胜了俄国这样的大国，是值得震惊的事件。但其后的日本自己作为“一等国”加入到西方列强的行列中，与此同时失去了明治时代一直具有的对外的紧张感和对亚洲的连带感。

在大正时代日本的战争即第一次世界大战中，缺少来自同时性的紧张感。那只是一种隔岸观火。日本在这场战争中只坐收渔翁之利，并未与欧洲共同拥有这场战争所带来的破坏性意义。不仅如此，日本对待亚洲也和西方列强一样，是作为一个帝国主义国家而行动的。但是，相比而言，在国内，世界共时性和人类视角的意识增强，同时，

开始强调独立于海外的“日本式的东西”。从文学上来说，“私小说”的成为主流就显示了这一点。

日俄战争后，“日本式的东西”来自于对西方的紧张感不足及因实现了“脱亚”而产生的自满意识。值得注意的是，福泽渝吉的“脱亚论”和冈仓天心的《东洋的理想》都是在未出现这种自满意识以前的紧张关系当中创作的。[9]但是，大正时期以后，它们开始具有相反的意义。例如，冈仓天心在日俄战争(1903年)之前用英文写作的《东洋的理想》中，是这样讲的：

> 连绵不断的主权这一独特的恩赐，未被征服的民族的自豪感、自信心，牺牲了扩张发展，保护、培育了祖先传来的思想、本能的岛国孤立聚合在一起，使日本成为真正的信托亚洲思想和文化的仓库。……这样，日本成为亚洲文明的博物馆，而又不仅仅停留在博物馆阶段。日本民族非凡的天分不失旧事物，欢迎新事物，依靠活生生的非二元论精神努力维持过去的理想之所有局面。……日本艺术史本身就成为亚洲理想的历史。——每当东洋精神的波涛拍打日本的国民意识之岸时，沙地上就会留下波涛的痕迹。[10]

但是，冈仓的以上叙述是在对印度、中国进行长篇大论之后。而且，日本的特权性并非出自其国粹的独自性，而是成为保存了与亚洲交流之结果的“仓库”。这样的认识与排外性的民族主义没有关联。这是在与亚洲的合作中为日本定位。而本书当初也是为亚洲的独立而创作的。进一步讲，那是为亚洲人和西洋人创作的，事实上，直到翻译成日语之前，该书在日本鲜为人知。竹内好对冈仓这样评论道：“处于这个位置的他毋宁说是一个被日本这个国家边缘化了的超越价值的使徒。因为日本国不听他的呼吁，所以他要面对世界诉说。此处的美＝精神＝亚洲所占据的场所与内村鉴三的信仰相等。”[11]

就基督徒内村鉴三来说，日清战争之际，他曾用英文写过为日本辩护的文章。战后不久，他意识到这是帝国主义的行为，于是作了自我批判。后来，在日俄战争中，他和幸德秋水等社会主义者一起反对战争。在冈仓和内村身上并非没有反战精神。但是，那只是针对西方人才显示出来，并非面对日本的内部。在日本内部，内村的神、冈仓的美＝精神＝亚洲是作为不允许日本人自给自足的先验性外部而存在着的。

但是，在大正时代，这种外部性消失了。人们试图从内部，换言之，从日本的过去来寻找自我同一性。此时，冈仓的言论具有相反的意义。典型的代表是和辻哲郎。作为一个尼采和克尔凯郭尔的专家，和辻于1918年写了《偶像复兴》。此处的“偶像复兴”有两个意思：重塑尼采所破坏的“偶像”和日本佛教上的“偶像”。翌年，他写了《古寺巡礼》，时隔一年，又撰写了《日本古代文化》。不过，值得注意的是和辻对于佛教的看法全都是美学式的。实际上，他在学生时代听过冈仓天心晚年于东京大学讲述的“东方巧艺史”课，深受感动。

和辻虽然承认佛教给日本文化很大的影响，但是，他注意到佛教在日本至今还依然被看作“外来思想”。他对佛教和西方的基督教传播进行比较。基督教对于日耳曼民族来说是外来思想，但由于以压制过去的非基督教因素这种方式来接受基督教，所以，并没有意识到那是“外来的”。而且，基督教的接受花了很长时间，相比之下，佛教移植到日本后立刻开花结果。和辻对此是这样解释的：

在此，除了佛教自身的非战斗性之外，我们还应该看到日本人自身对于宗教的宽容。他们并没有感觉到为了皈依佛祖就必须放弃固有的对神的信仰。即使是现在仍然可以明显地看到，具有炽热信仰的人尊崇“神佛”而没有任何矛盾。这也可以看作缺乏信仰的彻底性。这样，日本的佛教化就没有变成意味着佛教以外的要素就要彻底否定的“回心”。或者说，日本人把佛教也变成了自己的东西。所以，经历佛教成为日本文化血肉的漫长世纪后，仍然有把佛教看作“外来思想”的可能性。[12]

关于这种观点，我在别处做过批判。(《文字的地政学——日本精神分析》)这里，值得关注的是和辻好像回溯到古代，但实际上，直接投射出了第一次世界大战时的状况。与其他亚洲国家不同，明治维新以来，不加任何抵抗而接受了西方化的日本人在日俄战争胜利后，开始寻求作为自我认同的日本文化。但是，这不能排斥西方思想，像佛教和神道那样放在对立位置上。它应该是那样一种自我认同，即连佛教都可视为一种“外来思想”，或者毋宁说，西洋思想也作为“外来思想”受到宽容那样的“场所”。冈仓天心所说的作为“仓库”和“美术馆”的日本，在这样的语境中，被转换成了接受任何事物都不会动摇的“无的场所”(西田几多郎)。

5.天皇论的变迁

进入“昭和”时代(1926—)，日本就暴露在内部、外部的紧张关系中。其结果，明治以来的“难关”在昭和的话语空间中被前景化了。实际上，通过明治维新的表象汇集在一起，那就是“昭和维新”。不用说，这最终归结为战争、战败自不待言。但是，不仅仅要比较明治维新和昭和维新，我们还要关注这期间出现的“大正性的东西”。

北一辉作为1936年的“二二六”事件，即拥戴天皇断然实行国家改造这一军人政变背后的理论家，被处以了极刑。但是，他远远没有把天皇神格化。他指出明治维新以前的天皇与“土人的酋长”没有差别。事实上，如前所述，明治以前年号也具有动摇自然的巫术功能。所谓“一世一元”是对这一切的否定，而把天皇看作近代国家的主权者。对北一辉来说，明治天皇是立宪君主，可以看作“机构”。也就是说，天皇个人也好礼仪的本质也好，对他来说根本上是无关紧要的。黑格尔指出：“因此要求君主具有客观特质是不正确的。君主只用说一声‘是’，而在४上御笔一点。其实，顶峰应该是这样的，他品质的特殊性格不是有意义的东西。”[13]

日俄战争之前的日本，天皇被看作德国式的“皇帝”。北一辉的观点也是这样。无论怎样穿戴古代式的服装，明治以后的天皇都是近代国家的主权者。为了扫除封建多元的权力，明治维新的革命家把一切权力集中于天皇一身。欧洲也是如此，这是形成近代国家不可缺少的过程。通过把天皇当作主权者，日本就成了近代国家。但是，主权不仅是国内的，而且是对外的。无论天皇主权还是人民主权，只有和外国发生关系的时候，“主权”才被意识到。黑格尔批评把国内主权和对外主权分别处理。他的观点认为，“一个国家对另外的国家关系”所表现出来的对外主权，看起来好像“是一种外在的东西”，“以及外来的偶然事变”。其实不然，这本来是作为“国家的这种否定的自我相关”而存在于主权的本质之中(《法哲学原理》第323节)，换言之，不以其他国家为前提的国家论，只不过是一种共同体论而已。

但是，到了大正时代，民俗学者柳田国男从村落的礼仪中发现了

皇室礼仪的原型。那就是把天皇看作“土人的酋长”的观点。当然，柳田国男并非想要以此来贬低天皇制，而是想使天皇制变成对民众来说更加密切的存在。但那是把天皇与近代国家分离，放在共同体(社稷)的延长线上来观察。值得注意的是，柳田在这一时期开始把他的民俗学称为“新国学”。开始，他对日本存在的特殊的“山人”很感兴趣。但到了大正时代，他放弃了自己的“假说”。换言之，他废弃了一切外部性，开始走向“南岛”，那就是向内部寻求文化认同。柳田作为官僚密切参与了吞并朝鲜的工作，所以，他从学术上必须忽视甚至压抑朝鲜。村井纪正在此寻找到了柳田向内部谋求文化认同的原因。[14]从这个意义上说，柳田国男是代表“大正的”话语空间的人物。

从民俗学方面来考察天皇，这种视角的出现只是因为国际上的紧张变得缓和了。在日本，天皇被想起的时候，一定是意识到国际关系紧张之际，被忘却的时候则是与外部的紧张关系淡化之时。在德川闭关锁国的体制中，天皇只存在于水户学派和国学者中间，而大众当中好像根本就没有天皇的存在一样。但幕府末期，一旦对外产生危机，天皇就被抬了出来。为了确保日本国家的主权，天皇作为主权者被请了出来。即使在昭和时代，天皇也再一次被请出，变成了“昭和维新”。但大正时代，天皇的存在变得不重要，说明这一时期从对外紧张关系中解放了出来。所以，天皇作为民俗学的对象来观察并不单纯意味着科学认识的进步。

同样的观点也可以适用于20世纪70年代。这一时期，文化人类学和引用文化人类学的历史学家开始论述天皇制。但是，这些论述是非历史性的，缺乏政治性的视角，基本都是那种“土人之酋长”论。例如，有人认为天皇制和非洲的王权(山口昌男)以及大洋洲的王权(上野千鹤子)同类型。这样的讨论自称是为了解构天皇制并进一步从根源上进行观察。但是，前面已经提到，这一切连北一辉都早已知道的。这样的王权论不要说近代的天皇制了，就连能否理解、把握住奈良平安朝的天皇，都值得怀疑。

例如，直到日俄战争，日本的政治体制尽管是理想君主制，但实质上是由元老(维新的领导者，长州的派阀)支配，而非议会统治。明

治宪法给天皇以陆海军的统帅权是因为元老们一面承认议会制，一面想要确保超越议会的统治。元老们消失后的大正时代，正如“天皇机构说”那样，既然天皇服从议会的决定，陆海军也要服从天皇这样的解释能够通行，那是因为国际形势暂时处于平稳的状态。这被称为大正民主主义。但是，昭和时期，这部宪法成为陆海军越过议会的依据。以经济不景气为背景，军部独断专行，为了使其合法化，更进一步要求把天皇神化。这和“活在民众中的天皇制”完全是两回事，乃是国际紧张关系的产物。例如，英国民众直到19世纪一直相信国王会治病，但是，这和“大英帝国”没有任何关系。

思考天皇制法西斯主义的问题时，的确不能忽视神话性的结构。但是，在19世纪70年代，政治和经济的历史性完全被忽视了。面向民众或者面对古代回溯性地提问天皇制的起源，看上去好像是“根源性的”，其实不然。它本身就遮蔽了历史。70年代以后，风靡一时的天皇论随着昭和天皇生病，被来自亚洲各国追究战争责任的声音简单地冲散了。这清楚地说明，只有消除前面讲的话语空间的左半边，这样的天皇论才能确立起来。

6.乃木将军之死

昭和四十年，也就是东京奥林匹克运动会以后，“昭和”和“天皇”意识的淡化与日俄战争后的话语空间随着某种成功而有所内省化，非常相似。前面已经讲过，这种“内省化”与世界主义并不矛盾。作为事实，虽然具有国际化和“世界共时性”的意识，但是，“外部”已然丧失了。在我们的意识里，导致其变化成为决定性的，必须有某个象征性的事件出现。马克思指出：“悲剧是为了我们与过去愉快地诀别而存在的。”1970年，三岛由纪夫之死可以说就具有这样的性质。

我们已经习惯把这个时代作为“20世纪70年代”来叙述。但是，如果把六十年代后半叶的问题当作“昭和四十年代”来看的话，就会出现不同的状况。首先，从前者的视点来看，这一时期是“新左翼”的全盛时代，一般看作“世界同时性”来认识的。但是，这一时期，作为对近代西方合理主义之批判而讲述的新左翼运动，从另外的视点，即近代

日本的话语空间来看，乃是恢复了战后受到压抑的坐标空间的下半部，尽管是暂时的。对于近代合理主义的批判则与战前的“近代的超克”相似。所以，三岛由纪夫对“新左翼”感到一种亲近感，也是事出有因的。

例如，1970年三岛由纪夫的自杀令我们感到震惊。但是，如果说他在昭和四十五年剖腹自杀了，那大概不会让我们那么震惊吧。也许三岛自身应该意识到这一点。我们往往把他的行为看作“二二六”叛乱的再现(表象)，其实应该联想起明治四十五年乃木将军的殉死。乃木将军的殉死也是由于不合时代潮流而令当时的人感到震惊。天皇是立宪君主国家的君主，所以，难以想象要为他殉死。乃木将军之于天皇具有一种封建君主的忠诚关系。在明治二十年代的近代国家体制中成长起来的芥川龙之介和志贺直哉嘲笑乃木的落伍，也是理所当然的。

但是，乃木自杀给森鸥外带来了冲击，促使他创作了《兴津弥五右卫门的遗书》。从此以后，鸥外转向描写武士或者封建世界中的人物之历史小说创作。这里所说的“封建”是指对直属主人保持绝对忠诚的关系，但是，对于主人上面的上司却没有这样的关系。为此，封建的体制与中央集权式的近代国家不同，受到多元势力叛乱的威胁。鸥外描写的《阿部一族》中的人们由于对主人的忠诚而不惜反叛藩主。这样封建性的人通过对唯一主权者全面的服从(subject)而拥有成为主体(subj ect)的近代国家之个人所没有的独立性。实际上，支撑明治十年代“自由民权运动”的不是这种近代人，而是封建人的独立心与自负心。但是，正像西南战争所显示的那样，这只会导致否定国家主权的内乱。

鸥外留下的作为“石见人森林太郎”而死的遗书，其意义不在于回归故乡的乡愁，其中包含对他自己所支持且飞黄腾达的明治近代国家体制的否定。吸引鸥外的不是封建人的古朴，而是大正时期近代性的“内省”所失去的独立性、多元性。

夏目漱石也受到这一事件的冲击，创作了《心》(1914)。在这部小说中，“先生”是这样叙述的：

夏天最热的时候明治天皇驾崩。但是我觉得明治精神始于天皇也终于天皇。有一种感觉强烈地撞击着我的心胸，受明治精神影响最深的我辈再活下去毕竟是落伍了。我把自己的想法清楚地告诉了妻子。妻子笑了，并没有理睬。似乎想起了什么，突然跟我开玩笑说：那就殉死好了。

我几乎忘记了殉死这个词。因为平时用不着这个词，看来沉在记忆的深处已经开始腐朽了。听到妻子的玩笑我才想起来，这时，我回答妻子说：如果殉死的话，我打算为明治精神殉死。当然，我的回答也不过是一句玩笑，但是，我当时觉得在这个古老的已经不用的词语里装进了新的意思。

此后，大概过了一个月。大葬之夜，我和往常一样坐在书斋里，听到了葬礼开始的炮声。我仿佛听到了明治永远离去的消息。事后想起来，那也是乃木大将永远离去的通知。我手持号外，情不自禁地对妻子说：殉死了，殉死了。

我在报纸上读到乃木大将死前写下的文字。西南战争被敌人夺去军旗以来，为了表示歉意，多次想死却终于活到今天。看到这样的句子时，我不由自主地屈指计算乃木想到自杀后活下来的岁月。西南战争发生于明治十年，距离明治四十五年已有三十五年的时间。乃木大概在这三十五年当中一直想死，等待着自杀的机会。我在想，对于这样的人来说，是活着的三十五年痛苦呢？还是把刀刺进腹中的那一瞬间痛苦呢？

又过了两三天，我终于下决心自杀。正如我不清楚乃木自杀的理由一样，你也许不能理解我自杀的原因。如果是这样，那也是由于时势的推移带来的人的差别，没有办法的。确切地说，或许是个人与生俱来的性格不同也说不定。

这里有很多微妙的地方不宜概括，所以就完整地引用了这一大段。例如，“殉死”在这个时期不过是开玩笑才讲的“古老的已经不用的语言”。(顺便指出，直到三岛由纪夫自杀之前，我一直认为他说的都是“玩笑”。)更进一步讲，“先生”所说的“明治精神”，很明显，即使不是指“明治十年”，大概也是明治二十年以前吧。

“先生”的确怀有背叛朋友K的负罪感。但是，他知道K未必是由于失恋和受到朋友的背叛而自杀的，这种三角关系中还包括其他的因素。K是一个禁欲式的理想主义者。“靠佛教的教义培养起来的他认为，衣食住行讲究奢侈那就同不讲道德一样。阅读过古代不怎么可靠的高僧和圣徒传记的他有个毛病：动不动就要把精神和肉体分离开来。也许有时他会想鞭挞肉体会使灵魂增添光辉”。

仅从这些例子来看，K只是一个敏感而观念性很强的青年。但是，在某个时期，这样极端的类型可以说是固有的。例如，可以看一看迷恋基督教的北村透谷和专注禅的西田几多郎，就会明白。他们在

政治上的斗争失败以后，针对急速建立起来的资产阶级国家体制，固守在“精神”世界中。也就是说，“明治维新”的可能性被封锁以后，他们打算与一切世俗对立。而且，他们不得不输给世俗＝自然。透谷自杀，西田几多郎忍辱负重重新进入东京大学做了选科生(旁听生)。可以说K也是这样的类型。

“先生”尊敬、追随K的原因也在这里。但是，对自己望尘莫及的楷模同时也怀有一种恶意。这种恶意隐藏在下面这个善意之中：“作为使他变成一个正常人的第一手段，首先得讲究让他坐在异性身边的方法。”那就是让他屈服于K严厉拒绝的世俗的＝自然的事物之诱惑。K自杀不是因为朋友的背叛，而是由于不能贯彻“内心”独立性的无力和空虚的意识。

因此，应该说三角关系的问题中，实际上隐藏着“政治”问题。“先生”和K都背叛了某种东西。可以说，那就是存在于明治二十年代稳步建立起来的近代国家以前的多种可能性。对漱石本身也可以这样讲。

他认为英国文学和汉文学一样，于是就想“如果是这样的话，举毕生之力去学也不后悔”，可是他又写道：“毕业时的我，脑海里产生出一个被英国文学欺骗了的念头。”(《文学论》序)但是，他认为可以花费一生去学的“汉文学”与他晚年走进的南画和汉诗的世界也不一样，那是与“亚洲”以及“民权”相结合的一种文学。

例如，明治十年代至二十年代最受欢迎的是自由民权派的“政治小说”，与其相对抗的是坪内逍遥等人的“写实主义”(没理想主义)。这种“言文一致”的运动是要否定曲亭马琴的汉文文脉而走近式亭三马的口语戏文调。这一时期的漱石则对此拒绝接受。对他来说，“汉文学”意味着对这种倾向的否定。

相反，英国文学是作为明治“文学改良”(坪内逍遥)的一环而被制度化的。这与大英帝国的力量是分不开的。问题不在于能够与英国文学产生共鸣的能力和感受，而在于“英国文学”当时所处的位置。在英国文学中，漱石与爱尔兰出生的作家斯威夫特以及斯特恩产生共鸣，也可以从此处来理解。漱石虽然不情愿，却不得不做“洋学队的队

长”。

可以说，漱石是明治十年代的残余势力。在《秋风》和《秋分》中，他描写了面对世俗怒吼的主人公。但是，从《共产党宣言》已经翻译过来的明治四十年的现实来看，他们已经陈旧了。在漱石的文学中，这是从明治十年代遗留下来的。他称为“明治精神”的不可能是明治整体的时代精神，因为他唾弃了明治整体的时代精神。在明治二十年代后期到三十年代确立起来的“近代文学”中，透谷和漱石拥有的“内省”已经淡漠，而转化成了单纯的自我意识。换言之，“内省”的政治起源被忘却了(参见《日本近代文学的起源》)，这就是“先生”所说的“时势的推移”。

7.三岛由纪夫之死

庆应三年(1867年)出生的夏目漱石，也许会把自己的生涯与明治天皇的时代等同看待。“先生”所说的“始于明治终于天皇”就是这个意思。关于大正十四年出生的三岛由纪夫，也可以这样看。从某个意义上讲，三岛是把自己的生涯与“昭和”一起终结的。

但是，漱石虽然创作了《心》，却并没有自杀。据说他在临终之时说过“死了就不好办了”。这并非意味着漱石恐惧死亡。他拒绝把自己的一生戏剧化，赋予自我完结的意义。他没有像森鸥外那样留下“石见人森林太郎”那样的遗书，单纯地一命归天。单纯的死亡非使人的生命失去意义。

漱石能够写出《心》这样的悲剧，因为他是一个不会把自己悲剧化的人。“明治精神”早已一去不复返了，所以是悲剧性的。但是，“昭和精神”并非如此。这是因为正如“昭和维新”那样，总是作为模仿、再现(回想起)明治精神——当然意味着明治二十年之前的可能性——的一部分而存在。

保田舆重郎在1969年写下这样的话：“亚洲大革命的根本精神是继承明治维新的志向。进一步说，是对大西乡精神的继承。这种精神

在大东亚战争中也曾经产生过。”(《日本浪漫派的时代》)正如前面讲过的那样，从这个视角来看，他在中国“文化大革命”的红卫兵中间发现了这种继承。

但是，所谓“继承的志向”在他看来，意味着可以继承的东西已经不存在了。保田自己讲：“从现实来看，文学和思想都是空白的时代出现在昭和初期。”[15]

昭和初期还处在第一次世界大战战后的时代。即便“我思故我在”，只要我们认识理解胡塞尔的话，为了忍受战后颓废而出现的意识、走向日本反省之类的意识，基本上还存在。这个经验在此次大东亚战争后的决心上，成为一种教训。所以，我们这一代人既非单纯的战前派也不是战争期间派。从世界史的角度来看，是第一次世界大战派。[16]

保田积极地把这个“空白”作为“反讽”来把握。换言之，这是一种严肃的不认真。保田继承的“明治精神”没有任何内容。但是，轻视内容、保持空白就是浪漫派的反讽。

他对于“矛盾”讲“反讽”。“矛盾”构成“问题”，强迫解决。但是，对保田舆重郎来说，正是因为如此沉重所以值得蔑视。轻视“矛盾”、轻视“问题”就是反讽。这种反讽可以把保田不仅从左翼也可以从通常的右翼中区分出来。这种彻底的随意性和无内容性迷惑了桥川文三和三岛由纪夫这一代人。

总而言之，保田和试图再现“明治维新”的人不同。他的确敏锐地意识到“明治精神”的消失，正因为消失了所以能够再现(表象)。用马克思的话说，“明治精神”即便是悲剧，其重复的“昭和精神”就是闹剧。

当然，明治维新本身也是“再现”，即那是一场“王政复古”。和法国大革命一样，明治维新采用了古代的创意。因此，正如保田所指出的那样，“明治的精神”与后鸟羽院的教诲是相连的。但是，明治维新还有可以为之实现的课题。在“昭和维新”或者北一辉身上，仍然存在可以实现的课题，而“日本浪漫派”那里则不复存在，也不允许存在。

在《日本的桥》(1936)中，保田说“仅仅想细述”冈仓天心的“想

法”。他果然从古代的交通讲起，把日本的桥与西洋的桥、中国的桥进行比较，赞美“哀伤的日本之桥”。当然，他绝不像“日本主义者”那样强调强大的日本、武力的日本。他也和冈仓一样，否定西洋的文明开化。不仅如此，甚至排斥“武士的文化”，排斥被武士歪曲的日本史观，一贯叙述着“沉湎和平的文艺”。

冈仓天心在日俄战争后写了这样的话：“西洋人把日本沉浸在和平的文艺时代看作是野蛮国家。可是，日本在满洲战场实施大屠杀以后，则被称为文明国家。……如果文明必须依靠血腥的战争荣誉的话，我们最终情愿做野蛮人。我们高兴地期待祖国的艺术和理想，理所当然地受到尊敬的时代终会到来。”(《茶之书》)此处存在一种浪漫派式的反讽。但是，这与保田的德国浪漫派式的反讽游戏有本质的区别，具有一种历史的实质性。

看起来好像保田和冈仓天心讲的是同样的问题，不同的是现实中存在着日本“在满洲战场实施大屠杀”的状态。保田在“满洲国”找到了“新的世界观”。但是，曾经作为马克思主义者的他，不可能判断不出“满洲国”只是在日本帝国主义统治下的傀儡。然而，他必须有意识地否定这样的判断。在苏格拉底那里反讽是“佯装无知”，而保田则是真正的装作无知。日本浪漫派的反讽从这个意义上讲是否定现实，只相信非现实的“美”。用保田高度赞赏的川端康成《雪国》的表述来说，是在隧道的另一端注视“哀伤的日本”(驹子)之美。

总之，对保田来说，“昭和维新”不仅没有可以实现的目标，而且是一场废弃实现目标这一思考本身，即废弃“文明开化”以来的思考之斗争。但是，昭和四十五年，当日本浪漫派青年三岛由纪夫打算“再现”“昭和维新”的时候，那是一场名副其实的闹剧，而且，三岛没有隐藏任何事情。正如《丰饶之海》中转世投生(反复)的最后一个人物是假的一样，《丰饶之海》最终成为“空虚之海”。

从这个意义上讲，三岛由纪夫是通过重新唤起“昭和精神”而使其终结的。套用马克思的话说，这场不是悲剧的闹剧是为了让与昭和的诀别变得更加生动活泼。没有什么场景比祭出三岛之死的右翼和保守

派更滑稽的了。他的行动是彻头彻尾的讽刺。他可以实现的是破坏想要实现什么的人的思考，他所谓应该防卫的“日本文化”在实体上不仅什么都没有，而且那就是“什么都没有”本身。

《丰饶之海》最后一卷“天人五衰”结尾处，主人公安永透受到女人的追问：“松枝清显被意想不到的恋情俘获，饭沼勋因为使命，而珍·约翰被肉体所俘虏。你被什么俘获了呢？仅仅是自己和别人不同这个没有任何根据的认识吧？”知道自己是冒牌货，没有任何必然性的主人公安永透只是为了证明自己是真的而计划自杀并失败。但是，这种自杀并非寻求“根据”，而是为了贯彻“没有任何根据的认识”。

三岛认为昭和天皇应该像当时的天皇主义者预期的那样，在昭和二十五年死去，由此成为神。然而，天皇却发布了“人间宣言”，作为国民整合的象征活了下来。三岛蔑视这个天皇，这是因为战后“转生”的天皇只是个冒牌货。但是，这和蔑视应该成为“世界最终战争”的战争之后依然活下来的自己一样。为了实现真正绝对的美(神)，就必须像“金阁寺”那样被烧毁。他的自杀与战后杀害天皇具有同样的意义。

8.“昭和”的回归

1970年之所以成为一个分水岭，当然不单纯是因为三岛由纪夫那壮烈的自杀。例如，20世纪70年代初期，正如“联合赤军事件”所象征的那样，“新左翼运动”崩溃了。另外，如同外汇市场和石油危机所展现的那样，战后的世界体制开始发生结构性的动摇。在这期间，依靠战后的美苏二元结构，单方面利用这一结构发展起来的日本，在80年代作为经济强国出现。可是，在意识上却完全封闭在自己的内部。尽管所有信息都从外部传来且被消费着，但是，“外部”并不存在。换言之，从话语空间上来说，日本封闭在第I象限中。

日本人开始感觉到国际性紧张是1985年以后。与此同时，“昭和”与“天皇”问题也开始“复活”。这并不是单纯因为已临近“昭和”的终结，而是由于日本再次处于国际紧张关系当中，这一切使昭和天皇作

为历史问题而表面化。这不仅是内部，而是来自与亚洲和西方这一外部的关系。在此，1970年以后的天皇论骤然失色，也是必然的。

当然，三岛终结了“昭和精神”之后，“昭和”仍旧持续着，而且竟然持续了18年。1970年以后的天皇悄悄地老去，自杀未遂的安永透大概也是如此。以后，在天皇的长寿面前，天皇主义者和反天皇主义者全都一筹莫展。因为这不是“精神”而是生物学的事实。可以说，天皇活着本身就使赋予“昭和”的意义风化了。

但是，参照前面的年表可以看出，“明治”结束以后，大正贯穿其间，这期间正好与持续至昭和五年(1930年)的时期相对应。换言之，由于昭和太长，所以重新回归昭和了。也就是说，1989年美苏二元体制结束，“世界新秩序”开始逐渐形成。从某种意义上讲，这与1930年代类似。即，世界的政治、经济区域化正在进行。例如，欧洲实现了“欧洲联盟”(欧盟)。尽管这是作为对抗美国和日本的经济而不可避免要出现的，但战前欧洲整合由德国强行推进的事实依然记忆犹新，这怎么才有可能呢？毋庸赘言，这是因为德国彻底对过去进行了自我批判，并实施了赔偿。

但是，日本没有做这样的努力，倒不如说，没能够与过去切割。最大的原因就是战后天皇被免除了战争责任，没有退位且一直活了下来。而且，当日本作为实质上掌握“大东亚共荣圈”的大国而复活并成为世界各国瞩目和戒备的目标时，天皇再一次作为其象征而存在。同一个天皇作为象征(符号)不断“转生”。无论其他方面怎样努力，只要天皇存在，日本人就无法清算过去。而且在把过去弄模糊的状态下，直面与战前相似的状况。当美国和欧洲正在形成一个区域的时候，日本被排挤出来是必然的。另一方面，日本在亚洲孤立无援。明治以来的“难关”丝毫也没有得到解决。

第二章 大江健三郎的讽喻——《万延元年的Football》

一

1

20世纪50年代后期，大江健三郎还是一个大学生的时候，就作为文学新秀划时代地登上了文坛。他的作品，从一开始就具有自己的特点。其一，一直用“BOKU”(我)这一叙述者写作，但是，与当时日本具有统治地位的私小说形式不同，这个“我”和作者不是一个人。虽然如此，“我”既非客观的叙述者，也并非完全与作者没有关系。自从处女作《奇妙的工作》发表以来，“我”在指向大江个人的同时，经常意味着其他的东西。

与这一点密切相关，大江作品的另一个特点是没有“固有名称”。如果没有“固有名称”这个说法言过其实的话，也可以说出场人物的名字是类型化的。《万延元年的Football》(1967)中的蜜三郎和鹰四这样的名字表示他们的性格。哥哥“蜜”是一个内向的非行动派，相反，弟弟“鹰”是暴力的行动派。而且，他们的“性格”(人物造型)不变，不会随着作品的展开而发展或者逆转。而且，他们的姓氏，“根所”更加露骨地表达了作品的主题。他们是一些探索各自的根、文化认同或者根源的探索者，这从名字上就能一目了然。

例如，初期的作品《死者的奢华》(1957)中，出场人物没有名字，只被称作“女学生”和“管理员”。但现在很清楚，这也成为一种类型名字。下面引用的这段话，让人清楚地联想到萨特的影响。

我想：这些死者与死后立刻火葬的死者不同。漂浮在水槽中的死者，具有完整的“物体”的密实性、独立的感觉。死后马上就被火葬的尸体不会是如此完整的“物体”吧。

那是活着的人。我想：活着的人，具备意识的人，身体的周围带有热的粘液质，会拒绝我。我进入了死者的世界。而且，一回到生者中间，所有的事情就变得困难，这是最初的挫折。

生者是自为的存在，死者是自在的存在(物)。自为的存在是这样一种应有的状态：它并非永远的存在之物，亦是无之存在。就萨特来看，自为的存在本原上是无名的，名字是由他者强加的，我们只能将自为的存在“物”化。初期的大江健三郎排除固有名称也许是受了萨特

的影响。但是，大江的固有名称问题与其有本质的区别，是更加深刻的。

眼下重要的问题是，在大江那里“女学生”和“管理员”这一种类(聚合)与名字同格。换言之，当作指示个体的固有名称的特权性被剥夺了。如果说近年创作的《寄给难忘岁月的信》(1987)中可以看出很大变化的话，那首先就表现在固有名称得到了恢复。在此，我想思考的是大江健三郎从创作初期一贯把固有名称括进括号里面，这在近代小说或者近代当中意味着什么呢？

前面讲到的类型名，无论日本还是西方，近代以前的小说中是普遍存在的。甚至可以说，名字司空见惯的人物的出场是“近代文学”的一个特点。以英国18世纪为中心论述《小说的发生》的爱安·瓦特，从哲学的背景上对此进行了研究。也就是把它与唯名论倾向结合起来。所谓唯名论，针对普遍或者作为概念实体的实在论(现实主义)，认为只有个体才是实体，概念只不过是从其中抽象出来的。这样，个体本来是由各自的固有名称表示的。文学上被称为现实主义的东西是通过否定哲学上的现实主义而产生的。

> 个人的文化认同问题，从逻辑上讲，与固有名称的认识论地位密切结合。借用霍布斯的话说，这是因为“固有名称只唤起一个事物，而普遍是唤起众多事物中的一个”。固有名称在社会生活中，完全具有相同的机能。那都是个人独特的文化认同之语言表现。但是，在文字上，固有名称的这个机能在小说中，开始全面确立。在此之前的文学形式中，人物当然被赋予普通的固有名称。而实际使用的名字种类意味着作者没有把这些人物作为完全的个体化实体确立起来。[17]

例如，蜜三郎和鹰四这样古怪的名字也算是固有名称，但是，他没有指示“完全的个体化实体”，而是意味着某种类型。这样的名字在近代小说以前是很常见的。在日本，二叶亭四迷的《浮云》(1887)被称为最初的近代小说，主人公的名字叫内海文三。柳田国男曾记录过读了这部作品后，为平凡的人物成为主人公感到震惊。其实，文三这个平凡的名字才值得惊讶。例如，可以与后来尾崎红叶创作的《金色夜叉》(1897)中的人物名字作一比较。间贯一和富山这两个名字具有类型性的意义，预示着他们的性格和行动。但是，《浮云》具有划时代的意义不单纯是平凡人物和名字的出现。如果那样的话，江户小说

中也存在。重要的是以平凡名字指代的个体代表某种一般性，这样的个体出现了。

司空见惯的固有名称表示个体(individual)。近代现实主义关注这样的个体。这在绘画中也相同，假设以往的画家试图把“松”这个概念形象化，近代画家描绘的这棵松树、那棵松树尽管实际上没有那样称呼，但都是可以用各自的固有名称称呼的每一棵松树。换言之，近代的现实主义即使实际上没有称呼，但是潜在地描绘了可以用固有名称称呼的个体。而且，值得注意的是这个个体经常象征着一般性(普遍性)。例如，通过描绘每一棵特殊的松树，反而描绘出“松树”这一普遍事物。或者，能够描绘这一信念才是现实主义。不言而喻，提到近代现实主义的时候，我指的不是狭义的方法和流派，而是意味着近代文学整体的结构，即使是反现实主义也没有什么变化。

2

这种差异经常在讽喻和象征的对比中被提及。毋庸赘言，近代以来，对于讽喻的评价很差。最典型的评价是歌德，我们可以借用本雅明的引用来看他的观点。

> 诗人是针对普遍寻求特殊，还是在特殊当中看普遍，这里有很大的差异。前者产生寓意(讽喻)，这种情况下，特殊和普遍都不过是一个例子。后者，理应构成文学的本质。那就是不考虑普遍也不指出普遍而表示特殊。能够活生生地把握特殊的人不知不觉地——或者到后来才知道——同时获得了普遍。(《德国悲剧的起源》)

我前面称为信念的，是“能够活生生地把握特殊的人不知不觉地——或者到后来才知道——同时获得了普遍”这一装置。这样的象征性装置在今天表现如下。

例如，作家一边写自己的特殊经历、特殊的自己，一边相信它具有普遍性的意义。不仅如此，读者在阅读的时候，如同“自己的经历”一样，追随作家的体验进行自我体验。迄今为止，没有人那样写也没有人那样读，所以，很明显这只是历史性的装置。成为近代文学前提的，是特殊事物“象征”普遍事物这一信念。否则，私小说作家不会坚持不懈地写那么多微不足道的故事。

即使在今天，虽然提法不同，但是，这种“象征”的观点在作家当中仍然具有很强的影响力。例如，今天依然在重复这样的评论，认为特殊的个性化表达方式是在作家自身“浑然不知”的情况下，表现了时代状况的本质。这样的批评当中，评价很差的就是那种已经“思考并指明普遍性”的那一类作品。这类作品被当作寓意性作品，或者“主题的主动性”而受到了排斥。大概可以说大江健三郎就是这种批评的靶子。

本雅明研究17世纪德国的巴罗克悲剧，试图从中找出被近代贬低的讽喻意义。(《德国悲剧的起源》)当然，这并不是针对近代的象征性(符号)思考而试图恢复中世纪讽喻性思考的地位(原本巴罗克也不是中世纪的)。本雅明的工作无非是对象征性思考的不证自明性表示怀疑，目的在于体现其历史。我所关心的也不是近代以前的文学，而是象征性思考的不证自明性确立以后出现的那些讽喻性作家。

对讽喻性作品评价不高是因为这类把自己特殊的事实束之高阁而去叙述一般性的事物。但是，讽喻性的作家不拘泥个别性，这是一个误解。毋宁说，事情完全相反。在象征性的小说当中，特殊(个别)的事物成为普遍，或者别人的事情能够作为“自己的事情”那样产生共鸣，那只能是一个装置。在这之中，那种绝对无法归入普遍性(同类)的个别性(单独性)被舍弃掉了。这是因为深入探索个别事物的时候，普遍性的事物能够被发现，只能说明个别事物早已属于普遍性了。这里，固有名称只是一个任意符号附属于在此之前已经存在的作为实体的个体上。但是，固有名称表示一个绝不归属一般性和集合体的单独性。从这个意义上讲，近代现实主义(唯名论)利用固有名称的同时，其实是在抑制固有名称的。

拘泥于单独性的人是不会进入这样的个体——类的循环之中的。卡夫卡就是一个例子。卡夫卡不具有幻想性而非常写实，但他的作品缺少固有名称，因此成为寓言性小说，而不是现实主义。然而，这并非是对固有名称的排除，而是对固有名称所带来的错觉的排除，结果反而成了对固有名称的执著。这一点就是他与寓言作家根本的区别。

讽喻受到贬低的另一个理由与前面叙述的问题相关，那是由于世界根本上存在着意义这一思考导致的。由于世界上存在意义，所以，看起来仿佛“普遍性”先行似的。而且，看起来某个事物不断地拥有别的世界。例如，近代以前的文学与历史的记载认为事件存在“意义”，所以，历史成了故事。

象征性的思考否定这样的意义。事实上，近代历史学就是由此确立起来的。近代历史学首先关注作为事件的个体的真伪、顺序和因果关系。而不去关心其“意义”如何。把固有名称作为产生故事的事物排除在外，试图抽出没有固有名称的结构。固有名称即使出现，那也不过是被带入结构中的任意符号。但是，这并没有完全驱逐“意义”。这样的思考有一个前提，那就是每个特殊的事件在默契之下“不知不觉”地承担着普遍的意义，就像黑格尔所说的“理性的狡黠”一样。

例如，历史学家对于“1945年8月6日在广岛投下了原子弹”这一件事(个体)，拒绝从中读出隐喻性的“意义”。近代作家也相同。有关“原爆”而创作的文学作品中，井伏鳟二的《黑雨》(1966)得到最高的评价。这是因为作品绝对不涉及受原子弹伤害的“意义”，只是平淡地描写个体的“细节”，试图由此达到“普遍性”。但是，前面已经讲过，这只不过是一个支配性的装置，从这样的角度看，像大江健三郎这样，想要从中读出“核时代”的“意义”的作家，只有被敬而远之了。

但是，从历史是由作为事实的个体组成的这个观点来看，一个共同默许的信念被作为前提，那就是个体与普遍性相结合。即使试图瓦解马克思主义的历史观，这一点也没有丝毫的变化。因此，实际上这里的固有名称是空缺的。也就是缺少了拒绝被普遍性消解掉的单独性(特异性，singularity)。这与缺乏一次性的事件性具有相同的意义。例如，对于大江健三郎来说，残障儿子的出生必须具有“意义”。因为，这件事对他来说，靠残障儿童问题这一普遍的“意义”是难以消解掉的。

没有固有名称的历史不是历史。讽喻性的作家拘泥的是这个事件的一次性、特异性。同时，它必须具有普遍性的“意义”。但是，正因

为这样，所以讽喻性的作品看起来反而是非历史性的。

3

固有名称不仅仅是人名，也包括地名和年号。例如，《鲁滨逊漂流记》的开头写的是“我1632年出生于约克”。通过“1632年”或者“约克”这样的固有名称限定，让读者看到作品的真实性。笛福意识到这样的“细节”堆积会产生真实性。那就是“上帝隐藏在细节当中”的观点，正如前面讲过的那样，明显是象征性的思考。

这些固有名称除去指示作用以外没有其他意义。另一方面，例如，芭蕉的《奥州小道》中的地名则具有意义。芭蕉尽管是写实性的，但是，在近代现实主义的意义上并非如此。对于他来说，地名的作用是连接眼前的风景和当地历史以及先行存在的和歌这些文本的标志。一提起某个个体立即意味着其他的事物。讽喻的意思原本如果是提到一个事物而意味着其他事物的话，可以说这是讽喻性的。

在象征性的思考当中，一个表达方式总是意味着其他事物这样的观点遭到了否定。由此，个体作为个体得以确定。固有名称被看成指代个体的符号，大江健三郎排斥的就是这样的固有名称。

例如，《万延元年的Football》当中几乎没有使用具体的地名。为此，反而存在滑稽的部分。《寄给难忘岁月的信》中，有一个人物(鹰四)从山谷的村落走出来，前往一座叫松山的城市。他讲了下面这段话：“于是，我来求超市的天皇，跟他商量如何处置死去的几千只鸡。也不能看着不管，我要到当地的城里去一趟。”

即使是住在东京的人也不会出现这样的对话。但是，大江为了贯彻对固有名称的排除，并不讨厌如此不自然的对话。山谷的村落除去四国以外并不具有空间的特定性。当然，初期的《拔苗击仔》甚至连四国这一限定都没有，与此相比，也许具有现实主义性质。

这种对地名的排除可以使作品具有讽喻性。“山谷的村落”顾名思义就是山间的村子，同时也意味着一个宇宙。否则，鹰四率领的村子

里的“小骚动”就不能与东京以及美国这个规模和层面的政治进行类比或者对抗，更不用说万延元年的农民起义。此刻现在，开始意味着“百年以前”。

作为暴民指挥者的弟弟现在与万延元年的曾祖父合二为一，不断挑逗着隐藏在库房里的我和母亲以及家族的魂灵。

这不仅仅是(鹰四)心理上的同一化。而且做到了让“我”或者作品的时间空间与百年前的那一幕重合在一起。

偏在的“时刻”。赤身裸体奔跑着的鹰四就是曾祖父的弟弟，我的弟弟。百年之间的所有瞬间在这一刻紧紧地重叠在一起。

这样，超越特定的时间点，“偏在的‘时刻’”也就表现出超历史性的结构。这里看上去微观世界与宏观世界之间，似乎存在一个同心圆形的呼应。但是，这其中有决定性的偏移。我之所以把《万延元年的Football》称为讽喻性的作品，并不是因为其中存在微观世界与宏观世界相重叠的世界，相反，是因为它们之间存在难以弥合的偏差。例如，在后来创作的《同时代的游戏》(1979)中，村庄＝国家＝宇宙这一同心圆式的宇宙论得以确立起来。[18]在此，历史消失了。但是，20世纪60年代创作的《万延元年的Football》一方面提出了这种同心圆式的结构，同时，在这些偏移当中浮现出难以还原为结构的“历史”。《万延元年的Football》更主要的是一部想要认识“历史”的作品。

这部作品的历史性时间点，只有在下面的这段话中才得以显示出来：

弟弟鹰四作为学生剧团的成员去了美国，这个剧团由革新政党的右翼妇女议员领导，一个仅由参加过1960年6月政治运动的学生们组成的“转向”剧剧团。他们在演出了名叫《我们自身的耻辱》这一忏悔剧之后，以悔过自新的学生运动领袖的名义，为妨碍总统访日一事向美国市民表示歉意。

但是，要说大江健三郎在这部作品中打算描写“1960年6月的政治运动”，则是错误的。毋宁说大江描写了这部作品出版后的60年代末的学生运动。请看鹰四所说的下面这段话：

你会为我所说的暴动这个词感到高兴吧。那不过是高估了。阿蜜，从山谷到“在”，从大人到孩子，让众多的人一齐迷恋的不单单是物质的欲望和贫乏。今天，你一直听到了念佛舞的鼓声和锣声了吧？实际上，那就是最高的能让大家振奋的东西，那是暴动欲望的源泉!掠夺超市，实际上根本算不上暴动，那只是小小的骚动。阿蜜，参加者谁都明白。他们通过参加这次骚动，跳过百年，感受到了重新体验万延元年起义的兴奋。这就是想象力的暴动。对于像阿蜜这样没有发挥想象力意识的人来说，今天在山谷发生的算不上暴动吧？

事实上，1969年流行过“想象力的革命”这句话，而在1960年还不曾有这个词儿。因为，这一时期的“政治行动”仍然在特定的对象和特定的日期之中进行，并不存在小小的“大学解放区”和各个世界联系的空间。从这个意义上说，大江是具有预见性的。这种预见性并非来自这部作品对未来，而是对过去，试图超越某个特定时间点的地方。

但是，应该注意的是大江最终没有脱离这一事件(个体)。的确，这总是引起别的意义而产生偏移。“1960年”这一特定的时间与“万延元年”(1860年)重叠，其特定性(固有性)被剥夺了。换言之，大江排除了作为指代特定时间点(个体)的符号的固有名称。其结果，政治斗争仿佛成了足球一样的游戏，或者节日，以及狂欢。但是，在这种讽喻性的转移当中，存在着绝不会被消解掉的固有的地点。存在着一次性的、特异的“历史”。

《万延元年的Football》既非直接描写“1960年6月”的小说，也不是把它设定为其他场面的寓意小说。与前者相比，从脱离时间空间的特定性这一意义上来说，它是具有寓意性的。与后者相比，从最终执著于固定时间点来看，它是现实主义的。但是，这种两义性正源于大江健三郎因拘泥从而排斥了固有名称。也只是在这个意义上，我们把他称为讽喻性的作家。

前面已经讲过，《万延元年的Football》具有无法还原到超历史结构的固有的时间和空间性。正是“万延元年”这一固有名称起到了把作品勉强维系于“历史”而非针对人类学、神话学结构的作用。如果从“1860年”这一符号来叙述的话，该作品是不能成立的。

有关“1960年”，我称之为指代特定的时间空间的固有名。但是，在这部作品中，“1960年”和“1945年”是用于某个意义的。因为很明显

万延和明治这样的年号被单方面地使用，而“昭和三十五年”和“昭和二十年”这样的词却不被使用。也就是说，“1960年”和“1945年”是指全球化和均一化时间上任意一点的符号，成为这个意义上的固有名称。

我前面讲过，一提到西历的“1960年”，这一年就会被赋予世界性的新左翼开端的意义；而提到“昭和三十五年”，就会看作汇集明治以来所有问题的一个关节点。这可以由当时竹内好所讲下面一段话来概括：“‘近代的超克’可以说是日本近代史中难以逾越之难关的凝缩。复古与维新、尊王与攘夷、锁国与开国、国粹与文明开化、东洋与西洋，这些在传统的基本坐标上所包含的对抗关系，到了总体战争的阶段，面对解释永久战争理念这个思想课题的逼迫而一举爆发出来的，就是关于‘近代的超克’的讨论。”(《近代的超克》，同上)

“1960年6月的政治运动”实际上也表现出这样的“难关的凝缩”。大江健三郎在这部作品中重新探讨的就是这一层次的问题，它存在于由“万延”和“明治”这样的固有名称所显示的时间和空间。尽管是从“1960年6月”出发，但是，从美国回归四国山谷村落的鹰四开始生活在“万延”和“明治”这种年号的世界中，“我”(蜜三郎)也是一到山谷，就被卷入其中。也就是说，“万延元年”这个词不单纯指一百年前，也起到一种作用，那就是把人们转移到被“1945年”和“1960年”这些词所表示的话语空间排除掉的空间，而且，是仍然存续的空间。这相当于我前面讲到的坐标所显示的左半部分，作为“1945年”和“1960年”而叙述的战后话语空间压抑了这一部分。

4

我一开始就暗示过大江健三郎一直用“我”这个叙述者创作，而且，这与大江的固有名称问题密切相关。“我”似乎指代大江个人，同时，又总是意味着其他。“我”本身就是讽喻性的。例如，《万延元年的Football》是这样开篇的：

在黎明前的黑暗中醒来，寻求炽热的“期待”感，摸索辛酸的梦境残存的意识。期望炽热的“期待”感确实在体内恢复，如同使内脏燃烧而咽下的威士忌的存在感那样，以不安的心情期待摸索，却总是徒然。

这种炽热的“期待”感甚至不是“我”这个叙述者所拥有的。这是存在于作品基调中的感觉，是“存在感”本身。事实上，在这个开头中，“我”一词被省略了。就这样，“我”暗喻状况本身。但是，大江完全没有采用作为虚构的视角，总是用“我”来叙述，这意味着什么呢？

这并不是通过贯穿特殊性来获得一般性，但也并不是说舍弃了特殊性。他的文体强迫读者投入感情，同时又排除这一切。例如，要从《个人的体验》(1964)中读出大江“个人的体验”者，不得不失望。可是，若想仅从中读出一般性的寓意，则某种活生生的特异性(单独性)又太过显眼了。

在《寄给难忘岁月的信》中，哥哥阿吉对于“我”初期创作的小说是这样评价的：“那个‘我’的确接近作者本身，但也确实是体现时代风俗的叙述。”然而，即使在后来并非用这样的方式创作的作品中，“我”依旧不是作者本人。当然，我并不是要强调作者本人和作品中的“我”不同这一不言而喻的道理。我想说的是，大江的“我”既是特定的个体，同时又总是横向偏移的，好像意味着其他什么，带有多重性的意义，所以，人物的名字也不能是那些常见的。不管写成“我”还是“他”，总之，由此与自动连接普遍性的近代小说结构性质不同。

也许受他的影响，大江健三郎之后出现了许多以“我”的视角来书写并将地名和人名抽象化的作品。但是，这些作品既不具有大江的“我”所拥有的位相，也不具有内在的必然性。例如，地名的抽象化只不过是对现在日本已然均等化的表现而已。人名也一样，那只是单纯地“表现了时代的状况”。但是，原本对大江来说，固有名称的排除正是对固有名称的坚持。另外，这也不能与那种认为此世界具有意义即“普遍性”先行的视点分离开来。

二

1

在《万延元年的Football》当中，“我”是蜜三郎，同时也是状况、存在感甚至“意识”领域。蜜三郎这个名字本身也同样如此。他还

被称为老鼠。另一方面，鹰四包含着“我”最恐惧的、暴力的，或者无意识的领域。鹰四首先作为左翼活动家出现，然后是转向，在美国表演一个“忏悔的学生领袖的”角色。再接下来，出现在山谷的村落，在针对朝鲜人超市的暴动、掠夺当中，表现出“暴力犯罪者”的一面。对于“我”来说，这是不可思议而莫名其妙的事情。

不久，事情便一清二楚了，这种暴力具有深刻的根源。不仅鹰四本人是暴力的，而且为暴力本身所包围。他的举动及其影响范围来自于此。他总是面对着并试图从中逃脱出来而又身陷其中的，始终试图肯定而又必须断罪的“暴力性的东西”，究竟是什么呢？

鹰四的“政治”根基里存在着这种暴力。索莱尔在《暴力论》当中，区分了“以权威为目标，希望获得机械木偶一样服从的权力”和“试图破坏这种权威的暴力”。后者的暴力是对生命的肯定。但是这两者不能简单地区分开。不具备暴力的左翼陷入权力之中，肯定暴力的左翼亦然。事实上，倡导革命的工团主义的索莱尔理论被墨索里尼所继承。然而，鹰四的政治辐射力显示并不存在平坦的道路。他是左翼还是右翼？是权力还是暴力？很不好区别。他是什么？“我”的这个问题就是作为“暴力”表现出来的生命问题。

鹰四坦白的“真实的事”并非政治问题，而是他使痴呆的妹妹怀孕而自杀的事实。但是，这也关系到生命＝性暴力(性爱)的双重意义。他用暴力来解决暴力。最终，集生之暴力于一身而死亡，并作为拯救者表现出来。这样说来，人们大概会联想到基督吧。事实上，这部作品中几次都叙述到“赎罪羊”的主题。从某个意义上讲，虽然这部作品是底片性的，但天主教式的“意义”却是先行存在的。

然而，那是这部作品的讽喻性框架。在这一框架内所叙述的是与其相反的不可重复的历史性。在《万延元年的Football》中，我要关注的是如何在一个历史性的特异性当中对此做出定位。

简单地说，我每当想到暴力就觉得不可思议，自己的祖先与周围的暴力对抗竟然能够活下来，并把生命传给我这样的子孙。那是因为他们生活在可怕的暴力时代。我生活在这里的事实背后，跟我有关的人们要对抗多少暴力？每次想到这些就茫然若失。

我再重复一遍，这种“暴力性的东西”不单单是生之暴力性这一形而上学的东西，也不是卢奈·吉拉尔所谓普遍存在于共同体机制中的东西。这个共同体通过把某个人作为替罪羊排除掉而使自身充满活力。非历史性的“文化”理论家们指责这种暴力的普遍存在。但是，指出存在于近代政治中的事物与存在于节日狂欢中的事物相同，这种看法如同儿戏。问题远远不止于此。

我们的疑问是，例如，作为“生命的肯定”、“生命的耗费”而表现在狂欢中的东西何以必然会转化为法西斯主义？说尼采和柏格森不是法西斯主义者也无济于事。正如不可能存在纯粹的狂欢一样，纯粹的“生命哲学”也不存在。一旦进入历史的语境中，就会被迫进行意想不到的反转和置换。其实，可以说“暴力性的东西”是“近代”才出现的。鹰四所说的“祖先们”顶多是幕府末期的人们。

2

在《万延元年的Football》中，“暴力性的东西”是作为历史的特异性表现出来的。例如，从“我”的视角来看，“根所”家族的谱系是这样的。

作为被山谷中老奸巨滑的农民所煽动的青年人之代表人物，自封为整个山谷的“行长”，不但参加了“借款”的谈判，而且在谈判失败后成为暴力的行长，站在农民起义前列的曾祖父的弟弟，从根所家的内部来看，就是捣毁自己家让人放火的最坏的疯子，在中国的事业失败而失去了财产和生命的父亲，身上流的都是家族内疯癫的血。法学部毕业后已经找到工作的大哥并非主动进的军队，所以，另当别论；特地参加海军飞行预科练习生的S哥哥，其身内流淌着通过父亲而与曾祖父的弟弟相一致的血脉。

当然，这样的“血脉”不单是遗传的谱系。他们的暴力性的血脉同时也包含着“近代日本的难关”。值得关注的是他们全都与“亚洲”有关联。首先是进入“满洲”的父亲：

那时候，我父亲在中国东北做的工作真相不明，我们小孩子就不用说了，就连活着的祖母，还有母亲都觉得不可思议。为此，他卖掉土地筹集资金，渡过海峡，去了中国，每年有一半的时间生活在中国。

太平洋上的战争一爆发，我的父亲就放弃了在中国的工作，跟家里联系说即将回国，可其后就去向不明了。三个月后，在下关警察署父亲变成尸体，被交给了母亲。

征兵去了菲律宾，后来战死的大哥留下了下面这样的手记：“实际上现在的日本怎样呢？一片混沌。是非科学的，没有准备的，而且摇摆不定。眼下在德国实行的票证制——其票证是昭和八年希特勒上台时就印制好的。希望苏联向我们头上投下炸弹之雨。日本人被太平盛世之梦所迷惑，到这个最后关头还在为向左转还是向右转而疯狂。”“据遭逮捕的队长说他原本想让新兵刺杀，可自己却人生第一次抢先挥舞日本刀砍掉了土人的头颅。”

从神风特攻队回来的S大哥，战后因为和山谷的青年一起袭击朝鲜人村落而被杀死。最后，鹰四组织山谷的青年，利用村民对朝鲜人的反感，袭击了朝鲜人经营的叫做“天皇”的超市。这样看来，很明显“暴力”的血脉全都与“亚洲”相关联。另一方面，从鹰四的角度来看，“我”(蜜三郎)的血脉是这样的。“曾祖父、祖父，以及他们各自的妻子都是和蜜三郎同样类型的人。我们家族谱系中，除去他们以外，其他人几乎全都死于非命，而他们却安稳又舒畅地活得很长寿。”

这些人物可以放在坐标空间中来定位(参照前文图表)。“我”——蜜三郎自然在第I象限。鹰四在第IV象限，从这里跳入左半边。但问题是他属于第II象限还是第III象限，不甚明确。按照索莱尔的话说，就是权力还是暴力的问题。按照竹内好的话说，则是帝国主义还是亚洲主义。而且，与“亚洲”相关也就与这种两义性有关。

例如，有关斩下了“土人”头颅的大哥，鹰四接着讲道：“我发现自己的亲人在战场上也是以日常生活的感觉活着，而且是一个有能力的执行者。阿蜜，假如我生活在大哥的时代，这或许不就是我自己写的日记吗？想到这里，我感到自己对世界的展望打开了新的局面。”另外，关于袭击朝鲜人村落而死亡的S大哥，他这样讲道：“但他是领导者。这不用阿蜜强调，我也知道这是来自梦中的记忆。我感到自己有一个景象华丽的记忆：穿着海军飞行预科练习生制服的S大哥指挥山谷的青年集团，正在向朝鲜人村落顽强的精锐部队发起挑战。”

大江健三郎在随笔和发言中绝不可能讲这样的话。战后的话语空间封闭在右半边的第I和第IV象限中，可以说左半边是禁忌。一般认

为，大江是这种战后话语空间的忠实旗手。倒不如说，他在小说中仅局限于左半边。不只是《万延元年的Football》，作为叙述者的“我”一定被放在第I象限中，“我”就是战后日本状况的化身。这就是性无能、不具活动性和自我封闭性。而且可以说，“我”所惧怕又被吸引的“弟弟”这一人物属于第III象限。

值得注意的是这第III象限乃是非语言性的。它总是“带有疯狂的阴暗而恐惧的东西”。换言之，如果“我”处于意识之中的话，“弟弟”就会处于无意识之中。假如后者被语言化(意识化)，经常作为第II象限表现出来。

也可以说，“我”是为了使左半边得到解放的装置。大江健三郎把小说称为“自我救赎”就是这个原因。“我”并不是自己。这种坐标中的运动总体就是“自我救赎”。然而，我在《万延元年的Football》中要关注的是这种“自我救赎”，同时也成为近代日本的自我救赎。

3

领导万延元年的农民起义袭击根所家族的曾祖父的弟弟，就存在于这种暴力血脉的“根源”中。他在起义后单独一个人活了下来，但后来如何，却真相不明，传说他改名换姓做了政府的高官。还有人说，他成了村里的“亡灵”。真相到底是什么呢？出场人物一直在追问中行动。当然，与曾祖父的弟弟同一化的弟弟把袭击超市比作万延元年的武装起义。

另一方面，“我”这样说道：

> 在根所家人的性格当中，我继承了拒绝从万延元年事件中获取雄壮暗示一方的血脉。我做的梦也不是把自己与曾祖父那种英雄式的弟弟融合，而是战战兢兢地躲在库房里，作为一个胆小怕事的旁观者，像曾祖父那样连打枪也不会，总是做噩梦。

但是，这并非单纯的“性格”问题，可以称之为近代日本史的问题。只要曾祖父弟弟的行为成为问题，“山谷”就不是一般性的宇宙，而意味着近代日本的话语空间。“在这个山谷中没有留下任何根，也没有扎下新的根”的“我”正如前面所讲，属于第I象限，换言之，属于

飞离“亚洲”的空间。而且，他从中找到了identity(文化认同)。

……相反，回到山谷以后，我从自己一直持有的、丧失了孩提时代对于真我的identity这样一种罪恶感中解放出来。

——你真像只老鼠!对于责难我的整个山谷，我现在可以充满敌意的回敬道：“你们为什么对毫无关系的人如此多管闲事呢？”在这个山谷中，我不过是和自己的年龄相比显得肥胖的独眼过客而已。除了这样的自我，山谷的事物不会唤起任何真我的记忆和幻影。我可以主张过客的identity。老鼠有老鼠的identity。既然自己是老鼠，那么别人说——你真像老鼠!我就不会惊慌失措了。

这里所说的“整个山谷”也可以理解为包括善恶的近代日本史的整体。“我”说的是对于这个“整体”，自己不过是一个“过客”。从这里开始，我尝试对抗鹰四，以及作为他的identity之曾祖父弟弟的意象。

我读了他(曾祖父的弟弟)写的信，但是，他并没有继续做暴力性的人，即使在精神作用上也没有坚持武装起义领导者的志向。也不是自我惩罚。他只是忘却武装起义的经历，度过了晚年封闭而平凡的市民生活。……原武装起义领导人好像是在榻榻米上平静地死去的。实际上他就是阿鹰，并没有变成任何“亡灵”，是作为一个像羊一样的人死去的。

换言之，“我”是把曾祖父的弟弟也放在了老鼠的系列里。而且，据说鹰四的结局也是如此。(在此，如果把“武装起义领导者”换称为“现人神”的天皇，那么也可以说与三岛由纪夫在《英灵之声》里揭露的“人间天皇”相似。从这个意义上讲，就可以明白“我”位于战后空间里。)对此，鹰四仅仅说了这样的话：“阿蜜，你为什么如此憎恨我？为什么对我一直持有这样的憎恶？难道我们不是根所家生存下来的仅有的两兄弟吗？”

鹰四所说的不仅仅是骨肉同胞之间的爱。他们的“根源处”存在着曾祖父和他的弟弟这样的兄弟。曾祖父的弟弟袭击了根所家的宅邸。也可以说，根所＝identity一开始就处于自我分裂之中。而且，这次袭击是为了隐瞒起义由曾祖父和他的弟弟共同策划的。也就是说，这种兄弟的敌对是合谋，反过来说，就是联盟本身的分裂。阿蜜和阿鹰寻求他们的identity时，不得不到达敌对与合谋的境界。

但是，这种合谋与敌对存在于近代日本史本身。例如，西南战争中，西乡隆盛与政府为敌，通过自杀式的叛乱为大久保利通谋划近代

国家体制的确立而做出了贡献。如果西乡真有意取胜的话，就不会单纯发动士族叛乱。而且，曾经拒绝西乡征韩的大久保在西乡死后落实了其征韩的意图。可以说，萨摩的革命家、大久保和西乡是“兄弟”。大久保成为国权论＝帝国主义的象征，西乡成为深化明治维新并使其向亚洲扩展的亚洲主义＝昭和维新的象征。

但是，这种敌对也许是心照不宣的合谋。事实上，后来的亚洲主义者和昭和维新的青年军官们结果只是为“帝国主义”的国家权力做出了贡献。这样的敌对＝合谋关系使前面提到的坐标空间变得复杂起来。鹰四那令人眼花缭乱的“转向”标志着任何话语空间都发源于相同的“根源地”。

根据被发现的曾祖父的弟弟的信，明治二十二年，他对得到宪法公布的消息而高兴不已的弟弟反问道：“公布的宪法连其内容都还不知道，只是听到宪法的名字就陶醉了，这是怎么回事呢？”那是“由上至下”的，不是“由下至上”的。“这封信标志着曾祖父的弟弟作为一个胸怀‘志向’的人关注维新后的政治体制。但是，他的‘志向’是支持民权派的。所以，曾祖父的弟弟做了维新政府的高官这一传说完全没有反映出事实的真相。”

曾祖父的弟弟在明治十年代是“民权派”，好像到了明治二十年代仍然坚持自己的“志向”。但是，历史上“民权派”中的许多人这一时期已经转向“国权派”或者亚洲主义。可以说，根所家暴力性的谱系表现了这一切。正如前面所言，他们全都与“亚洲”有关。

矶田光一针对1960年的安保斗争指出：岸信介内阁为了强化对美国的发言权，希望游行示威过激化。(《战后的空间》，新潮社，1983)

我虽不喜欢这种“一针见血的观点”，但认为这是有可能的。不过，这样的视点在《万延元年的Football》中早已提出，其中就有关于万延元年武装起义的各种解释。

作为地方史学家的寺庙住持是这样解释的：由于受到从森林另一

边的土佐过来的潜伏者的煽动，起义出现了难以避免的不稳定状态。“住持、阿蜜的曾祖父一致认为如果不发动起义，山谷的农民就不会得救。“住持持中立态度，村长站在统治者一边，但是，如果民众被消灭的话，他们也会同归于尽。于是，何时发动多大规模的起义成为他们处心积虑的问题核心。在形势进一步恶化而村长未受到攻击之前，给高涨成为起义的暴力能量提供一个发泄口，使山谷的暴力控制在最小限度，让剩余的暴力转向城市是最明智的。”也就是说，曾祖父的弟弟为此被利用了。所以，他一个人逃走后，作为补偿，改名换姓做了政府的高官。

这可以说是“国权派”的解释。与此相反，鹰四的解释则说利用曾祖父弟弟的是希望起义的农民。他们使曾祖父的弟弟组织的不良少年、“革命青年组”、“青年军官”站在了前列。“这是因为必须伤害或者杀死面前的敌人时，他们不粘手，必定让青年组织发挥残暴。普通的农民起义后，不需要担心因放火与杀人的罪状被追究，因为他们是可以参加起义的组织。”所以，起义以后，希望起义继续下去的青年组从村民中脱离出来，被村民出卖，最后躲在库房里负隅顽抗。

作品中没有直接写明，但也可以说鹰四有可能参加的20世纪60年代“共产主义者同盟”学生组织就是这种“革命青年组”。事实上，既有转向“国权派”的(以清水几太郎为代表)，也有人像“我”所说的曾祖父的弟弟那样，放弃以往流氓式的热情，把它隐藏在内心深处，实现了忍受日常生活的“成熟”。但是，那并不是什么新鲜的形态。1960年＝昭和三十五年的政治斗争凝缩了幕府末期以来日本的政治、思想的生机与活力。而且，除去《万延元年的Football》以外，没有其他作品试图理解其“整体”或者分裂的“根所”。这部作品通过把“1960年的政治运动”和“万延元年的起义”结合在一起，来把握存在于1960年与昭和三十五年视差中的一切。

但是，“我”最终发现的曾祖父的弟弟形象并不是前面所叙述的。他并没有从山谷逃走，而是毕生把自己幽禁在地下仓库里。给哥哥的信也是从这里写起的：“他没能够阻止自己的伙伴被斩首的惨状，他自己也惩罚了自己。他从毁灭的那一天起就躲在地下仓库里，就这样尽管通过消极的姿态，但他没有转向，而是毕生坚守住了起义领袖的一贯性。”

他仅有一次浮出水面。在“我”祖父记录的有关明治四年暴动事件的《大洼村农民骚动始末》当中，记载了一个曾发挥了卓越领导才能的魁梧的驼背男人，他突然现身，事件过后却消失得无影无踪。“我”确信那就是曾祖父的弟弟。“与第一次血淋淋的成果可疑的起义不同，他投入经过十多年的自我批评而获得的一切，成功地推动了第二次起义。暴动的参加者和旁观者没有一人死伤，而且，迫使成为攻击目标的大参事有效地自杀，而没有一个参加暴动的人受到处罚。”后来，他再一次把自己幽禁在地下仓库中活了二十年。

也可以说这种“自我幽禁”存在于日本近代文学的根源中。我在“近代日本的话语空间——1970年＝昭和四十五年”(本书第二部第一章)中，论述了漱石的《心》所描写的K这个人物与明治十年代自我处罚性地禁闭自我的北村透谷和西田几多郎这些人关联。漱石在明治四十五年被迫唤起的“明治精神”就是这种自我幽禁者的identity。小说《心》中的先生对于K的自杀是这样想的：“最后，我开始怀疑他是由于像我一样太寂寞才突然做出决定的。这又使我不寒而栗——一种自己也同K一样走在K走过的道路上的预感，时不时地像风一样，开始从我的心中掠过。”《万延元年的Football》当中“我”和弟弟的关系与先生和K的关系相似。“我”也从自杀的鹰四身上发现了“战栗”的景象。不仅如此，他们的确与明治十年代自我幽禁者的identity密切关联。

1970年＝昭和四十五年三岛由纪夫创作了《丰饶之海》，用轮回转世的形式描写了“明治精神”的反复。与此最敌对的是大江健三郎。因为实际上大江在《万延元年的Football》中试图唤起日本近代史的“整体”并对其进行“救赎”。他不是靠轮回转世这一物语装置，而是靠讽喻的装置。并且，不是在国权而是在民权的方向上使用讽喻的。但是，大江与三岛最敌对，从某种意义上说，是因为大江最接近于三岛。他们正是大江所描写的兄弟的关系。那么，在这两位作家将日本近代的话语空间作为一个总体来把握之后，留给日本近代文学的又是什么呢？

第三章 村上春树的风景——《1973年的弹子

球》

一

1

村上春树的《1973年的弹子球》中缺少固有名称。从最初的《且听风吟》直到《世界的尽头与冷酷仙境》，所有作品在这一点上都是相通的。值得注意的是《1973年的弹子球》中例外地出现了直子这个人名。这是一个自杀女孩的名字。细心的读者会发现，她作为主人公出现还在《挪威的森林》中。毋庸赘言，《挪威的森林》是一部出现了普通名字的作品，名副其实地获得了与以前作品悬殊巨大的读者层。

村上在创作《1973年的弹子球》时，是否已经在计划未来的作品且事先提示了直子这个名字，并不清楚，也没有探讨的必要。在此，只要看到这样一个事实即可，普通的固有名称被排除，导致直子这个名字具有特权性，非常引人注目，同样也适用于《1973年的弹子球》这个题目。村上春树是否作为对《万延元年的Foot.ball》的戏仿而有意识地起了这个名字，也无关紧要。只要关注这样的事实，来看两者的比较将会弄清什么问题，就可以了。

例如，大江健三郎的作品中没有固有名称与村上春树的作品中没有固有名称具有完全不同的意义。《万延元年的Football》中的鹰四和蜜三郎或者老鼠这个绰号是类型名。但是，村上初期三部曲中出现的老鼠的名字，与这个人物的外形以及性格没有任何关系。

> “管我叫鼠好了。”他说。
>
> “干吗叫这么个名字？”
>
> “记不得了，很久以前的事了。起初给人这么叫，
>
> 心里是不痛快，现在无所谓。什么都可以习惯嘛。”[19]

《万延元年的Football》中的老鼠在意这个名字，而且从中发现了“老鼠的identity”；与此相对照，对村上这个人物来说，该名字不具

有任何意义，只是一个区别的符号。这和《1973年的弹子球》中给那对双胞胎女郎起的名字基本一致。她们被“我”叫做208和209。“尽管如此，有时我无论如何也要区分开两个人时，不得不依靠数字。除此以外没有任何办法来区分。”

在这里，名字只是识别完全区分不开的事物的“示差性”符号。也就是说，固有名称被普通语言所消解。这样的观点，在索绪尔以后的语言学当中是司空见惯的。被语言这一示差性的体系所分节(articulate)的时候，对象是被认知的，并非已经存在的事物被命名了。而且，这种分节＝差异化不仅是空间性的，也符合时间性。与双胞胎姐妹同居的“我”开始丧失“对时间的感觉”。

> 双胞胎这一状况是怎样一种状况，乃是远远超出我想象力的问题。如果我有双胞胎兄弟，且我俩全都一模一样的话，我想我肯定会陷入可怕的狼狈境地。也许因为我本身存在某种问题。
>
> 可她们两人却全然相安无事。意识到自己无法区分她们时，我大为惊讶，甚至气急败坏。
>
> “截然不同的嘛!”
>
> “压根儿就是两个人。”
>
> 我一声没吭，耸耸肩。
>
> 至于两人闯入我房间已过去了多少时间，我记不清楚。自从同这两人一起生活后，我身上对时间的感觉已明显钝化，恰似通过细胞分裂增殖的生物对时间所怀有的那种感觉。[20]

这与其说是索绪尔式的，倒不如说是“我”埋头阅读康德《纯粹理性批判》的认识。康德认为我们不能了解世界本身(事物自体)。世界是通过感官被赋予的，把它作为对象来认识，则依靠我们透过先验的形式对此予出构筑。套用现代的话说，我们是依靠任意的示差体系的语言来认识世界，不仅是时间，“我”也如此。不是存在主体才被叫做“我”，而是由于“我”这个词，主体才开始存在。

这样，村上春树的“我”叙述起来如同没有“我”的存在。大江健三郎的“我”属于这个世界(作品世界)，假如是这个世界本身的话，村上的“我”一直在叙述其自身是任意的，换言之，世界状况本身是任意的。

“我”既不做任何判断，也没有任何主张。可是，判断和主张随处存在。那大多是有关趣味判断的。不过，康德的“批判”是从“超越论”来批判形而上学的武断，被视为奠定了认识的基础。而且，《判断力批判》作为鉴赏判断的超越论批判是最后写成的，似乎被看作次要的作品。但是，“批判”一词原本就来自鉴赏判断的领域。鉴赏的领域没有固定的标准。最终，任何意见都只是“武断和偏见”。实际上，康德认为真理和善的领域只不过是鉴赏判断的领域。他试图把所有的判断都看成和鉴赏判断相同的事物，那就是“批判”。如果是这样，使一切从属于美的鉴赏判断的德国浪漫派从这里派生出来，也就没有什么奇怪的了。

从这个意义上，村上的“我”可以说“准确地”解读了康德的《纯粹理性批判》。“我”是把一切的判断看作鉴赏，所以不过是“武断和偏见”的一个超越论的主观。那不是经验性的主观(自己)。村上的作品给人以极其个人化的印象，但不是私小说。这是因为私小说作为前提的经验的“我”被否定了。“我”是零乱的。但是，这里存在一个冷静观察那些零乱的“我”的先验性自我。

大江健三郎的“我”是带来语言的比喻性横贯和偏差的装置，而在村上春树的作品中，语言总是由这个超越论的主观所控制。语言看上去是零乱的，但那只是为了反证这个超越论主观的可靠性。

2

我把二叶亭四迷的《浮云》中展现出的平凡名字看作近代小说的端倪。这还不是对固有名称本身的否定。最初发现这一点的大概是国木田独步的《难忘的人》(明治三十一年)。在这篇小说中，主人公大津在一个叫做龟屋的旅馆对相识的秋山讲述了“难忘的人”。“难忘的人”不是不能忘记的重要的人，而是那些无关紧要却难忘的人。那与其称为人，倒不如说是“风景”。而且，这篇作品带有这样一个结尾：

> 从那以后，两年过去了。
>
> 大津因故移住在东北某地。和在沟口那个旅馆初次相遇的秋山也中断了来往。
>
> 一个雨天的晚上，正好是大津住在沟口那个旅馆时的季节。大津独自坐在书桌前沉浸在

冥想之中。桌上放着两年前拿给秋山看的那份篇名叫作“难忘的人”的书稿，原稿的最后添上的一段是“龟屋的老板”。

并不是“秋山”。

“秋山”的名字被拒绝，仅仅作为风景的无名“龟屋的老板”成了“难忘的人”。必须注意这里存在一个恶意的歪曲，我曾经把这个问题论述为风景的发现。(参见《日本近代文学的起源》)把风景作为风景发现的是排斥外在风景的“内在的人”，这里隐藏着一个“根本的颠倒”。

同样，现在，我想把这一点作为固有名称的问题来看。“风景”不存在固有名称。国木田独步的确描写了“武藏野”这一风景。但是，他这样做是想要针对有名的风景(名胜)，第一次描写无名的风景，并非因为此地被称为武藏野。喜爱《武藏野》的读者早已看不出国木田的颠倒或者不良用心。在此，确立了“日本近代文学”的不证自明性。

国木田独步作为浪漫派并非因为他投身自然或者描写了风景，而是因为在反讽的意识下达到了浪漫派的目的。提到浪漫派的反讽，谁都会想到保田舆重郎。但是，即使论述过明治时代的浪漫派的保田自身也没有意识到，这在独步的文学中早已存在。我称为“根本性颠倒”或者“恶意”的就是这种反讽的意识，这就是冷静地注视经验性自我的超越论式的自我(意识)。

这个自我意识绝不会受伤也不失败。那是因为它蔑视经验性的自我和对象。当然，这种“精神”的胜利只有回避“斗争”。夏目漱石因为不承认这种回避，所以，对“近代文学”一直持有不相容的感觉。漱石固守的那种明治十年代的被限定和败北，在国木田独步这样的反讽中被超越了。因为一切限定性在“精神”上都可以超越。值得注意的是，在独步那里具有这种固有名称的“历史”被超越了，那里出现了“风景”。

村上春树发现的也是这个意义上的“风景”。果然，他的作品中没有国木田独步所代表的那种风景。作品中泛滥着下面这样的固有名称：“狗们连屁股眼都淋得一塌糊涂。看上去，有的像巴尔扎克小说里的水獭，有的像冥思苦想的僧侣。”“雨下得很静很静，音量也就是

把细细撕开的报纸屑撒在厚地毯上的那个程度。克劳德·勒鲁什的电影中常下的雨。”

大概没有一个读者了解“巴尔扎克小说里的水獭”和“克劳德·勒鲁什的电影中常下的雨”，也没有必要了解。然而，正因为如此，这些比喻才被运用。也就是说，这就是“难忘的”东西。村上发现(创作)的风景就是这种东西。这里，泛滥着近代小说家避开的商品名。这看上去就像是新的光景。正如喜爱国木田独步的读者看不到风景中潜藏的超越论式自我意识的恶意那样，喜爱村上春树的读者从这里仅仅接受了当今别致的风景。而且，天真的新“风景”小说作者也不断地涌现出来。

但是，正如后面将要论述的那样，如果单纯将此视为后现代的话，那就错了。这是因为，村上的“风景”中潜藏的“颠倒”与国木田独步文学中，换言之与“近代文学”中存在的“颠倒”是同一类型的。

3

国木田独步的《武藏野》不是小说。同样，村上春树的《且听风吟》和《1973年的弹子球》也非小说。“我这里所能够书写出来的，不过是一览表而已。既非小说、文学，又不是艺术。”(《且听风吟》)这仅仅是“风景”。村上的影响力就在于这种风景的自明化之中。这绝非外在的风景，总之，这并不意味着社会上已开始呈现出后工业资本主义消费社会的状态而村上立刻捕捉到了这种现象。这种“风景”正如国木田独步的风景那样，只是通过某种创作文体或者某种内在的“颠倒”才呈现出来的。

村上并没有停留在这种“风景”之上。正如莲实重彦所分析的那样，第三部作品《寻羊冒险记》的故事导入了陈旧的物语结构。(《远离小说》，东京：日本文艺社，1989)但是，我们也必须承认，村上的某种“新意”存在于发现“风景”的某种结构中。不言而喻，那就是把无意义的东西放在有意义的东西之上的价值颠倒。直接体现这一特点的是村上春树作品中泛滥的数字。

确认电梯关门那“咻”的一声压缩机声在背后响过之后，我缓缓合上眼睛。我将意识的断片归拢在一起，沿走廊朝门那边走了16步。闭眼16步，不多也不少。[21]

“16步”这个数字的准确性有什么意义？例如，过剩的现实感给人以梦一般的非现实感。陀思妥耶夫斯基在写《恰好三步》的时候，过剩的准确性使人甚至感到事件的非现实性具有了现实性。而村上所说的“16步”只是随意的，让人感到事件的随意性。这种数字与双胞胎的名字为208和209相同。村上春树是这样写的：

第三个同我睡觉的女孩，称我的阳物为“你存在的理由”。

以前，我曾想以人存在的理由为主题写一部短篇小说。小说归终没有完成，而我在那时间里由于连续不断地就人存在的理由进行思考，结果染上了一种怪癖：凡事非换算成数值不可。我在这种冲动的驱使下整整生活了8个月之久。乘电车时先数乘客的人数，数楼梯的级数，一有时间就测量脉搏跳动的次数。据当时的记录，1969年8月15日至翌年4月3日之间，我听课358次，性交54次，吸烟6921支。

那些日子里，我当真以为这种将一切换算成数值的做法也许能向别人传达什么。并且深信只要有什么东西向别人传达，我便可以确确实实地存在。然而无须说，任何人都不会对我吸烟的支数、所上楼梯的级数以及阳物的尺寸怀有半点兴致。我感到自己失去了存在的理由，只落得顾盼自怜。

因此，当我得知她的噩耗时，吸了第6922支烟。[22]

数字是还原语言的意义并作为“视差符号”来观察的一个极端表现。它只表示差异或者顺序。这里，那个自杀的女孩只不过是“第三个同我睡觉的女孩”。比如，当她被称为“直子”的那一瞬间，就会恢复无可替代的单独性＝历史性的。为了拒绝这种恢复，数字才被频繁使用。直到《青春的舞步》，村上春树作品里的许多日期也是如此。

故事从1970年8月8日开始，结束于18天后，即同年的8月26日。[23]

1973年9月，这部小说始于那里。那是入口。若有出口就好了，我想。倘没有，写文章便毫无意义。[24]

许多作家希望通过省略日期使作品保持“普遍性”。相反，村上常常把作品定位在特定的日期里。但，那不是历史意识的体现，而是追求空无化。看上去似乎是针对共同拥有这些日期的读者唤起一代人乡愁式的共同感受。然而，并非如此。这些日期完全是私人性的、无意义的。

“你20岁时做什么了？”

“追女孩啊!”1969年，我们的岁月。

“和她处得怎么样？”

“分手了。”[25]

“1969年，我们的岁月”，这个说法一瞬间唤起一代人的共鸣，而在这个语境中同时又被完全解构了。当然，1969年是校园斗争的时期，这一点何止被隐藏，反而是频繁涉及近乎于挑衅：“多少人自杀，发狂，把自己的内心埋藏在时间的停滞中，为无目的的想法而苦闷，互相找麻烦。1970年，就是这样的年份。”尽管这样，村上在“1969年”和“1970年”将要带有价值的瞬间，又把它颠覆了。大江健三郎的《万延元年的Football》中，作为特权性时间的“1960年”被描写成如下这般：

12岁的时候直子来到这个地方。以西历而言，就是1961年，纳尔逊唱《哈罗，梅里·露》(Hello Mary Lou)那年。

1960年。鲍比唱《皮球》那年。[26]

村上春树当然非常清楚“1960年”是怎样的一年，可是，他装出一幅无知的样子。这就是反讽一词最初的意思。抹消不该忘记的重要的事情，强调纳尔逊的《哈罗，梅里·露》和鲍比的《皮球》这些“难忘”的风景。滥用这样的固有名称，其实是为了拒绝之。数字的滥用也有相同的意图。

4

这种日期的过剩，前面已经讲过，那不是历史意识的体现，相反是在追求空无化，或者主张“历史的终结”。显而易见，那种姿态的反复就是对某个事物的执著。这从《1973年的弹子球》对于唯一赋予了普通固有名称的“直子”的下列描写中，也能一目了然。

回家电车中我好几次自言自语：全部结束了，忘掉好了!不是为这个才到这里来的么？然而我根本忘不掉，包括对直子的爱，包括她的死。因为，归根结底，什么都未结束。

但是，必须让人看到一切都终结了，如同没有发生任何事似的。

村上在这部作品中描写的“爱”不是对“直子”的爱，而是对“1970年冬天”遇到的弹子机的爱。“我”称之为“她”：

她出类拔萃。3蹼“宇宙飞船”。……只有我理解她，唯独她理解我。我每次按下开机钮，她都以不无快感的声音在记分屏上弹出6个“0”，随即冲我微笑。

这部作品中，“我”积极的行动仅仅是搜寻只有三台进口到日本，现在已经停止生产的这种“梦幻的弹子机”。“这是一本关于弹子球的小说。”但是，探索的对象不仅是游戏机，其本身就是一个游戏。然而，玩得却很认真。贬低有意义的东西，认真对待无意义的东西并予以显现。这种态度在写下列“历史的事实”时，也有其体现。

不过，弹子球发展史上首台弹子机是1934年由此人之手从高科技黄金云层间带给这个秽物多多的地面却是一个史实。那也是阿道夫·希特勒远隔大西洋这个巨大水洼把手搭在魏玛阶梯第一阶那年。

在此，村上把主文化和次文化、政治事件和风俗事件等值地放在一起。但，我们不要把这样的态度误认为什么历史性的新态度。这和曾经在国木田独步那里看到的反讽意识是一致的。“在反讽上面，一切都是游戏的同时，一切都是认真的，一切都从心底里坦白的同时，一切都必须是深深地隐藏起来的。”(哈特曼《德国观念论哲学》)那么，通过这样的反讽，什么得到了确保呢？那就是超越所有被限定性的超越论自我。

“我”终于和保存在仓库里的那台弹子机相会，对话：

我们再度陷入沉默。我们共同拥有的仅仅是很早很早以前死去的时间的残片。但至今仍有些许温馨的回忆如远古的光照在我心中往来彷徨。往下，死将俘获我并将我重新投入“无”的熔炉中，而我将同古老的光照一起穿过被其投入之前的短暂时刻。

你该走了，她说。

的确，寒气已升到难以忍耐的程度。我打个寒战，踩熄烟头。

谢谢你来见我，她说，可能再也见不到了，多保重。

谢谢，我说，再见!

这样的“对话”当然是自我对话(独白)。“她”并非“直子”那样的他者，即，不是限定“我”的人。“我”对机器的爱仅仅是对自己的爱。

这样的对话，从某种意义上讲，近似于大江健三郎的《死者的奢华》中我和死者之间的对话。其后，“我”是这样说的：“我踏入了死者的世界。而且，一旦回到生者的世界，一切事情就变得困难。这是最初的挫折。”(《死者的奢华》)村上春树好像也可以说：“我踏入了死者的世界”。因为“我”和“鼠”都不能回归“生者的世界”。然而，至少死者不是机器。村上的“我”固守的是不受任何限定的任意性世界。

村上的“我”与大江的“我”完全不同。那是佯装不知道“自我”存在的“自我”，是那种绝不受“挫折”的“自我”。大江的“我”是不断被置换成其他“意义”的比喻。相反，村上的“我”是存在于一种态度中的超越论自我意识。那种态度就是通过毫无根据地痴迷毫无意义的事物，来藐视有意义和因某种目的而迷恋某个事物的他人。

再次重申，这就是国木田独步带到“近代文学”系列中来的特点，就是其重复。换言之，即放弃现实的“斗争”并把它变成内心胜利的骗术予以再现。村上春树看起来好像否定了近代文学的“精神”和“风景”。实际上，他带来的是全新层次上的“精神”和“风景”。这种唯我论的世界对当今年轻的作家来说，成为不证自明的大本营。

二

1

我讲过《1973年的弹子球》是对《万延元年的Football》的戏仿。这不仅体现在“1973年”和“万延元年”的对比中，通过“弹子球”和“Football”的对比，亦更清楚。列维斯特劳斯在比较游戏和礼仪之后，做了如下论述：

于是游戏似乎具有一种分离性的效果，游戏结束时在比赛者或比赛队之间造成一种区别，而起初他们之间并未显示出不平等来。游戏结束了，他们被分成胜负两家了。另一方面，仪式则正相反；它是结合性的，因为它导致联合(在此甚至可以说是交融)，或者无论如何导致起初分离的两组人之间建立起一种有机的联系(这一联系在一定程度上使一方为祭司者个人，使另一方为信徒全体)。因而对于游戏来说，对称性是预先规定了的；而且它具有结构性质，因为它来自这样的原则，即游戏规则对于双方都是相同的。这样，不对称性是由人们制造的；它必然来自事件的偶然性质，后者本身应归于意图、运气或才能。对仪式来说则相反：在圣与俗，信徒与祭司，生与死，入族者与未入族者等等之间预先就假定存在着不对称关系，而且这种“游戏”在于借助那些其性质和配置都是真正结构性的事件，来使一切参加者

都达到胜者一方。游戏像科学一样(虽然这里也是既在理论平面上又在实践平面上)借助一个结构来产生事件，因而我们能够理解竞技游戏何以会在工业社会中如此盛行。另一方面，仪式和神话，正像“修补术”(工业社会如果不是把它当作一种“嗜好”和消遣的话，是不会再容忍的)一样，使一组组事件分解和重新组合(在精神的、社会历史的或技术的平面上)，并把它们用作结构模式的许许多多不可破坏的零件，在结构的配置中这些零件轮换地被用作目的和手段。[27]

当然，我并不是为了解释村上春树正在恢复神话和仪礼中的“野性的思维”才引用上面这段话的，而是为了说明“Football”和“弹子球”是多么不一样。

《万延元年的Football》的“Football”，就是列维斯特劳斯所说的竞技。大江拿来“Football”是为了把历史看作“由结构”创造出来的事件。如果没有这样的视角，像《万延元年的Foot.ball》这样的题材会写成老生常谈的历史小说(物语)。但是，这部小说如果作为由结构创做出的事件来写的话，“历史”就会消失。

“历史”存在于结构的外部。换言之，是作为非相称(对称)关系中的交流而产生的。实际上，人们所说的事件大多数都是由结构创做出的。但是，存在绝不能还原到结构的事件性，只有这些才可以称为历史。“万延元年”和“Football”的结合，可以说意味着在结构中看历史，在历史中看结构的一种企图。相比之下，“1973年”和“弹子球”的结合又如何呢？“1973年”只是数字。“1973年9月……恍若梦境。1973年，我从未认为真正存在那样的年头。这么想着，不由觉得滑稽透顶。”所谓“1973年”，只不过作为符号(差异)而存在着。

另一方面，从结果来看，弹子球好像和Football一样创造出胜者和败者这一非对称关系。但是，说机器是胜者很可笑，说玩家是败者也有些奇怪。胜败不能成为事件(如果与另外一个玩家比赛的话，那另当别论)。从某个意义上讲，玩家总是输。但是，这并不会形成事件，因为玩家可以重玩。他们只是在这机器的规则当中活动，只是受到考验，在测试究竟把这些规则掌握到何种(身体性)程度了而已。

通过弹子球这个比喻，村上想说的是历史乃从结构(规则体系)中创造出来的事件，而且历史早已不存在了。“1973年”和“弹子球”的结

合仅仅强调作为游戏的反复。“同一天的周而复始。若不在哪里留下折痕，说不定产生错觉。”这部作品的结尾，也是这样描写的：“车门‘啪’一声关上，双胞胎从车窗招手。一切周而复始……”而对于弹子球做了如下叙述：

然而弹子球机不会将你带去任何地方，唯独“重来”的指示灯闪亮而已。重来、重来、重来……甚至使人觉得弹子球游戏存在本身即是为了某种永恒性。

关于永恒性我们所知无多，但可以推测其投影。

弹子球的目的不在于自我表现，而在于自我变革；不在于扩张自己，而在于缩小自己；不在于分析，而在于综合。

假如你想表现自我和扩张自己，那么你恐怕将受到警示灯的无情报复。[28]

的确，在这种游戏中，普通意义上的自我扩大和自我表现会受到否定。这是因为玩家只有遵守规则，即使成绩提高也并非“自我发展”。但是，这个游戏由一个人完成，而且，这个世界只对他存在。世界依存于玩这个游戏的玩家的随意，玩家即超越论的主观才是呈现出这个世界的主体。正如后面将要论述的那样，《世界的尽头与冷酷仙境》就是这个主观的产物。总之，看起来迷恋这种游戏的时候，经验性的自己被迫缩小，关注超越论自我则极端地膨胀。

今天的计算机游戏无疑是弹子球的后裔，在此近似于“神话和仪礼”故事(物语)毫不害羞地得到复活。这一点值得注意。当然，科幻小说(SF)也是神话的现在形态。在这个意义上，《寻羊冒险记》和《世界的尽头与冷酷仙境》复活那样的故事，一点都不奇怪。

2

这样的认识已经在《且听风吟》中，作为“宇宙的观念”和“风之歌”来叙述了。

“再过25万年，太阳就要爆炸……OFF。25万年，时间也并不很长。”

风向他窃窃私语。

他一向认为，既然小说是一种情报，那就必须可以用图表和年表之类表现出来，而且其准确性同量堪成正比。

对于托尔斯泰的《战争与和平》，他往往持批评态度。他说，问题当然不在量的方面，

而是其中宇宙观念的缺如，因而作品给人印象不够协调。他使用到“宇宙观念”这一字眼时，大多意味该作品“不可救药”。[29]

上面这样的认识，简单来说就是信息理论。当然，“信息”是针对“意义”或者“物质”而使用的。信息就是差异，意义和物质被还原到那里。一般认为：信息理论带来了既不是观念论也不是唯物论的，并且一元化地贯穿自然史(包括文化史)的新视角。借用贝特森的话来说，这是本世纪最重要的知性革命。

村上春树在给双胞胎姐妹命名为208和209的时候，即使换成0和9(on和off)也无所谓，也就是说，只有差异(二项对立)才是问题。且不说双胞胎长着怎样的面孔，有什么想法，就连她们是否真实存在都无足轻重。那是因为我们为了认知某个事物的真实存在，必须把它作为某种差异来把握。青蛙并不是把虫子作为虫子来认知，而是在虫子动的时候来认知。换言之，对于青蛙来说，只存在虫子的移动(差异即信息)，而没有虫子的真实存在。何况，并不存在虫子的观念(意义)。村上在这些作品中讲的就是这种信息理论，他把它与历史的缺位和无结果结合在一起。但是，这里存在错觉，或者有意的错误。

例如，意义和物质都是在被体验的基础上，才能被还原(打引号)的。又如，把这一页纸上面的活字变成罗马字，然后把它打乱，使其完全没有意义。一般认为这时信息为零，熵(也就是不可靠度)是无限大。接下来，重新摆一遍，各个地方就开始具有意义了。某一种摆法有意义的时候，这与最初的混沌相比，计算在多大概率上能够成立(严密地说就是概率的逆数)就是信息量。假如是这样的话，很明显意义被还原为信息这样的说法就是错误的。如果没有确认意义的主体，就不能计算信息量。

索绪尔提出语言是差异体系的时候也如此。他从“叙事主体”的意义体验开始，把它打上现象学式的括号后找出其形式(差异)。换言之，所谓结构或者体系是以已经确立的主体为前提的，这就是超越论的主观。

这在把物质还原为信息的时候，也可以这样看。用信息理论阐述

世界的人是超越论上的主观，只不过总是被隐蔽或者被忘却。思考宇宙的起源和寿命的科学家其主体超越了这个自然史。不顾太阳25万年后会爆炸，还是银河系的寿命再有多少年会结束，指出这些问题的其人已经超越了这种有限性。有关宇宙毁灭的叙述者强调经验性自我的有限性和无意义。通过这些来确认超越论自我的无限性。当然，科学家只是在某种约定的领域中进行计算。开始对历史和文化超越某个领域进行叙述的时候，他们已经不是科学家，而只是陈腐的哲学家。

再重复一遍，信息和结构不是“客观地”存在的，实际是在意识上通过打引号(现象学还原)而被发现的。可是，它却被看作存在于意识之外的东西，由此“意识”受到攻击。这是错觉。但是，这个错觉或者不如说有意的错误，在村上春树那里乃是超越论上的自我意识在悄悄地确认其优势。

“不过人还是不断变化的。至于这变化有什么意义，我始终揣度不出。”鼠咬住嘴唇，望着桌面沉思，“并且这样想：任何进步任何变化终归都不过是崩毁的过程罢了。不对？”

“对吧。”

“所以对那些兴高采烈朝‘无’奔跑的家伙，我是半点好感都没有，没办法有。……包括对这个城市。”[30]

这里所说的“那些兴高采烈朝‘无’奔跑的家伙”，就是“那些兴高采烈朝意义奔跑的家伙”。但是，讲“任何进步任何变化终归都不过是崩毁的过程罢了”这句话的叙述者由此确保了超越论上的自我意识的优势。这就是已经讲过的浪漫式反讽。

20世纪70年代以后，历史仅仅是结构性事物的变形这一观点与信息理论以及结构主义一起大行其道。例如，“人死了”这一米歇尔·福柯的名言也来自于此。但值得注意，这都是关于历史的超越论意识。的确，“人”已经死了——因为那仅仅是各种结构的结果(效果)——只有“人死了”这一意识或者“历史终结了”这样的意识得到了确保。这在还缠住“人”和“历史”这种意义不放的人们之蔑视中，确认自己的优势。如此一来，后现代主义就以某种形式唤回了早已应该埋葬掉的浪漫式反讽。

3

前面，我讲到《1973年的弹子球》是对《万延元年的Foot ball》的一种戏仿。但是，这与《堂吉诃德》、《包法利夫人》对骑士故事和罗曼司故事的戏仿不同，应该称为模仿。弗雷德里克·詹姆逊从中发现了后现代文学的特质。

在此模仿出场同时，戏仿就失去了有效性。所谓模仿的确与戏仿一样，是在模仿特异性或者独一无二的风格，戴着文体的面罩，用死去的语言叙述。但是，模仿是用中立的立场来实践这样的模仿，不具有戏仿那种隐秘的动机，即没有诙谐的刺激和嘲笑以及被模仿的事物与其比较显得滑稽那种存在标准(规范性的)的感觉。模仿就是无表情的，即失去幽默感的戏仿。如果戏仿是被维因·布斯称之为18世纪温和的滑稽反讽的话，模仿就是一个奇妙的实践、一个无表情反讽的现代化实践。(《后现代主义与消费社会》)

事实上，村上春树在处女作《且听风吟》中指出："我这里所能写出来的，不过是一览表而已。既非小说、文学，又不是艺术。"换言之，这是模仿。尽管《1973年的弹子球》和《寻羊冒险记》所表现的好像是"一个无表情反讽的现代化实践"，但是，其中隐藏着强烈的执著和颠倒的意志。

这种"隐藏的动机"在村上以后的作家身上并不存在，那是实实在在的模仿。就如同对于国木田独步以后的作家来说，"风景"已经不是颠倒而是不言自明的一样。值得注意的是，戏仿和模仿这一历史性样式中存在的反讽是另一种反讽，即浪漫式的反讽。因而，思考日本的后现代主义时，我们尤其不能忽视这一点。

例如，《寻羊冒险记》中，"我"受到一个右翼政治幕后人物的组织委托去寻找"羊"。这个幕后人物在1936年突然"在所有方面一跃位居右翼的首领"，翌年，去了中国大陆，战后又建起了"强大的地下王国"。这个王国包括了"从权力到反权力的一切"。而且，那是一个"甚至没有意识到所有的一切、自己都纳入其中"的很世故的组织。这个幕后人物濒临死亡，组织处于崩溃的危机。因为，如果这位"先生"死去的话，支撑组织的"意志"就会丧失。

"——先生近两个星期昏迷不醒，估计再不会清醒过来。一旦先生亡故，背上有星纹的羊的秘密也就永远埋葬在黑暗中，而这一点我无论如何都无法接受。不是出于个人得失，是为

了更大的大义。”

我打开打火机盖，推砂轮点火，又合上盖。

“你大概觉得我的话荒唐无聊。或许那样，或许真的荒唐无聊。我只是希望你理解一点：剩给我们的除此无他。先生死去，一个意志死去，意志周围的一切也将死绝。剩下来的唯有可以用数字计算的东西。此外一无所剩。所以现在我想找到那只羊。”

他第一次闭了几秒眼睛，闭目沉默。“说一下我的假设，无论如何只是假设——不中意忘掉就是——我认为正是那只羊构成了先生意志的原型。”

“好像在说动物形小甜饼。”我说。对方未予理会。“羊大约已进入先生体内。估计是1936年进入的。那以后羊在先生体内住了四十多年——”[31]

被称为“羊”的观念大概是与“个体的认识以及进化的连续性这一西欧人道主义”相对立的东西。从后者看来，只剩下“等质和概率的世界”、“用数字计算的东西”。换言之，世界变成了信息论化的。“你们在60年代后半期开展的或准备开展的意识扩大化，因其植根于个体故而一败涂地。也就是说，倘若个体质量未变，而仅仅一味扩大意识，那么最后等待你们的只能是绝望。我所说的平庸即是这个意思。”与此相反，“羊”这一观念否定植根于个体的思考，针对“等质和概率的世界”，它是保证“意义”的东西。

“羊”这种观念具体意味着什么呢？对此村上决不做解释。但是，也可以说他随处都在解释。

从这部小说中出现的右翼的故事，很难不会想起那些事：“60年代后半叶”“植根于个体”的学生运动兴盛期间，有一个人与此相对抗，提倡依靠天皇制的“文化防卫”；而且，制造了模仿1936年(昭和十一年)“二二六”事件的事件后便自杀。村上春树在明确地暗示却又否定。也就是说，三岛由纪夫的名字如下面引用的那样，与其说若无其事，不如说是故意炫耀地暗示，同时，又当作“反正都跟我们无关”而予以否定。这才是“无表情反讽的实践”。

我们穿过树林，走到ICU校园，一如往日坐在休息室咬热狗。下午两点，休息室电视上翻来覆去推出三岛由纪夫来。音量调节器出了毛病，声音几乎听不清。反正都跟我们无关。[32]

在这部作品的结尾，“鼠”查明“羊”的情况后自杀。因为“羊”已经进入他的体内。“简单说来，我是吞进羊死的。——真的必须那么

做。因为再晚一点，羊就要彻底控制我。那是最后的机会。”“鼠”说自己是通过自杀而杀死进入体内的“羊”。这一点，正如前面已经讲过的那样，大江健三郎的《万延元年的Football》中的人物鹰四唤起的、进而试图通过自杀而废弃掉的存在于近代日本话语空间的第III象限，即亚洲和民权这一坐标轴的“暴力”的领域。可以说，村上春树称为“羊”的就是这个领域。

但是，与其说三岛由纪夫谋划的未遂政变和自杀也扩大了“羊”的观念，倒不如说给了此观念最后一击。三岛在临死一个星期前的对谈中，谈到他的行动将是“最后的”行动，不可能有“后续者”。也就是说，三岛一面夸耀“羊”的观念是最辉煌的，一面亲自杀害了它。在三岛看来，自杀是对最大限度地蔑视经验性自我的“超越论自我”的证明。

如果“在反讽当中，一切都是游戏，同时一切都是认真的”(哈特曼)，那么，指责三岛的行为是有意识的伪造和欺骗，则不免愚蠢。另外，假设反讽中“一切从心底坦白的同时，一切又被深藏起来”的话，探讨三岛的“动机”和“原因”，就是愚蠢透顶了。因为反讽不是心理问题，而是思想问题。

三岛事件体现的并不是今天“羊”的观念仍然延续着生命，而是通过最大限度地实现否定个体的“羊”的观念，想要成为“最后者”的个体(超越论自我)的“意志”得到延续。村上春树意识到了这一点。但是，成为“最后者”的不是三岛而必须是村上自己。换言之，显示“1970年＝昭和四十五年”完全终结的必然是村上自己。

村上春树也是“一切从心底坦白的同时，一切又被深藏起来”那一类型的作家。在此找出心理上的“谜底”或者使其神秘化，都是拙劣的。《寻羊冒险记》表现的不是对“等质和概率世界”的反抗，而是积极选择这个世界的自我意识的优越性。其中，或许在“无表情”之中“延续着”浪漫派反讽的生命力。

但是，超越一切的超越论自我被封闭在唯我论之中。正如康德所说的那样，这是因为由先验性“形式”所构成的事物以外的现实(物自体)，即使存在也无法知道。世界依存于任意的“形式”，这是村上春树的想法。

总的说来，我这人对世上种种事象、事物和存在恐怕都习惯做权宜式考虑。这并非因为我属于权宜式性格——当然我承认自己有几分这样的倾向——而是因为我发现对于世上大多数情况，较之正统式解释方法，采用权宜式把握方式更能接近事物的本质。

由此之故，我便尽可能从权宜的角度来观察事物。我的看法是：世界这东西委实含有各种各样的简言之即无限的可能性，惟其如此才得以成立。而对可能性的选择在某种程度上则是由构成这个世界的每一个人来决定的。所谓世界，便是由浓缩的可能性制成的咖啡桌。[33]

这里所说的“可能性”并不像后面将要讲的那样，它并非关于状况(modality)的东西，而与SF所讲的可能世界论相近。那就是说“世界”是靠某个公理系形成的，所以，选择别的公理系的话，别样的世界就成为“可能”，如此而已。例如，选择了存在独角兽这一公理系的话，这样的世界就会存在。

当然，这种讨论出现在非欧几里得几何学当中。“形式主义”的希伯特认为即使咖啡桌的几何学也是有可能的。因为数学并非依靠对象，而是依存形式公理体系。选择某个公理的话，就是欧几里得几何学，选择别的公理的话，就成为非欧几里得几何学。但后来，正如哥德尔所指出的那样，这种观点遇到了根本性的困难。换言之，那就是从属于这个世界(历史)的自己恰似以超越论确定基础那样看世界时所遇到的悖论。在《世界尽头与冷酷仙境》中，村上春树创造出任意的世界。但是，在这部作品的结尾处，“我”讲了下面这番话。

“再说一遍：原因不尽如此。”我说，“我发现了造就这镇子的究竟是什么。因此我有义务，也有责任留下来，你不想知道这镇子是什么造就的？”

“不想知道。”影子说，“因为我已知道，这点我早已知道。造就这镇子的是你自身，你造出了一切：围墙、河流、森林、图书馆、城门、冬天、一切一切。也包括这水潭、这雪。这点事我也清楚。”

不言而喻，这是一开始就明白的。构成这个世界的是“我”。无论怎样想象可能性的多数世界，其自身既然是超越论自我的产物，村上就摆脱不了这个唯我论。但是，他也没有打算摆脱。在这里，村上春

树所说的“责任”是什么呢？“‘我有我的责任’，我说。‘我不能把自己随意创造出的人和世界抛在后面。……这里是我自己的世界。墙是围困我自己的墙，河是冲走我自己的河，烟是焚烧我自己的烟’。”

这和《1973年的弹子球》中，我找到一台弹子机，面对机器时一样。面对无所谓的“自己随意创造出的”事物时的“责任”，就是“无责任”的别名。强调对于无意义的事物时的责任，就是把责任无意义化。这样，“无责任”积极地作为“伦理”来叙述。也就是，一切是游戏，同时一切又是认真的。

村上春树在宣告：那是我们对已经属于的世界或者他者性的逃亡。例如，《1973年的弹子球》中最初出现的“直子”，这个名字值得注意。其他的名字全都是任意的符号，所以，世界仅仅是“我”“自己随意创造出的”，与此相反，这种司空见惯的名字作为特异性的事物存在而抵抗着随意性。

例如，索绪尔在其语言学当中排除了名字。那是因为名字会强加给人一种思维方式，总是把语言作为附着于对象的东西来看。我们说普通名是针对固有名称而言的。但是，严密地说，普通名不是名。普通名这个说法使人想到语言好像就是事物的名称。所以，索绪尔通过排除名字反而能够作为区分对象抽出来，构成对象，而不是连接对象。但是，那就舍弃了本来的名字，即固有名称的问题，而从根本上割舍掉了语言与外界的联系。所以，就会产生一种观点，简直就像语言的任意差异化可以随便改变对象世界似的。这和康德以后观念论的产生是平行的，即，出现了产生世界的“自我”(费希特)和“精神”(黑格尔)。今天，这被称为“文本”。

在消费社会，这样的观点的确具有某种现实性。事实上，20世纪80年代，某类广告作家和理论家就曾像下面这样狂妄地叫嚣：

老老实实的翻译也好，自欺欺人的人造黄油广告词也好，在根本上是一码事。不错，我们是到处卖弄空洞词句。跟你说，真诚的话语哪里都没有，如同哪里都没有真诚的呼吸真诚的小便。[34]

但是，以为广告复制就是让商品好卖，这种想法是经济繁荣时期

的错觉。销售者很快就会正视到，使用任何广告“东西”照样卖不动这一“现实”。这种现实不是商品与语言之间的关系问题。原本，卖得了或者卖不了是与他者的关系问题。认为随意就能构成世界这一想法的破灭来自作为他者的外部性，而不是作为对象的外部。

固有名称之所以重要，并不是由于它和对象的结合，因为它一直是由他者给与的。换言之，固有名称体现了超越论的主观难以逾越的世界之外部性。例如，创造出世界并使其结束的“精神”，当它被用黑格尔这个名字称呼时，那就会立刻从属于历史了。

所以，村上春树拘泥于名(固有名称)。在他的作品中，何谓名不断受到追问。

“乖乖!”司机向猫说道，但毕竟没有伸手，“叫什么名字呢？”

“没有名字。”

“那么平时怎么称呼呢？”

“不称呼。”我说，“只是存在。”

“问题是它并非一动不动，而是由意志驱动的吧？

由意志驱动的东西没有名字，总觉得有些奇怪。”

“沙丁鱼也受意志驱动，可谁也没给它取名字嘛!”

“可沙丁鱼同人之间没有情感交流，况且叫名字它也理解不了。当然喽，取名是人的自由。”

“你的意思是说，可以同人进行情感交流且有听辨能力的动物是具有被赋予名字的资格的，是吧？”

“是那么回事。”司机自以为是地点几下头，“如何，我随便给取个名字可以么？”

“完全可以。取什么名字？”

“沙丁鱼怎么样？因为这以前它等于被作为沙丁鱼来对待的。”

“不坏。”我说。

“是不坏吧？”司机露出得意。

“你看呢？”我问女友。

“不坏。”她也赞成，“天造地设似的。”

“沙丁鱼在此!”我说。

“沙丁鱼，过来!”司机抱过猫。猫怯生生地咬司机手指，继而放了个屁。[35]

在此，超越论的主观构成一切这个神话代替了神命名的神话，如此而已。在这样的讨论中，普通名和固有名称总是被混淆。一般来说，上面那样幼稚的议论是唯名论者的观点。唯名论者并非主张个体是实体，那是靠固有名称来表现的。(这种情况下，所谓个别物并非只意味着物。例如，也包括1969年这样的事件。所谓个别物indivdul就是再往下分解的话会消失的事物以及事实的单位。)这个观点被罗素论述得很透彻。根据罗素的观点，所谓固有名称必须被排除。指示真正的主语＝实体的固有名称是称为“这个”或者“那个”的东西，普通的固有名称，正如富士山这个名字可以被置换为“日本第一高山”这一确定性记述那样，被认为消解在谓语的语束中。这样，与索绪尔不同，在别的意义上固有名称被消解了。

例如，给猫起一个名字叫沙丁鱼并不奇怪。即使起名叫猫也无妨。固有名称之所以成为固有名称既不是由于个别物的性质，也不是由于名字的性质。名关系到人对于个别物的态度。这并不是单纯作为“这个”或者类型中的这一个来看，而是关系到把个别物看作“别无选择的，就是此物”。讲到把固有名称消解到确定性记述中，就是把它消解到谓语的语束中，换言之，消解到一般概念(集合)的概念群中。村上春树拼命尝试的就是消除固有名称，换言之，就是把世界变成任意的。

批判罗素的观点而恢复了固有名称问题的克里普克，通过引入可能世界这一状况理论而使自己的批判得以实现。例如，在反事实的可能世界里，可以说“富士山不是日本最高的山”，但不能说“日本最高的山不是日本最高的山”。思考可能世界本身依存的是固有名称。这样，克里普克认为固有名称不但是指代，而且使指代得以固定下来。

关于这个问题，我在别的地方做过详细研究，因此，这里仅指出下面一点(参见《作为隐喻的建筑》)，即，所谓“现实”者，从认识论上来思考时，对于可能性、必然性和偶然性，与从状况论上来思考时完全不同。索绪尔和罗素所说的世界和现实主要是从认识论上看到的。例如，“1973年这个年份存在吗？”这一村上春树的问题也是认识论上的问题。其答案是：那仅仅是我们随意构成的。但是，作为固有

名称的“1973年”表示一个现实性，那就是说，存在某个事件，而且这个事件也可能是其他，但现在是这样的。它不能随意被消解。

例如，小林秀雄写了下面这段话：

人怀有各种可能性来到这个世界。他可能成为科学家，也可能成为军人，又可能成为小说家，但是，他不能成为他以外的什么。这是值得惊讶的事实。[36]

所谓现实性，是在其他可能性中作为“别无选择，就是此物”而存在的；而所谓浪漫派就是对这种被限定性的逃亡。正如《世界尽头与冷酷仙境》中的“我”那样，把现实性作为无限可能性中的任意一个来看，但是，这本身却显示了他的受到限定。

“历史”就是这个意义上的“现实”。对此，小林秀雄试图把这个值得惊讶的“现实性”作为“必然性”(宿命)来接受。但，那也只是确保超越论主观之优势(自由)的另一个手段。“历史”很快就从这里消失了。

5

村上春树的信息论式世界认识或者“历史终结”式的认识，就是对这个意义上的“现实性”的逃亡，也即浪漫派式的拒绝。换言之，那就是对固有名称的拒绝。但是，前面已经讲过，尽管他企图把固有名称改为示差性的符号、典型的数字，但这是做不到的，村上在《1973年的弹子球》的开篇就宣告了这一点。那就是直子这个名字。“直子”不是“我”随意起的名字。这个名字表示唯一难以代替的“这一个”。“1969年”也是一样。

但是，直子再次出现于《挪威的森林》中。同时，“1969年”也被进行了历史的回顾。在固有名称得到恢复这一点或者与“1969年”的关系上，村上春树的《挪威的森林》值得与几乎同期创作的《寄给难忘岁月的信》进行比较。正如大江健三郎在这篇作品中是从1980年代中期回顾自己的作品《万延元年的Foot.ball》一样，村上春树在《挪威的森林》中，从1980年代中期回顾了《1973年的弹子球》中的世界。本来，如果把《1973年的弹子球》看作是对《万延元年的Football》的戏仿，那么，这两个作家在同一时期遇到了相同的问

题。

20世纪80年代里发生了什么呢？那就是不管在否定的姿态还是在逃避的姿态上，他们固守的对象急剧消亡了。具体地说，到了80年代中期，人们认为日本资本主义好像要超过美国而称霸世界似的。这一时期，“后现代”一词开始在日本流行。这在日本的语境中意味着“近代的超克”这一口号得到了实现。实际上，近卫内阁依靠“新体制”(1940)制定的计划在这一时期实现了。日本社会自明治以来所为之苦恼的“难关”(竹内好)似乎消失了。这也意味着一直支撑日本近代文学(小说)存在的东西消失了。

难关的消失使作家们开始回顾它曾经存在的时代。只不过，此时大江健三郎的《寄给难忘岁月的信》充满了丧失和“悲伤”的感情，相反，村上春树的《挪威的森林》却泰然处之。他在《1973年的弹子球》中，提到通过反讽而逃避掉的世界。简单来说，村上已经从“直子”这个名字所显示的历史中解放出来。反讽一旦从浪漫的反讽中挣脱出来，就只剩下浪漫了。也就是说，村上在《挪威的森林》中仅仅写了爱情故事(love story)而已。

迄今为止，既然依靠反讽从不断逃亡的历史中得到了解放，那么反讽已不再需要，也没有了意义。[37]

没有必要那样“佯装无知”。知道“1960年”的人已经很少。岂止如此，认真领会村上反讽的人占了一大半。村上曾经通过价值颠倒而发现的“风景”，正是今天全球化时代不证自明的风景。

第四章 近代文学的终结

1

阅读大江健三郎的《寄给难忘岁月的信》，使我想起了劳伦斯·达莱尔的《亚历山大四重奏》。[38]小说的第一部是通过“我”这个小说家叙述者书写的，第二部则采用“我”反省并重写这部小说的形式。第三部是以第三人称客观小说来写的，“我”作为其中的一个人物被彻底地

相对化了。第一部和第二部写的男女关系的世界在第三部中作为政治的世界来描述。第四部再次采用“我”的视角。“我”受到一个叫克莱亚的女人引导，达到一种自我认识，最后从写小说这一意识中摆脱出来。在从前(Once upon a time)故事开讲之处，小说结束了。

《亚历山大四重奏》是恋爱小说、政治小说，从别的观点来看，亦是成长小说或关于小说的小说。在与马克思主义者的观点不同的意义上，这是“全体小说”。其全体性不是依靠各种观点被综合，而是视角(主观性)本身作为绝对的主观性或者说因为视角本身的消失，才是全体的。小说的最后阶段，“我”已经停止写小说。这样，“故事”在最后被表现出来。

这样看就很清楚，这是一个对应黑格尔《精神现象学》的结构。也就是说，四部曲分别对应自然意识、自我意识、理性和绝对知识，即作为小说家的“自然意识”达到绝对知识的过程。同时，这也是小说本身接近终结的过程。达莱尔本人是把四部曲(四重奏)的结构作为相对论的“时空连续体”来考虑的。他不仅完全没有意识到黑格尔，甚至根本没有读过。从相对论角度可以想到的也只有四维度＝四部曲这一结构。实际上，采用《精神现象学》的结构并非必然。可是，在此之所以与黑格尔相似，是因为小说和写小说，或者小说与小说作者是不能分开的。黑格尔的现象学是“意识的经验之学”。所谓意识的经验，意味着对象经验的同时又是关于对象经验的意识，也就是自我意识的经验。所以，这是向前运动的主体(主观)同时又是从“终结”所做的回顾，即“精神”回归自我的运动。

当小说显示出难以与小说意识以及小说创作意识区别开来的时候，这已经预告了小说的终结。达莱尔与之对抗的就是普鲁斯特的《追忆似水流年》，或者因为追求终结反而使终结拖延下去那样一种犹太式的时间性。达莱尔把爱尔兰式的幽默放在与其对立的位置上，那就是“生活在永远循环的时间当中”(大江健三郎)。也许可以说，达莱尔脱离物理学的意思，从爱因斯坦的时空连续体这一概念获得了超越线性延伸的“时间”观念的启示。但是，实际作品的结构一直与黑格尔相似。

在《寄给难忘岁月的信》当中，但丁的《神曲》成为提供结构和意义的关键文本。但《神曲》是灵魂(精神)达到净化之前的“经验”的记录。从这个意义上可以说，黑格尔也创作了他自己的《神曲》。更进一步说，《寄给难忘岁月的信》的视角与日本私小说作家的“临终的眼”似是而非。“临终的眼”也是老年性的，那只不过是心理上的主观。

例如，康德所说的主观实际上意味着构成世界的“劳动”主体，即，那是通过假说和实验获得真理的近代科学的基础。在黑格尔那里，精神作为产生世界的变形的劳动，《精神现象学》中的“意识经验”仅仅是“精神劳动”。同样，《寄给难忘岁月的信》所写的“经验”主要是work(工作＝作品)。这不但是“我”在外界中遇到的经验，而且是作为构成其经验的作家经验。正如达莱尔那样，《寄给难忘岁月的信》不知不觉地与黑格尔近似的另一个理由在于“意识的经验”只有通过劳动才能实现。事实上，大江健三郎是唯一一个自觉意识到并清楚地讲过(三岛由纪夫除外)这种看法的作家，即小说不是天才的工作和偶然的事件，而是“劳动”。

但是，这里所引用的work是作为“大江健三郎”的作品而被了解的。所以，人们也许会把这些作品作为私小说或者自传来读。而且，也许会读出大江自己所做的犀利的“自我批评”或者巧妙的“自我拥护”。但同时需要注意，这其中的人物以吉哥哥为代表，他们都是在此处引用的文本中生成起来的。例如，在这部作品中，《万延元年的Football》作为“我”曾经写过的作品而被回顾，而《寄给难忘岁月的信》的素材就来自这部作品。又如，在《寄给难忘岁月的信》中，吉哥虽然成了《万延元年的Football》中鹰四的模特，但实际上却正相反。换言之，《寄给难忘岁月的信》这个文本好像要写文本之外的世界和历史似的，但实际上仍然存在于文本的内部。

即，“我”看上去像“大江健三郎”，但并非如此。这部作品很明显是“大江健三郎”这位作家所写的自传，可另一方面却全都由文本独自构成。一方面，这既是“我”的体验，同时又是文本这一主体的自我实现。在黑格尔那里，个体的“意识经验”另一方面成为“精神”的自我实

现这一形式。从这个意义上可以说，《寄给难忘岁月的信》完全是黑格尔式的结构。作品的最后出现了这样的情景：

吉哥哥!与这个画面重叠，我想到了那个早晨天窪大桧岛的景色。吉哥哥躺卧在草原上，不远的地方，阿雪和妹妹在采摘花草。我也情不自禁地躺在吉哥哥的身边。阿亮和阿友好像也加入了采摘的行列。太阳暖洋洋地照耀着杨树的嫩芽新绿，大槽的深绿也被夜间的雨水冲洗干净，对岸山樱树上的白色花朵迎风招展。时间慢慢地消逝。因为一个威严的老人冒出来训斥我们，为何如此停留？快跑上山去清除污秽，否则，神不会降临你们的头上。所以，我们什么也顾不得匆忙朝大桧岛的山脚跑下去……时间像循环一样流逝，吉哥哥和我重新躺卧在草原上，阿雪和妹妹在采青草，姑娘一样的阿友和幼稚天真、智障反而增强了天真可爱的阿亮加入了采青草的组合。太阳暖洋洋地照耀着杨树的嫩芽新绿，大槽的深绿的颜色更加浓重，对岸山樱树上的白色花朵不停地摇动。威严的老人应该再次冒出来叫喊，可是一切都像循环时间中的平静而认真的游戏，急急忙忙爬上来的我们重新在大桧岛的青草上嬉戏……

吉哥哥!我一直不停地给生活在那个难忘的岁月中周而复始循环不停的我们写信。开始于这些书信，在这个你已经不存在的人世间，那将成为我写到生命尽头的未来的工作。—完—

在这种牧歌式的、一切都穿越否定后受到肯定的景象中，我们听到了Once upon a time的声音。在这里一切都被替换，一切都成为“循环时间中的平静而认真的游戏”。不言而喻，这就是黑格尔所说的“绝对知识”。

2

从人类学来说，“绝对知识”意味着“老年”。实际上，黑格尔是这样说的：

老年对于生活没有明确的兴趣。这是因为老年放弃了以前所怀有的实现理想的抱负。对于老年来说，与其说看起来未来好像没有新的约定，毋宁说，老年相信在将会遇到的某些事物中，自己似乎已经知道一般性本质的东西。这样，老人的感觉总是趋向这个一般者和过去，在过去中担负这个一般者的认识。但是，老人通过生活在对于逝去的以及实体性事物的回忆中，对于非常现在的个体以及随意性的事物——例如名字——会失去记忆。这正像老人相反会在自己的精神世界固守经验带给的明智的经验教训一样，把对青年人的教诲看作自己的义务。但是，这样的智慧——即主观的活动与其世界如此缺乏生机的吻合——就是向不具有对立的孩提时代的回归。那就像老年人的物理性有机体的活动依靠成为不具有过程的习惯走向活生生的个体性抽象否定——即死亡——一样。

这样，人的年龄变化作为依据各变化的概念所规定的整体而终结。而且，这些变化种类通过与个性共同实施的过程而被创造出来。[39]

这样，老年回归少年，循环得到完成。当然，这不是黑格尔特有

的认识。从某个意义上讲，乃是与浪漫派诗人(例如，华兹华斯和柯勒律治)平行的浪漫派的根本问题。这里，精神的发展是通过对直接感性体验的内省而进行的，而这样的成熟也就是直接事物的丧失。黑格尔指出：

一个人越是有教养，他就越来越多地生活在自己与所有的直观同时产生的回忆之中，而不是在直接的直观中。于是，他几乎完全不看新的事物，一般新事物的实质内含都已经是熟知的。有教养的人同样特别满足自己的心象，几乎感觉不到直接性直观的必要。[40]

但是，例如，临近老年的人，比起为自己内省的洞察而自豪来，难道不羡慕充满盲目性的、野蛮的青年的行为吗？三岛由纪夫的晚年完全典型地示范了这一点。

大江健三郎在《寄给难忘岁月的信》中，以吉哥哥的语言作了如下的描写：

年轻的时候，也怀有某种悲叹的情感，可是，非常粗暴。我完全赞成这样的观察。时常想起自己的、还有你的，我们年轻时的面容叠加在一起。提起那个时代，话题会很模糊，但是，感觉是可以传达的。那个时候，阿K，你总是在意自己的脸，说你的额头窄。可是，今年春天，从电视上看到谈话的你，眼睛靠近额头，产生了一种感慨。

接下来，你所说的上了年纪，一旦留心，就会变成一种非常安静的悲叹。可以说，对于这样的感叹，我是阶段性、过程性地赞成。因为自己也想起直到前不久是这样自我觉醒的。但是，比你大五岁的我决不赞成下面的一段话。今后，随着年龄的增长，(作为非常平静的悲叹的)这种感情会不会继续加深呢？

上了年纪，突然会发生某种倒退。阿K，你有没有想到：也许一种非常粗野的悲叹在等待着自己？对于从来没有发自内心阅读但丁的你这样说也是无奈之举，他的地狱和炼狱中，充满了粗野的老年人。看到你的谈话笔记，受到启发，我写了自己最近的动态向你汇报。祝愿你和阿友以及孩子们身体健康!吉

很明显，大江健三郎在写这部作品的时候意识到了“老年”。而且，其中也顾及了三岛由纪夫。大概大江健三郎迫于某种选择。

在不断加深的平静的悲叹中，达到“绝对知识”的是黑格尔，是浪漫诗人华兹华斯。他们认为这样失去的直接性会在内面的回忆中得以恢复。换言之，个别性的事物被吸收进一般性的事物中，偶然性的事物被吸收进必然性的事物中。黑格尔的哲学宣告了依据这种“内面化”的胜利。科耶夫是这样论述黑格尔的：

这样，他确切证明自己围绕一个圆环运动，并记叙之，即使希望进一步继续也只是来回兜圈子，毫无进展。即，确切证明进一步扩大延伸他的记叙是不可能的，可能的只有重复前面的记叙。

这就意味着黑格尔的话语吸取了思维的所有可能。把并没有成为他话语一部分的话语、没有作为整体的契机(Moment)体现在体系的一节中的话语与他的话语对立是不可能的。因此，黑格尔的话语可以理解为叙述了任何人都不能否认的绝对真理。[41]

的确，黑格尔的体系包括一切。例如，批判黑格尔的青年黑格尔派(初期马克思也在其中)顾名思义只能是青年黑格尔，作为最终不具备客观性的主观存在，克尔凯郭尔也是青年黑格尔。如果“绝对知识”是反复全过程的话，从某种意义上说，尼采的“永久回归”已经被预见到了。但是，必须注意这样的圆环性在牺牲所有偶然性和直接性的“内面化”中才有可能。认为黑格尔的体系包含了一切，原因在于那只是思维的形式，反过来说，一切都失去了。例如，在黑格尔的《精神现象学》中，固有名称完全没有出现。正如前面引用的那样，黑格尔指出：老人“对于个别以及随意性的事物——例如名字——会失去记忆”，在这个意义上讲，“绝对知识”就是“老年”。

3

老年的“悲叹”越是达到一般性的事物，直接而个别性的事物就会消失；越是达到明视，盲目的行动性就会丧失。但是，还会意识到一般性和必然性当中存在着无法涵盖尽的个别性和偶然性。例如，这里有一只叫阿黑的猫。这是属于猫这一类动物的个体。我们没有见过“猫”这一概念。任何人都是看到单个的猫，从此到达“猫”这一普遍性。阿黑这只猫也是这样的个体。认识即使从这样那样的个体出发，也必须达到普遍性。这种情况下，按黑格尔的观点来说，每一只猫中都已经包含了类。但是，叫阿黑的这只猫绝不会消解到猫的普遍性当中。对主人来说，这只猫是不可替代的。固有名称与“不是别的”正是这一个的事情相结合。例如，这只猫死的时候，主人的“悲伤”怎样才能得到安慰呢？“悲伤”是由于这只猫叫阿黑才发生的。

在黑格尔那里，忘掉固有名称趋向一般性的是“老年”，是“绝对知识”。所以，对他来说，拿破仑这个名字的个体仅仅是世界史理念(概念)的显象，或者说，理念包含在个体之中。拿破仑这个名字对黑格

尔来说仅仅表示个别性，所以，应该消解到一般性当中。但是，抛弃拿破仑这个固有名称的话，世界也就消失了。在黑格尔那里，所谓世界的终结就是这个意思。实际上，它真正消解了个别性、偶然性时间，即消解了使历史成为历史的东西。

但是，在“悲伤”的深化上，我们必须承认个别性、偶然性的事件是必然的，即除此以外没有别的可能性。黑格尔的“绝对知识”就是这样的决断。大江健三郎也迫于这样的决断。例如，吉哥哥是这样说的：

——现在，正在写的小说还处于草稿阶段，所以说与最终的判断没有关系……阿K，叙述者为第一人称，正在以阿亮为中心描写家庭的故事。读了以后我感到疑问。迄今为止，阿K用第一人称我叙述小说的方法，只要描写战争期间孩子的记忆和住不惯的大城市中体验不安的青年，自己就会感到有说服力。那个我的确接近作家本人，但体现时代风俗的叙述者也是确切的。作品是一个社会现象，同时，一边兼职做家庭教师，一边在就餐券(第二次世界大战中以及战后由于主食限量，发给在外就餐者餐票——译注)餐馆吃饭的作家本身就是社会现象。我认为这里存在独立的意义。

但是，现在，阿K围绕实际的家族仍然用我这个第一人称写小说。就这样，你在写一个关于过了四十岁的我是这样生活的、正在生活的故事。正如你曾经在讲演中，引用漱石的悲惨主人公的台词，并按台词那样诉说：“请记住!我是这样过来的。”但是，作为写小说的人，对于这样的做法是不是要坚定自我意识呢？阿K，你能经常意识到这种觉悟吗？(《寄给难忘岁月的信》)

“阿K”曾经用“我”作为个别同时又显示类型的文体写作，但是，从某个时期起，变成了“我”才是个别的这样一种文体。例如，《个人的体验》中，“我”是特殊的同时又是普遍的。但是，在阿亮出场的小说中未必这样。这一系列的作品中，固有名称得到恢复。吉哥哥所说的是，能否赋予这种带固有名称的事件之世界本身以普遍的意义。

《寄给难忘岁月的信》与《万延元年的Football》不同，其中出现了具体的地名和年代。如前所述，这大致是自传性的。吉哥哥这番话是关于小说的叙述，同时其本身也属于这部作品的内部。吉哥哥批评“我”，但是，与吉哥哥的对话只是作为“我”的内省(自我对话)而存在的。

例如，关于《个人的体验》是大团圆式的结局，吉哥哥提议重

写。“我”在深思熟虑的前提下表示拒绝。然而，吉哥哥的批评实际上是把“三岛由纪夫的书评”“内面化”的。唐突出现的“三岛由纪夫”这个名字是要把这部作品带进“历史”。但是，马上作为吉哥哥的语言，换言之，作为“我”的自我对话而被内面化。总之，《寄给难忘岁月的信》形成了在固有名出现的同时通过“内面化”而消解为普遍性事物这一黑格尔式的结构。

4

因为这是围绕结束的故事，所以，作为这部作品无法回收的外部性，在此瞬间出现的“三岛由纪夫”这个名字保留了下来。可以说，这部作品大致是作为对三岛由纪夫的批判而创作的。而三岛由纪夫的《丰饶之海》也具有和黑格尔的《精神现象学》相同的结构。即，那是用四部曲(四重奏)描写了本多繁邦的“意识经验”。行动的主人公，即《春雪》中的松枝清显、《奔马》中的饭沼勋、《晓寺》中的月光姬这三个主人公外表及其他完全不同，但是，生存的方式是一样的。另外，他们的相同性仅仅靠本多繁邦就可以找到。本多认为那是同一性的轮回转生。

这样，《丰饶之海》一方面是主人公们“同一性的循环”，另一方面又是追求同一性的本多繁邦的“意识经验”。本多没有这些人物所具有的自然性、间接性。由于这样的隔绝，他是“自我意识”的。他所能够做到的是在终极的认识中恢复这种自然性、直接性。但是，本多没有达到这样的“绝对知识”。相反，他只是遭到了背叛，被置于老年的无果和屈辱之中。

最后一卷《天人五衰》中的主人公安永透，与前三卷的人物不同。他们生活在自己希望的命运中，可安永意识到轮回转生，努力证明与迄今为止的人物是相同的，即，安永是“自我意识”。安永只能是假冒的，正是因为他想成为真的。本多讨厌安永是因为他与自己是相同类型的人物。《丰饶之海》(此小说名字意味着月亮表面)岂止达到了可喜的绝对知识，按字面意思，它反而归结于荒凉的不毛之地。

在此，可以说三岛由纪夫模仿黑格尔同时又拒绝了他。黑格尔与

之斗争的是施莱格尔那样的浪漫派的反讽，那是永远停留在“可能性”的状态。相反，黑格尔的态度是把存在的事物作为必然来接受。但是，战争期间，在提出浪漫派反讽的日本浪漫派中，作为最年轻的作家登上文坛的三岛，在过了不惑之年(40岁)的时候决定性地拒绝了这样的成熟。把“认识者”置于无果和屈辱中。这是他创作四部曲之前就决定的。三岛在写完最后一卷的那天，在向自卫队呼吁政变后自杀了。

他的行动与冒牌货安永透相同。即，与“二二六”政变奋起的青年军官“同一化”，呼吁政变的时候，三岛已经不是《奔马》中的饭沼勋，而是《天人五衰》中的安永透。三岛充分了解这一切。施莱格尔指出：“反讽的极致是认真。”三岛的行动则是不惜死亡的游戏。但是，在此，我们有必要想起弗洛伊德说过的话，“游戏的反面不是认真，而是现实”。不言而喻，这个“现实”意味着“历史”。

5

由此看来，我们可以清楚三岛由纪夫和大江健三郎围绕浪漫主义的问题是逆向连接着的。简单来说，三岛拒绝“老年”而大江则试图接受“老年”。当然，这既不是狭义上的浪漫主义问题，也不是年龄的问题。例如，三岛不承认活在作为世界最终战争的第二次世界大战之后的意义。然而，这次战争是最初的核战争，而且，其后的全面战争已经没有可能。大江所说的“核时代”就发生于这场战争。不承认最终战争以后的生命状态和恐惧最后之战争(全面核战争)的状态，两者是表里一致的。他们在拘泥“终结”方面，是以脐带连在一起的。而且，那是与“历史”不可分割的。

大江健三郎拼命否定三岛由纪夫。正如黑格尔拼命否定施莱格尔一样。但是，那不是单方向的，即，并不是单就年龄而言的后来者大江否定了三岛。例如，三岛开始写《丰饶之海》是因为大江出版了《万延元年的Football》。三岛有关大江《个人的体验》之“结局”的批评也适用于《万延元年的Football》。这就是作为认识者的“我”承认输给了行动者的鹰四但重新在认识(内面化)上拥有它的那个“结

局”，并非是否大团圆的问题。可以说三岛创作《丰饶之海》时试图拒绝大江式的大团圆。

但是，仅仅依据三岛由纪夫、大江健三郎或者村上春树，是无法完成这篇论文的。在此，我想把与他们有许多共同点但根本上迥异的中上健次提出来讨论，就是1983年发表《时空无限》的那个中上健次。自从《万延元年的Football》以后，大江健三郎把作品的基础放在了四国的“山谷村庄”，而中上健次则把一系列作品的舞台设定在南纪州的“胡同”里。这一点未必是受了先行者大江的影响。因为大江的以“山谷村庄”为基地是受了福克纳把一系列作品的舞台设在约克纳帕塔法郡这个虚构地点的启示，中上健次也同样如此。这样的地方(胡同)与现实的历史空间(受歧视部落)具有关联，同时又确保了作为自律性的象征空间。

《时空无限》是作为《海角》(1975)、《枯木滩》(1978)的续集创作的。这个三部曲贯穿着主人公秋幸企图杀害亲生父亲滨村龙造，也就是明显的俄狄浦斯主题。但是，在《时空无限》中，主人公秋幸模糊地感觉到弑父的意义和冲动的丧失，同时作为惯性，仍然试图杀害父亲。这时，父亲龙造却自杀了。秋幸看着自杀后的父亲，自言自语地说：“这不对。”

这意味着什么呢？弑父就是超越前人，不断前进。有一个应该杀死的父亲就构成了把父亲的压抑内面化的“主体”。现代性就是这种俄狄浦斯主题统治的世界，近代小说也同样如此。从这个意义上讲，《枯木滩》无论看上去是怎样地在拒绝，它依然保持了近代小说的核心，而《时空无限》中所产生的是可以超越规范的自我崩溃。

《时空无限》写的是中上在作品中称为“胡同”的想象据点新宫这一受歧视部落在1980年代初，由于开发重建而消失后的故事。这次开发重建并没有解决歧视问题。但是，从外表上看歧视已经抹去了。而且，连对抗歧视的文化基础——“胡同”也消除了。当然，中上作品所涉及的不是地域性的问题。事实上，中上的“胡同”所发生的就是这一时期浮在泡沫经济之上的日本整体所发生的问题。

我在前面讲到近代日本的难题在20世纪80年代消失了。不能说已经解决了，只是从外表上消失了。而且，导致这种现状的不是我们，而是资本主义。也就是说，我们在弑父之前，父亲就自杀了。这时，主人公秋幸认为“不一样”。并且，中上健次对于日本的后现代主义也认为“这不对”。最终，主人公秋幸放火烧了长在胡同遗迹上的草丛。

但是，中上健次与主人公秋幸一起烧掉了作为一系列作品基础的空间，在这个三部曲之后，遇到了前所未有的困难。其后，中上健次写的不是小说而是物语(故事)。例如，《千年的愉悦》(1984)中出现了从生(诞生)的立场同化并肯定一切的接生婆阿留婆婆，与她的丈夫从死的立场同化并否定一切的和尚礼如的先验视角。在作品中，以半藏为代表的多姿多彩的主人公们基本是统一的。对阿留婆婆来说，连顺序都不重要，那是作为“高贵而淤滞的中本血统”的同一性反复。历史早已不存在。因为所有事件都回收到作为形式的同一性之中。主人公们的死早已命中注定，也就是从“终结”处已然看到了这一点。《千年的愉悦》既不是前现代式的世界也不是传奇世界。那是后历史的世界。《时空无限》以后，写小说恐怕不可能了。

如果说《千年的愉悦》是以深重的失落感回顾“胡同”消失以后的世界，那么《异族》(1984—1991)则要描写失去“胡同”这一象征性空间的年轻人所向往的世界。他们成为天皇主义者，在战前就曾经作为右翼后台构思出“大东亚共荣圈”的黑幕人物手下活动，把来自日本阿伊奴、韩国、中国台湾的年轻人也卷入其中。可是，走出日本的主人公们逐渐否定天皇主义，形成了对抗右翼构想的亚洲主义联带，与菲律宾的共产党游击队一起战斗。在这部作品中值得注意的是我对照大江《万延元年的Foot.ball》所论述的“近代日本的话语空间”，其所有领域得到了恢复。但是，年轻人超越民族的差异集合在一起靠的是每人身上有一块“青斑”这个同一性。也就是说，与曲亭马琴的《八犬传》式物语相同，这部作品与其说是小说毋宁说是漫画式的世界。

《时空无限》以后，可以说中上健次至少写过一部“小说”，那就是《奇迹》(1989)。这部小说是与大江健三郎的《寄给难忘岁月的信》以及村上春树的《挪威的森林》几乎是同时期创作的。我之所以

关注这部作品，是因为其中再次表现了“历史”。和《千年的愉悦》相同，《奇迹》也存在代表生之同一性(无歧视性)的接生婆阿留婆婆与代表死之同一性(无歧视性)的礼如和尚局限于超越论的视角。但是，《奇迹》增加了另外一个视角，或者不如说那才是主要的视角，即，在精神病院中幻想成为鱼的酒精中毒者友叔。不仅最初以他的幻觉开始，最后也在他的幻觉中结束，而且，各章作为友叔的回忆随着他的幻觉开始。

在《千年的愉悦》中，似乎从千万年来生活在“胡同”里的阿留婆婆的视角，看到了主人公们在某种绝对悲哀中得到救赎似的。但是，《奇迹》中的友叔只是值得阿留婆婆和礼如注视的酒精中毒的元流氓可怜老头。他的“悲哀”应该称为“悔恨”。这种“悔恨”的感情如同咬碎绝对的悲哀和肯定一样流露在整个作品中。

说起来，友叔回忆起带有胡同里高贵而淤滞的中本血统的太一，在三轮崎的精神病院里，过去现在、如此这般，就像描绘神佛的由来那样，面对长着一幅分不清幻觉还是现实一样相貌的阿留婆婆，日复一日、从早到晚讲述的不过是酒精中毒的友叔那深深的叹息。(《奇迹》)

所谓“悔恨”是一种事与愿违的思绪。那是已经不能回收到阿留婆婆和礼如的“同一性”中去的事件之独一无二性和大相径庭的人物们的差异性意识。这样，《奇迹》显露出不能回收到结构的同一性之中去的时间性。对于空间性也可以这样说。例如，《千年的愉悦》中的“胡同”是一个宇宙。但是，这里“胡同”被明确地指名为新宫。这不是被绝对外界(死者的世界)包围的完结的世界，而是被相对世界所包围着的。实际上，新宫的流氓团伙从属于大阪的“力图完全称霸全国的大组织”之下。号称“夺取天下”的太一的“天下”，正如下面所述，“阿留婆婆!我要是取得天下成为这一带黑道老大的话，我要在这山上修一座城堡一样的豪宅”，其“天下”并不具有宇宙的含义。

《奇迹》中，卑微与高贵、世俗与神圣、痛苦与快乐相互替换的装置已经不再运转了。尽管有来自阿留婆婆视角的反复叙述，但是，友叔“心中涌出这样的思绪，草木、鸟兽虫鱼这世上的所有生灵都被刀尖锋利的光芒照射，痛苦误以为愉悦，愉悦错以为痛苦，开始觉得

天上天下、地上地下、森罗万象，就像人的幻觉一样”。但，这不是“天人五衰”。此处产生的是连接天和地、神圣与世俗之回路的崩溃。“天”只存在于以自己为“酒精中毒的天人的转生”之友叔的幻觉中。实际呈现在《千年的愉悦》中的世界，仅以酒精中毒老人的幻觉形式表现出来。

友叔从“终结”看一切，并试图接受这一切。但是，这只有在疯癫之中才有可能。他变成了一条巨大的九绘鱼在大海中游弋，吃被用席子卷起来杀死的太一的肉。不过，叙述中反复强调永恒的复归是疯癫，那无非是受到小伙子们嘲笑的幻觉而已。

然而，拒绝施莱格尔式的游戏，更进一步拒绝黑格尔式的和解，这时会怎样呢？前面我曾讲过，尼采的“永恒的复归”岂止超越黑格尔，反而是被黑格尔领先了一步。大概从一般的意义上也可以这样讲。但是，尼采在下面的书信中却写下了奇怪的内容。

我是罪犯普拉德，父亲是普拉德，(苏伊士运河开凿前)的来赛普斯，(……)最终，我是世界上所有的名字。

致我可爱的公主、亚利亚德奈。(……)我在印度是佛陀，在希腊是第奥尼索斯，亚历山大和恺撒是我的化身。(……)最后也是威尔第和拿破仑。或许是瓦格纳。(……)我曾经带过十字架。[42]

对尼采来说，永恒的复归是绝对不能内面化和一般化的个别性(单独性)的反复，也就是重新找回了固有名称。但是，写这封信的时候是他精神错乱的那年。写完《奇迹》后，过了三年，中上健次死于肾脏癌。尽管他决心要比三岛由纪夫自杀时的年龄(45岁)哪怕多活一天……

例如，竹内把西南战争称为“第二次维新”，从西乡身上发现了“永远革命”，还找到了亚洲主义的始祖。但西乡是主张“民权”而下野的，可是，他的叛乱没有“民权”的要素。西乡的军队由旧武士组成。在这一点上，西南战争仅仅是不满意近代国家体制的旧士族的反叛。叛乱被西乡自己创建的由平民组成的帝国军队轻而易举地粉碎了。从某种意义上讲，西乡通过给旧封建势力提供最后的战场而最终收拾了他们，也可以说他协助巩固了新的国家。马克思曾说：悲剧是为了和过去愉快的诀别而存在的。

[1]在1936年希特勒作为“民族的庆典”而加以利用的柏林奥运会之后，1940年决定召开的东京奥运会——当然会成为宣传“大东亚共荣圈”的庆典——由于战争而中止。所

以，1964年东京奥运会的召开对日本来说，在政治上具有很大的意义。而且，配合奥运会召开所开通的东海道新干线实际上是战争期间用于军事目的而计划的，故算是迟到一步的实现。

[2]竹内好《近代的超克》，收于《近代的超克》，东京：富山房百科文库，1979。

[3]《民族主义与社会革命》，1951年作，收于《竹内好全集》第7卷，东京：筑摩书房，1981。

[4]《日本的亚洲主义》，见《竹内好全集》第8卷，东京：筑摩书房，1981。

[5]这样的问题绝不是日本特殊的现象。无论哪里的近代民族国家都是分别从先在的世界帝国——此处有世界宗教、世界语言(拉丁语、阿拉伯语、汉字、希腊文等)通用——中独立而形成的。在这一过程中，否定旧帝国的法律、宗教、文化而在民族中形成了以固有的“共感”为基础的民族主义。在日本，那就是本居宣长的“国学”。另一方面，也有从以前的世界帝国(文明)的共性寻求超越近代国家和资本主义钥匙的动向。在欧洲这种动向很早就出现了，现在亦有。这种地域主义的动向虽说正如过去那样有最终归结为“帝国主义”的担心，但不会停止。同样的问题也适合用来说明“亚洲主义”。

[6]《一年有半》，东京：岩波书店。

[7]曾是近卫智囊的马克思主义者尾崎秀实提倡“东亚共同体论”，其主旨最终被偷换成美化日本帝国主义统治的“大东亚共同体”论。

[8]《日本人的亚洲观》，收于《竹内好全集》第5卷，东京：筑摩书房，1981。

[9]明治政府以普鲁士国家资本主义为典范，自由民权派以法国革命为理想，相反，福泽谕吉参照英国的政治和经济。他决定在自己设立的私立庆应义塾培养新一代，而不是德国式的帝国大学。福泽原本从德川时代研究兰学时起，就对占统治地位的儒教观念怀恨在心。只要不否定儒教，就不会有新社会，这是他的信念。福泽当初期待朝鲜和中国发生变革，但发现这两个国家没有任何变化，故对儒教统治的亚洲产生绝望，而著文提出我们要走出这样的亚洲。后来，他以“脱亚论”而著名，但在同时代几乎没人知道。福泽思考的根本是确立民族国家。但是，民族国家扩大的话就会成为帝国主义。他未曾提倡帝国主义。尽管如此，他认可了日本经过甲午战争于亚洲成为帝国主义这一事实。

[10]《东洋的理想》日译本，东洋文库，东京：平凡社。

[11]《冈仓天心》，收于《竹内好全集》第8卷，东京：筑摩书房，1981。

[12]《日本佛教思想的移植》，收于《和辻哲郎全集》第4卷，东京：岩波书店，1989。

[13]《法哲学原理》第280节补遗，此处采用范扬、张企泰的译文，北京：商务印书馆，1982。

[14]村井纪《南岛意识形态的发生》，东京：太田出版，1995。

[15]《日本浪漫派的时代》，收入《保田舆重郎选集》第六卷，东京：讲读社，1972。

[16]《日本浪漫派的时代》，同上。

[17]Lan P.Watt，The Rise of the Novel：Studies in Defoe，Richardson and Fielding，University of California Press，2001.

[18]大江在20世纪70年代作为“落伍的结构主义者”学习人类学和符号学，以此创作了《同时代的游戏》。但是，《万延元年的Football》中他已经使用了替罪羊、痴迷者、异乡人这样的人类学概念。大江于50年代起就从柳田国男和折口信夫这样的日本民俗学家那里学到了这些。“我通过折口信夫的论文学到了从森林回来的即从森林＝异界对山谷＝现世构成影响成为祸害的‘御灵’。”(《万延元年的Football》)从人类学、符号论的观点来看，即使这一时期他的认识还不太成熟，但是，大江没有必要为此感到羞耻。因为《万延元年的Football》中存在着这位作家非凡的直观性洞察。

[19]《且听风吟》，林少华译，桂林：漓江出版社，1996。

[20]《1973年的弹子球》，林少华译，上海：上海译文出版社，2008。

[21]《寻羊冒险记》，林少华译，桂林：漓江出版社，1997。

[22]《且听风吟》，林少华译，桂林：漓江出版社，1996。

[23]《且听风吟》，林少华译，同上。

[24]《1973年的弹子球》，林少华译，上海：上海译文出版社，2008。

[25]《1973年的弹子球》，林少华译，上海：上海译文出版社，2008。

[26]《1973年的弹子球》，林少华译，同上。

[27]《野性的思维》，此处采用李幼蒸的译文，见中文版第41—42页，北京：商务印书馆，1997。

[28]《1973年的弹子球》，林少华译，上海：上海译文出版社，2008。

[29]《且听风吟》，林少华译，桂林：漓江出版社，1996。

[30]《1973年的弹子球》，林少华译，上海：上海译文出版社，2008。

[31]《寻羊冒险记》，林少华译，上海：上海译文出版社，2007。

[32]《寻羊冒险记》，林少华译，上海：上海译文出版社，2007。

[33]《世界尽头与冷酷仙境》，林少华译，上海：上海译文出版社，2002。

[34]《寻羊冒险记》，林少华译，上海：上海译文出版社，2007。

[35]《寻羊冒险记》，林少华译，上海：上海译文出版社，2007。

[36]《各色各样的创意》，收入《小林秀雄全集》第1卷，东京：新潮社，1968。

[37]1960年是鲍比唱《我爱球》的那年。(《1973年的弹子球》)

[38]关于此处论述的达莱尔问题，我曾经写过硕士论文(《亚历山大四重奏的辩证法》，收于《柄谷行人初期论文集》，东京：批评空间，2002)，那正好是《万延元年的Football》出版的那年。读到把那一年作为“难忘的一年”的大江健三郎《寄给难忘岁月的信》时，我才想起自己也写过的内容。

[39]黑格尔《精神哲学》日译本，东京：岩波书店，2002。

[40]黑格尔《精神哲学》日译本，东京：岩波书店，2002。

[41]亚历山大·科耶夫《黑格尔导读》日译本，东京：国文社，1987。

[42]《致布鲁克哈特书简》，1889年1月。

第三部 佛教与法西斯主义

第一章 佛教与近代日本

公元6世纪传入日本的佛教在7、8世纪作为国家宗教而确立起来的原因，是当时征服并统一多部族的大和朝廷需要把佛教作为超越部族诸神的世界宗教。因此，只有依靠“镇护国家”为中心的密教。如果停留在这个层面上的话，不管理论上多么深奥，佛教都会被当地风俗性的宗教所吸收。所以，肯定佛教“植根”于日本要靠涌现出了法然、亲鸾、道元、日莲等僧侣的“镰仓宗教”。他们本来在作为国家制度之一部分的的比叡山寺院(大学)学习，但是，最终都放弃学习而直接去面向大众传教。

和辻哲郎指出：从公元7世纪到7世纪，佛教在日本已经得到独自的解释，后来，在13世纪的镰仓佛教当中开花结果。(《日本的佛教思想之移植》)铃木大拙认为，“日本的灵性”表现在镰仓佛教当中。(《日本的灵性》)换言之，他们把镰仓佛教的划时代性看作佛教的“日本化”。我认为：镰仓佛教之所以具有划时代的特点，是因为佛教文本原本所包含的根本性思想被重新解读出来了。[1]问题是为什么会产生在这一时代的日本。

镰仓远离旧体制的大本营京都和奈良，是最初的武士政府建立的城市。在旧有的氏族社会(公卿贵族的统治)向封建体制(武士阶层的统治)转移的过渡阶段，佛教在脱离原来的传统解释而被解读的时候，得到了重生。与其将此看作佛教的“日本化”，倒不如说佛教回归了本源。亲鸾、道元和日莲分别“选择”了一个佛教文本做了理论上的纯粹化。例如，亲鸾(净土宗)彻底排斥自我拯救的意识，主张皈依超脱者(阿弥陀)。与此相反，道元(禅)把超脱者看作无，主张“只管打坐”，而日莲(日莲宗)主张根据佛法进行国家改造。这从外表来看并非对立的。事实上，它们在中国是一体的，禅面向知识分子，净土教作为面

向大众的“方便”存在于同一个寺院中。可是，镰仓佛教中，它们被区分开来表现为各不相同的宗派。

其结果，禅被新兴统治阶级——武士和知识阶层——所接受，没有普及到大众层面。所谓“文化”既然是统治阶级的文化，即便说禅形成了今天所谓的“日本文化”也没有错。但是，佛教并非只有禅宗。镰仓佛教当中重要的应该是净土真宗和日莲宗。这两个宗教逐步向大众阶层普及，从15世纪到16世纪，封建体制崩溃进入“战国体制”以后，直到农民国家和自治城市国家的形成。在佛教史上，这段历史常常被记录成佛教似乎是一种政治化而堕落的形态。然而，这仅仅是把宗教看成个人精神信仰问题的相当近代性的观点。同时，亦不过是把宗教进一步看作非政治化、非战斗性的一种虚伪宣传。

在欧洲，宗教改革直接与农民战争以及市民革命相联。它意味着宗教改革本身是从这样的社会变革中产生的，而非源自宗教的力量。日本佛教在15、16世纪产生出堺(净土真宗)和京都(法华宗)那样的自治城市，或者像加贺那样的独立国家，这岂止是堕落，反而证明了佛教也是普遍性的宗教。而且，在哥伦布以后的“世界资本主义”情形下来观察时，就会发现日本发生的现象具有全球化的共时性。[2]

16世纪后半叶，耶稣会向西日本扩展。但是，对于民众来说它所具有的意义与东部日本的净土真宗和日莲宗对于民众所具有的意义没有区别。耶稣会是对抗新教主义宗教改革的天主教一方的宗教改革。而且，其创始人之一的弗朗西斯科·泽比埃尔(方济各)亲自来日本传教。后面将会讲到，禅宗的僧侣和武士皈依基督教的人不在少数。但是，净土真宗的僧侣和信众并未发生同样的现象。换言之，耶稣会未能侵入净土真宗(一向宗)在东日本扩展的势力范围。耶稣会受到灵活运用当时在全国普及的铁铳和大炮试图确立绝对权力的织田信长的保护和支援，那是因为信长把一向宗(净土真宗)的势力当成了最大的打击目标。实际上，镇压一向宗的是皈依基督的大名。他们镇压了采用一向宗形式所推行的社会革命，但并没有想到下一个被镇压的目标将是自己。

看起来，信长好像要成为与堺的城市资产阶级联合歼灭封建诸侯的西欧型绝对君主。实际上，他并不了解那样的海外形势。[3]正是由于这种偶像破坏式的姿态，信长被与旧体制藕断丝连的人谋杀了。成为信长继承人的丰臣秀吉在净土真宗(本愿寺)屈服以后，转向镇压基督教。从15世纪开始流传的下克上(民主主义)，就是由于名副其实的“下克上”之体现者丰臣秀吉画上了句号。

秀吉死后，称霸全国的德川家康为了永久持续自己的体制采取了各种措施。锁国政策自不待言，那是为了使自身与世界市场隔离开来。与消灭诸侯自己做绝对君主的信长不同，德川家康采取的政策是把各大名留在自己的领地，但禁止其军事上和经济上的发展，通过“参勤交代”等方式使其从财政上进行消费＝消耗。另外，这也是一种实际上把天皇监禁在京都，在形式上抬举天皇以利用其权威的体制。

在有关宗教方面，这种德川体制表现得最为典型。德川不仅镇压基督教，还镇压了日莲宗；另一方面，他把净土真宗当作镇压其他邪教的手段，强制所有的人从属净土真宗或者净土宗的“檀家”(檀越、施主——译者注)。由于强调个体的超越性和平等性而在16世纪引发了市民、农民革命战争的佛教，成为把人们束缚在土地上的行政手段。这样一来，净土真宗得到扩展，占日本佛教徒的大半。同时，它失去了宗教的意义。即使在今天，大多数的日本人从属于德川时代以来的“檀家”，但是，并没有意识到自己是佛教徒。

为了“德川的和平”在所有领域所采取的“超越之禁止”，才是德川体制持续250年的原因。亚历山大·科耶夫把1600年关原战役以后的日本称为“后历史的”，而将这一时期人的状态称作“世俗主义”。总之，这一切是由慎重回避“超越性”以确保长治久安的德川体制而形成的。(《黑格尔导读》第二版)现在，所谓日本文化或者Japanese way of life就形成于这一时期，这样讲并不夸张。这个时代与古代、封建时代或者15、16世纪的“文艺复兴”时代有本质的不同。

恩格斯在《德国农民战争》中写道：路德的背叛、农民战争的失

败、诸侯混战的结果使德国落后了200年。这一观点对日本也适用。正是16世纪净土真宗(本愿寺)的失败和转向导致了德川体制的形成。1868年，这样的德川体制为兴起于萨摩、长州等西部藩国的倒幕运动所瓦解，由此近代国家体制得到确立。顺便说一下，在农民战争的结果带来半封建领主统治的诸侯国联邦残存的德国，由普鲁士而达成统一是在四年之后。再进一步讲，明治政府就是以这个普鲁士为模式，建立了国家体制。

近代日本，佛教再也没有恢复16世纪之前所具有的社会意义。明治维新以后，佛教作为旧的习俗、制度——以葬礼为中心——而得到存续。所以，甚至没有必要作为宗教来积极地恢复。其结果，明治以后在民众当中，可以说拥有宗教力量的只有源自神道的新兴宗教，或者产生于德川时代受到镇压的日莲宗的新兴宗教。

佛教在近代日本受到正面的评价，仅仅局限于知识分子阶层。佛教是作为对抗近代西方的原理而被发现的。而且，其本身也是从西方获得认识的。明治以后，为了使佛教作为“学问”得以确立，知识分子认为必须依据梵文的原文，而不是自古以来的汉译。为此，他们留学英国和德国。也就是说，他们脱离自古以来的佛教而与西方的佛教相遇。再加上，日本的哲学家们发现佛教当中存在一种动向，那就像叔本华所代表的，从佛教中寻找超越近代西洋思想局限的钥匙。如果是这样，为了对抗近代西方，把佛教拿来就可以了。这种情况下，禅最为适合。这也是因为禅与大众化的净土真宗不同，只是流传在以武士为中心的知识阶层当中。而且，禅明确地把超越者看作“空”，所以仅这一点，就可以视其为能够对抗基督教或者西洋哲学的原理。

另一方面，净土真宗的僧侣当中，有人像清泽满之那样，依据开山之祖亲鸾的教义谋求宗教改革，那是因为他们从基督教在知识分子中间的普及感到了威胁。而且，他们的宗教改革本身就是向基督教学习来的。非常典型地体现了这一点的是他们计划推广普及通俗易懂地传达了亲鸾语言的文本《叹异抄》。[4]也就是说，那是作为相当于《圣经》的文本而被“发现”的。这不是牵强附会。实际上，通过16世纪的耶稣会传教士，人们也已经意识到了净土真宗类似于基督教。但

是，此前没有被普遍阅读的《叹异抄》忽然被看作净土真宗的“圣经”，只能说这来自基督教的影响以及与其对抗的意识。

但是，明治时代，不管是基督教还是佛教，宗教普遍没有影响力。当初在知识分子当中传播的基督教不能应对随着产业资本主义的急剧发展而暴露出的社会矛盾。于是，众多的基督徒不满足精神上的“信仰”而转向社会主义。可是，1930年代基督教和佛教在知识分子中间复活，并且出现热潮。与明治时代相反，这是从社会主义运动的挫折、脱离中产生的现象。例如，京都学派的哲学家三木清在德国海德格尔的门下撰写了“帕斯卡研究”，但是后来，作为一个马克思主义者活跃在日本的他在脱离马克思主义后，转向亲鸾即日本版的帕斯卡。也就是说，“亲鸾”不仅意味着对马克思主义者的转向所产生的罪恶感和虚无主义予以宗教性救赎，而且，意味着一种向“日本的回归”。

再重复一遍，佛教是作为对抗近代西洋的东洋或者日本文化的原理而被发现的。提倡这种观点的是冈仓天心。冈仓找到佛教的原理来整合东洋美术。但是，实际上与宗教是没有关系的。对他来说，重要的是艺术，佛教只不过是解释艺术的逻辑。只不过，冈仓的著作是为外国读者写的，所以，在日本国内几乎没有带来任何影响。使冈仓的观点在日本得到普及的是第一次大战之后的和辻哲郎。据说和辻学生时代听了冈仓天心晚年在东京帝国大学所讲“泰东巧艺史”后深受感动。

和辻的著作中给予大众最大影响的是《古寺巡礼》(1919)。依据这本书，人们“发现”了“佛教”或者“日本文化”。然而，和辻发现的佛教仅仅是美术。他称赞的主要也在于“古寺”。民俗学家柳田国男指出古代的寺庙色彩鲜艳、花里胡哨。但是，和辻以及受他影响的人们喜欢的是色彩暗淡的古旧寺庙。这类似于西方的浪漫派在荒废的古城遗址上发现了“中世纪”。与他们发现“天主教”一样，日本的知识分子发现了“佛教”。但这是与现实以及过去的佛教没有任何关系的美学上的想象物。

在西方，浪漫主义是最早的“近代批判”，其后的“近代批判”亦很默契地归结于浪漫主义。日本也相同。他们所说的佛教传统已经是近代意识，而且只不过是从美学的想象力中被发现的。和辻哲郎于第一次世界大战后展示出的转变，在20世纪30年代后半叶，以“近代的超克”这一表达方式之下被前景化了。例如，题为“近代的超克”的研讨会在日美开战的翌年(1942)很早就召开了。这次会议是由文艺批评家小林秀雄所领导的“文学界”主办的，参加会议的除去“文学界”一派外，还有西谷启治等京都学派和“日本浪漫派”。他们往往被混为一谈，但是，他们不仅与法西斯的复古主义、天皇主义、排外主义、帝国主义的意识形态有区别，而且是敌对的。作为证据，请注意其中有天主教神学家吉满义彦的参与。吉满在“新的中世纪”里寻求“近代的超克”。当然，他对“近代的超克”与浪漫的复古主义、西洋中心主义做了区别。

所谓“新的中世纪”是根据中世纪的各个契机，准确地说，是就新时代的课题探究整个中世纪期望实现而没有实现的形而上的统一理念而言的，并非与不可能的无意义之历史性的中世纪反其道而行之，而应该是作为更加内化的主体性之“新秩序”来探求的。

所以，脱离宗教性形而上学意义单纯作为欧罗巴半岛的人类社会“文化”的西洋问题等，无论其自身多么有价值，对于笔者来说，都是毫无意义的。正如在神的面前，西洋和东洋都是面对一个爱与真理的源泉，因为所有事物其自身直接负有存在的课题，所以，我们必须在祖国的精神历史传统中，认真地按照人之道、神之道来生活。不过，在这种情况下，我不像有的人所思考的那样，成为一种真理的相对主义乃至人间主义，而是指出具体地把握、实现一个真理的存在是受各自历史和社会的，也可以说天意的限制。[5]

在其他讨论者大多提出佛教或者神道之类的“日本化”思想的时候，吉满如此论述天主教主义。在天皇神格化登峰造极的时期(1942)，即便和德国有同盟关系，天主教神学家这样的发言也得到允许，这是因为基督教和佛教尽管存在宗教上的差异，但两者之间基本上具有相同的结构。总之，不管基督教还是佛教都是被浪漫主义“发现”的。

于是，近代日本作为东洋的或者佛教话语被叙述的，实际上常常是浪漫主义的、美学上的东西。关于京都学派的中心人物西田几多郎，也是如此。西田的学生，1945年死于狱中的马克思主义者户板润，对此进行了猛烈的批判。

……但是，最近的西田哲学似乎失去了浪漫派的、美学的外在色彩。这反而是因为浪漫派的、美学的方法得到了确立。而这不外乎就是由左右田博士开始称之为“西田哲学”的东西。再次重申，西田哲学绝对不是依靠封建的、古典的方法而建立的。而是具有近代的、浪漫本质的哲学。证明当代文化人的文化意义，再也找不到如此适当的哲学了。当代人的近代资本主义教养从这一哲学当中找到了自己的文化自由主义代言者。于是，针对经济政治的自由主义，这一哲学成为文化自由主义哲学的代表。这其中存在着西田哲学受欢迎的因素。[6]

同样，把西田哲学称为佛教性的哲学是无视佛教本身历史性的无意义的观点。的确，西田从1943年起称自己的立场是“东洋的”或者“佛教的”，但是，这种说法本身就证明他的思想从属于历史的现状。在此之前，他一直想用西洋哲学的范式来叙述，实际上，他讲的“无的场所”对应康德所说的超越论的统觉。康德把它看作经验性的无，并作为带来意识统一的“作用”来把握。西田与费希特一样，把这种超越论的自我看作实践性的事物，试图从中构筑世界，但与费希特不同，最终要将此看作“无的场所”或者“无的作用”。但是，这尤其不能看作是佛教性的。例如，海德格尔称之为“存在者和存在的存在论之差异”的，基本上是来自于康德的“经验的/超越论上的”区别。所以，海德格尔所谓因存在者的确立而失去的“存在”，那仅仅是作为某种作用而存在的无。西田把它阐述为“无的场所”或者“绝对无”。

但1934年以后，西田开始将自己的思考称为“东洋式的”。那是日本开始与中国交战并建立起法西斯体制的时期。而在德国，则是海德格尔积极参与纳粹的时期。正如海德格尔支持纳粹的左派(突击队)那样，西田支持的是与军国主义的陆军相对立的比较自由的海军一方。他试图从哲学上寻找根据证明日本操纵的“大东亚共荣圈”是为了把亚洲从西方殖民地统治下解放出来，而非帝国主义。与他的弟子京都学派的学者们见风使舵、投机钻营的做法相比，西田看上去沉默寡言而且消极。但是，他的观点成了他们的后盾则是毋庸置疑的。

例如，西田是如下定义天皇的：“在我国历史上，皇室始终是无中之有。矛盾的自我同一。”(《日本文化的问题》)“无中之有”(无的作用)、“矛盾的自我同一”之类的概念不知不觉地就成了意味天皇制的概念。哲学本身是无内容的形式，赋予其意义的是历史语境，阿尔都塞这句话被如此残酷地验证了。西田的观点认为皇室不是政治权力，

为此，作为“无中之有”一直存在于交替的政治权力背后。天皇在明治宪法中虽然被规定为主权者，但本质上是作为“无中之有”而存在的，在大东亚共荣圈中，也不像苏联那样君临其上，而是其背后有作为统合自律的亚洲各国之“超越论统觉”(零度符号)那样的东西而存在着。当然，这只是对以日本取代西方列强来统治亚洲这一现实的“改变解释”罢了。

西田在给天皇侍讲的时候，讲了如下的内容：“个人主义和极权主义看起来似乎是相反的。个人主义已经落伍自不待言，否定个人的极权主义也不过是历史陈迹而已。”“个人与全体相互否定，以皇室为中心生生不息发展起来的就是日本的国体。”(御进讲草案)这并不是扬弃个人主义和极权主义矛盾的辩证法。岂止扬弃，他讲的是相对立的事物已经在根本上统一了。冈仓天心曾经将此称为“不二元论”，西田改称为“绝对矛盾的自我同一”。但是，假设前面的逻辑是佛教上的话，就必须说佛教在政治上作为法西斯主义的逻辑发挥了作用。这是因为所谓排斥了个人主义和极权主义、资本主义和社会主义等一切的思想，只能是作为对抗革命的法西斯主义的思想，为此，需要这样的逻辑，西田的弟子三木清称之为“协同主义”。这是“近卫新体制”的哲学(1940)。京都学派通过这样的逻辑解构了近代西方存在的所有二元对立。这就是他们所谓“近代的超克”。

然而，战后，京都学派的哲学家特别是西谷启治抹消了西田这样的政治参与，与此同时，也抹掉了他们自身的政治参与。一旦这样的历史被抹消掉，西田的哲学也就被非历史化作为东洋思想或者与禅相通的思想而复活了。有关海德格尔，无论怎样评价他，没有人会否定他对纳粹的支持。但是，有关西田几多郎完全作为脱离政治化的深奥的“东洋哲学”来谈论，这样的叙述不仅在日本，即使在欧美也有一定的市场。[7]

第二章 坂口安吾

在此，我要列举的是与《近代的超克》几乎同时出版，尽管直接

以它为目标，但从根源上对其进行批判的随笔和书籍，那就是坂口安吾的《日本文化私观》(1942)和武田泰淳的《司马迁——史记的世界》(1943)。有趣的是对于这种“近代的超克”最激烈而且本质的批判者竟然出自于制度化习俗化佛教的体验者当中。进一步讲，在这两位反传统的人身上，表现出佛教化思考的根本核心。

坂口的《日本文化私观》是为批判1933年来自德国在日本逗留三年的建筑学家布鲁诺·塔乌德所著《日本美的再发现》而写作的。塔乌德是出生于凯尼希斯堡的犹太裔德国人，他从表现主义转向社会主义，为了逃离纳粹的迫害，一半是作为流亡者来到日本的。邀请他的是现代主义建筑学家们。在日本，不搞设计而专心著述的塔乌德创作的著作对向天皇制法西斯主义倾斜的社会现状影响很大。例如，他从作为国家化天皇制意识形态的象征＝伊势神宫看到了“纯粹的结构学、与众不同的清晰性、材料的纯粹、均衡之美”，抨击祭祀德川家康的日光东照宫为“独裁者的媚俗”、“没有消化的进口货”。即便建筑可以作为非历史性的艺术来看，但是，塔乌德并非不了解这种纪念性建筑所具有的明确的政治含义。

塔乌德和一般的东方主义者不同，他并没有对西洋与日本加以区别，只是对外来的和本土的进行了划分。于是，来自大陆的进口货和日本货混在一起的东照宫相比，把桂离宫和伊势神宫评价为“原—日本式文化”的体现。然而，20世纪30年代的日本，希望从中国文明进入日本以前的古代日本中找出本来之道的国学家本居宣长受到最高的评价。不仅如此，在德国是拉丁化以前原来的日耳曼文化受到称赞的时代。果然如此的话，从那里流亡到日本的塔乌德在日本的语境中提出类似的主张，只能说令人不可思议。

但是，也许他有别的政治战略。他的意图在于批判20世纪30年代成为占统治地位的“帝冠样式”——把19世纪西洋的建筑和日本的传统混合在一起，象征日本帝国主义的样式——这也是邀请他的日本建筑学家所期待的。塔乌德采用的战略是通过高度评价另一个“传统”来打倒帝冠样式的“传统主义”。从这个意义上可以说，这是一个走投无路的现代主义者的战略。可是，结果却成了给予“传统”以连外国人也认

可的普遍意义。所以，在“西方的没落”和“近代的超克”这种当时日本占统治地位的语境中受到了欢迎。从某种意义上讲，这类似于1980年代罗兰·巴特的《符号帝国》在日本后现代主义的状况下，与他在法国的意图不同，被解读为新版的“近代的超克”。坂口安吾对塔乌德做了如下批判：

然而，塔乌德发现日本，发现其传统的美与我们丧失了日本但同时我们还是日本人之间，存在着塔乌德意想不到的隔阂。即，塔乌德必须发现日本，而我们没有必要发现日本，我们就是日本人。也许我们失去了古代文化，但是，不可能失去日本。何为日本精神？我们自己没有必要讨论。日本不可能产生于赋予解释的精神之中。日本精神不可能解释清楚。只要日本人的生活健康，日本本身就是健康的。弯曲的短腿穿上裤子、穿上西装、摇摇晃晃地到处走、跳舞，放弃榻榻米，坐在廉价的椅子上装模作样。在欧美人眼里看来滑稽透顶和我们自己以为它方便之间，没有任何关系。他们怜悯、嘲笑我们的立场和我们继续生活的立场之间，存在根本的区别。只要我们的生活基于正当的要求之上，他们的怜悯和嘲笑就显得浅薄之极。

当然，安吾在此并非说塔乌德发现的日本是虚假的，日本只有我们日本人才了解。他攻击的不是当时已经离开日本并客死土耳其的塔乌德，而是提倡“古代日本文化”和“近代的超克”那一类日本知识分子。说起来，一个国家的“文化”或者“传统”之类无论何时何地都是外国人或者离开自己国家的人“发现”的。不管希望还是不希望，这与我们的现实生活、被现代资本经济改变了的生活不同，是另外被发现的空虚的表象。

安吾指出：所谓“美”并不是看上去很美的事物，或者，意识到美的地方并不存在美。那必须是必要的事物被安置在必要的场所时的状态。

仅仅是“必要”，从一到百始终一贯惟有“必要”。这种“万不得已的实质”所追求的独自的形态会产生美。

所有一切都是实质问题。为了美而美并不坦率，最终不是真正的东西。总之是空虚的。而且，空虚的事物绝不会通过真实而打动人。终究是一种有没有都无所谓的东西。烧掉法隆寺和平等院丝毫不碍事。如果需要的话，可以拆掉法隆寺建停车场。我们民族的灿烂文化和传统绝不会因此而消亡。

但是，安吾所讲的“需要”并非只是实用主义的需要。他以偶然目睹的小菅监狱、干冰制造厂甚至驱逐舰为例，列举了令人“心驰神

往”的建筑。

这三个建筑为什么如此漂亮？这里没有任何为了美而加工的美。没有从美的立场附加的一根柱子、一块钢铁，也没有因为不美这一理由而撤掉一根柱子、一块钢铁。惟有需要的东西被放在需要的场所，不需要的全都被去掉，只是需要所要求的独自的形式被制做出来。

据建筑学家说，至少小菅监狱——现已不存在——当时，作为现代主义建筑受到高度评价。尽管安吾对建筑一窍不通，但是，他凭直观感受对应了包豪斯(Bauhaus)的领导者格劳匹伍斯的名言。

我们希望不受虚伪的外墙和欺骗所干扰，创造出内部的逻辑所赤裸裸地展现出来的那种明快而有机的建筑。我们希望创造出适合于机械、收音机、高速汽车的世界的建筑，而其功能通过与其形态的关系而被明确化的建筑。

同样也可以说，作为包豪斯重要成员的塔乌德从桂离宫和伊势神宫发现了“不需要的全都被去掉，只是需要所要求的独自的形式”。这样一来，批判塔乌德的安吾也许没有想到他意外地站在了与塔乌德相近的立场上。但是，赋予他们的话语以意义的历史性状况与他们相隔甚远，绝不是“日本”和“西洋”把他们隔开的。安吾对于塔乌德高度评价的龙安寺石庭和修学院离宫的园林，作了如下评论：

龙安寺的石庭想要表现什么？想要和怎样的观念结合？塔乌德对修学院离宫书院的黑白壁纸赞不绝口，认为那是瀑布声音的表达。为了使观赏合乎逻辑竟然做出如此勉强的解释，真可悲。大概林泉和茶室与禅宗和尚的悟道相同，那是建设在禅学假说上的空中楼阁。问到佛是什么？回答屎橛子。庭院里放一块石头，既可以说是屎橛子又可以说是佛。如果看上去像佛的话，倒没什么，如果看上去屎橛子就是屎橛子的话，可就完蛋了。实际上屎橛子只是屎橛子这一理所当然的观点，比禅学的约定更有说服力。

关于前面的文章，我必须补充两点。写这篇文章的时候，安吾正在研究16世纪的天主教。应该说，他对15世纪至16世纪的历史进行了整体的研究。在法西斯主义提倡“近代的超克”时，左翼从既是近代同时又没有被封闭在近代化知识领域里的“文艺复兴”中找到了另一个“近代的超克”的可能性，这是一个普遍现象。葛兰西在意大利的监狱里创作了《新君主论》，尽管是在斯大林主义的统治下，巴赫金撰写有关拉伯雷研究著述的时期，在日本，花田清辉和渡边一夫等人也写下了有关欧洲文艺复兴的著作。另外，马克思主义者福本和夫在狱中构思了《日本文艺复兴史论》。但是，与他们没有任何关联，坂口

安吾从15、16世纪的日本看到了一种文艺复兴。那是一个自古以来的贵族文化价值体系随着镰仓以后的封建体制发生根本性逆转的时代，而日本的历史记载中几乎没有像样的史料。从梵文到拉丁文，通晓各种语言的安吾转向天主教史料也是必然的，在他之前，没有一个历史学家做过这样的尝试。

例如，耶稣会传教士路易斯·佛罗伊斯(Louis Frois)(1532—1597)除去《日本史》以外，还留下了各种有关日本的报告，他在《日欧文化比较》(1585)中留下一段有趣的记载：

在欧洲，未婚女性的最高荣誉和尊严是贞操，还有纯洁没有受玷污的贞洁。日本的女性一点都不注重处女的纯洁。即使缺少纯洁，她既不会失去名誉，也可以结婚。

在欧洲，财产是夫妻间共同拥有。在日本，个人拥有自己的一份。有时，妻子会借给丈夫高利贷。

在欧洲，与妻子离婚是罪恶，也是最大的丑闻。在日本可以随意离婚，妻子也不会因此失去荣誉，还可以再婚。

在欧洲，丈夫与妻子离婚是很普通的，在日本则常常妻子与丈夫离婚。

在欧洲，把女儿和处女关在家里是极其重要的事，严格执行。在日本，女儿可以不用得到父母允许，一个人去自己喜欢的地方，住好几天。

在欧洲，没有丈夫的允许，妻子不能离开家。日本的女性具有不告诉丈夫一个人外出的自由。

在我们中间，女性写字还不太普及。日本的贵妇人认为不会写字的话，价值就降低。

在欧洲，一般女性做饭。在日本，男性做饭。

在欧洲，女性喝葡萄酒被看作是没有礼貌。在日本，喝酒是最普通的，过节的时候经常喝醉。[8]

佛罗伊斯作为传教士应该见到过各个阶层的人，所以，这里记载的“日本”女性不是特定的阶级。但是，正如这里的“欧洲”是历史性的一种状态，这里的“日本”也如此。这样的“日本”不仅在17世纪以后，即德川体制以后已经消失，而且，曾经存在过这件事本身也被遗忘了。例如，始于20世纪初期的日本女权主义运动与国学家一样向古代母系时代寻求女性处于优势地位的时代，其结果，在30年代陷入了天皇制法西斯主义。如果了解前面的历史的话，就不至于陷入那样的圈套中。从这些观察来看，在日本，被看作“传统的”东西仅仅是德川体

制以后以及近代形成的。提倡“近代的超克”那些人想象的是遥远的古代和中世纪。但是，16世纪是近代还是前近代呢？两者都是也都不是。所以，我称之为“文艺复兴”。那不单纯是从欧洲史的类推。实际上，它与同时代的欧洲是相连的。也就是说，这一时期的日本与哥伦布以后的世界交通不可分割。日本内部的社会变化是与沃勒斯坦所说的“现代世界体系”同时发生的。可以说安吾通过对这个时代的研究寻求的是与当时流行的“近代的超克”不同的另外一个“近代的超克”的可能性。

安吾引用弗朗西斯科·方济各与禅僧论争的记录后，有如下叙述。此处对前面引用的部分做了更为详细的阐发。

> 总之，禅存在着只有禅的世界才有的约定，仅仅是立足于这些约定之上而摆弄的逻辑。所有一切都是相互约定好了才成立的世界。例如，若问“禅是什么？”回答“无”或者“禅是屎橛子”。相互之间在这样约定的基础上摆出一副明白的面孔，仅仅是面孔而已。明白与否，谁也不知道。
>
> 所以，实际上，在佛就是佛，屎橛子就是屎橛子这一寻常而正经的逻辑面前，这样的逻辑完全不起作用。在这种理所当然的逻辑面前，如果要说能够从根本上颠覆的力量是什么？它在那里？那只存在于实践和思想合一的地方。
>
> 可是，这样的生存方式对禅宗来说是非常困难的。因此，禅宗光靠基于约定之上的观念来思考，不去实践。因为在观念上摸索悟道这种东西，即使凭的是智力，但是，没有人知道自己实际的力量有多少。所以，在像天主教的牧师那样豁出一切的宗教家的实际行动面前，禅僧感到了巨大的威胁。他们感到了自己没有实力、很寒酸。于是，信仰禅宗的人，很流行一边当禅僧一边转向信仰天主教，其数量要远远地超出我们今天的想象。[9]

安吾并非从欧洲合理主义的思考来批判禅宗。况且，他并没有说基督教比禅宗合理。这是因为，“佛就是佛，屎橛子就是屎橛子”这一逻辑当然也针对基督教的“三位一体”教义。也就是说，神是神，人是人，为什么人间耶稣是神呢？然而，此时，基督教传教士胜过禅僧的不是靠教义理论的合理性，而是靠他们来到相隔几千公里的远东传教实践的非合理性。不过，合理性本身不正需要非合理性的意志和激情吗？在反近代的“非合理主义”横行的20世纪30年代，安吾才是彻底合理性的。这与“合理主义”大相径庭。例如，同一时期，创作出《欧洲科学的危机与超越论的现象学》的胡塞尔用下面一句话做结尾：“人只有通过有意识的理性化才能做到理性。”当然，这个“意志”本身就不

是合理的。

总之，基督教和佛教不是问题。对安吾来说，在实践上与他者不相关联的思想全都毫无意义。安吾并不是嘲笑因为公开争论失败而转向天主教的禅宗僧侣们，而是相反。因为这种情况成为可能也只有在这个时期。耶稣会能够具有这样的力量也只有在创始人之一的方济各本人来日本的这个时期。此后的耶稣会再也不曾具备这样的力量，它成了与国家殖民主义勾结的既成教团。但是，反过来也可以说，佛教在某一历史时期也具有这种“思想—实践”的力量。

但是，安吾有关禅宗的悟道很冷淡，另有个人的原因。他在20岁前后的几年中，曾经想做佛教的僧侣，经历了勤奋的学习和修行。结果，他患上了神经衰弱，于是，放弃了佛教。后来，他曾经在回忆中自嘲过这段经历，但是，根据近年来发现的资料来看，不能完全按照他的叙述来理解这种自我的韬光养晦。他20岁的时候，与希望佛教复苏的学生一起创办了杂志，其中，关于“今后的寺院生活”，设立了一个杂志同仁阐述自己意见的栏目。其他人写的是“对于腐败透顶的佛教僧侣找不出肯定的价值”，或者“寺院生活的口号是‘信仰第一’”，安吾则写下了这样的话：

> 假如寺院存在特殊生活的话，我认为除去禁欲生活以外没有他法。但是，不可忘记世上存在符合普通人的生活即结合情欲和物欲的生活。寺院中的人们往往看重禁欲生活，总之，似乎忘记了所谓烦恼的生活当中也有道德律和觉悟的力量。禁欲生活既没有道德上优越的理由，也没有特别快地开悟的理由。生活是靠每个人的信条维系的，总而言之，也不能放弃爱的羁绊。希望保持禁欲生活的体面，我觉得太可怜。以符合普通欲望的生活为基础重新开始，不是很正常吗？[10]

安吾表达了对佛教的失望，但也未必如此。因为在他希望当僧侣的时期，已经写下了“以符合普通欲望的生活为基础而重新开始”。“脱离禁欲”生活，从僧侣制度来看是“堕落”。但是，如果佛陀通过禁欲和修行破坏了希望从轮回中解脱出来这一根深蒂固之传统的话，可以说佛陀也“堕落”了。如果是这样，安吾脱离佛教界的时候，可以说真正变成了佛教式的。对于佛教，他决没有善意地写过。尤其针对伪装的禅之开悟和淡泊，他的评论辛辣无比。但这是一个悖论，没有评论像他这样具有佛教性的了。

就这样，“堕落”成了安吾的关键词。实际上，使他成名的是战后创作并成为畅销书的《堕落论》，其中他提出“再堕落一些!”但是，他的话里既没有所谓“颓废”的意思，与战后的思潮也没有关系。对他来说，所谓堕落就是暴露在他者面前又被抛弃的存在。例如，他把当时的大作家永井荷风称为“通俗作家”，批评得一无是处。荷风在1911年“大逆事件”以后，宣称自己作为知识分子既然无能为力，今后就作为一个德川时代以后的“戏作者”(通俗小说家——译注)活着。他一边与浅草妓院的妓女们玩耍，一边把玩耍的经历写在小说里。20世纪30年代马克思主义运动遭到毁灭以后，这种“颓废”的姿态受到高度评价，他作为大作家重新活跃起来。

荷风天生是一位拥有一些小钱和自己家荣誉的人。并且，他的境遇以及憎恨受他人威胁的心情，决定着他道德观的底线，他并没有为人是什么、人追求什么、热爱什么这些诚实的思考献过身。岂止如此，自己的境遇以外还有各种境遇，有来自这种境遇的思考，这些与他自己的境遇以及思考是对立的。他连这样单纯的事实也没有思考过。

前面的文章看起来几乎是马克思主义的观点。但这是在几乎所有的马克思主义者都转向以后所创作的文章。安吾想说的是荷风的颓废只不过是自我意识，他从一开始就没有遇到他者，也就是说未曾堕落过。对于转向的马克思主义者同样可以这样讲。他们不是由于受到镇压而转向的。转向以前的作品中即使存在无产阶级的观念，但依然没有他者存在。

1941年，安吾在写《日本文化私观》稍早之前，写过一篇随笔叫《文学的故乡》。在文章中，他列举了几个故事，第一个例子是夏鲁尔·派劳的《小红帽》。这和一般面向孩子们讲述的故事不同，故事的结局是变成外婆的狼吃掉了去看望外婆走在森林里的小女孩。

我们突然于此被抛弃了，由于感到与约定的不同而不知所措，却无意之中眼睛挨了打，会不会在一下子断裂的空白中，看到非常寂静而且透明的、有一点令人难受的“故乡”呢？……

正如没有道德本身就是道德一样，无可救药本身就是拯救。我在这里看到了文学的故乡或者人类的故乡。文学就从这里开始——我这样认为。文学不仅仅是这种非道德的令人不能接近的故事。我对这样的故事评价并不高。因为，虽然故乡是我们的摇篮，但是，成年人的工作绝不是回归故乡。然而，我不能想象没有这种故乡意识和自觉的地方会存在文学。文学的道德和社会性如果不是在这个故乡基础上生长发育的话，我绝不会相信。文学批评也如

此。(《文学的故乡》)

在安吾那里，“故乡”这个词也和“堕落”(Fall)一词一样，意思被迫逆转了。对安吾来说，“故乡”不具有亲和力，可以说是一种被排斥为“他者”的存在。我们可以通过比较使用相同词语做关键词的哲学家来展示安吾的“位相”。把人(此在，Dasein)看作与死亡相连的存在(Sein tum Tode)的海德格尔把从此处向日常性的逃避称为堕落(Verfall)。而且，把苏格拉底以后的近代哲学看作“存在”这一“故乡”的丧失。于是，可以说堕落意味着故乡或者共同存在(Mitsein)的丧失。在政治上，从这种堕落向未来性的回归则意味着纳粹，其日本版就是“近代的超克”。但对安吾来说，“故乡”是某种“排斥”人类的东西。那是此在的本来性暴露在他者面前才找到的。借勒维纳斯批判海德格尔的话来说，安吾把“伦理”放在了所有思考的基础上。在这种情况下，如果说勒维纳斯的思想来自犹太教的话，那么，可以说安吾的思想来自佛教。

20世纪30年代，在众多的知识分子从西方的理智和马克思主义向“日本”或者佛教的“空”回归的时候，安吾却反其道而行之，真正从否定佛教起步。当然，他不会成为一个单纯的近代主义者。从某种意义上说，他没有放弃“空”的认识。所谓“空”指的是一切存在于关系当中而没有实体的存在。他不会成为感伤性“回归”的对象。因为，“空”就是美，是知识，是道德，是瓦解一切被视为制度性存在且实体性的东西。在许多人从美学上理解佛教或者作为精神上的自我救赎来领会佛教的时候，对于安吾来说，佛教则意味着回归伦理。正因为他从未对佛教做过肯定的论述，所以他贯彻了佛教性。

第三章 武田泰淳

与坂口安吾不同，武田泰淳是参加20世纪30年代马克思主义运动且转向的众多知识分子中的一员。但他有两点是独具特色的。一是他生在寺院，而且，有一段时间当过和尚。另一个，他是中国文学专家。战后，他在专心从事小说创作之前，曾经作为北海道大学的教授教过中国文学。正是因为这些特点，一个不言而喻的问题却往往被忽

视了，那就是马克思主义对他来说具有重要的意义。

令武田独具特色的佛教以及中国文学在近代日本处于类似的地位。前面已经讲过，佛教是支持德川体制的一种制度，明治以后，僧侣允许娶妻生子，成为世袭寺院财产的一种地主阶级。尤其，武田的父亲是宗教团体的领导者、大地主以及大学教授。尽管佛教在30年代的知识话语中受到欢迎，但是，把佛教当学问来做的几乎都是僧侣的子弟。这从下面的事实可以得到印证。1926年坂口安吾为了研究佛教考入东洋大学时，16名同学中只有他一个人不是僧侣子弟。对武田来说，佛教不是观念，而是具体的制度和生活形态。这不是想做知识分子的人愿意靠近的领域。中国文学也一样。明治维新以前，对于日本知识分子来说，中国的学问和文学一直是遵循的规范。但是，明治维新以后，西方代替了中国。特别是甲午战争以后，中国的东西成为陈旧的、蔑视的对象，已经不是想成为近代知识分子的人正经研究的对象。虽然中国学存在于明治以后的大学制度之中，但是，基本上是旧汉学的延续。

可是，武田选择了被近代日本“知识”疏远了的这两个领域。他在小说当中这样写道：“我之所以做了僧侣是因为天生缺乏独立自主的精神，而且，其他也没有什么可做的事。皈依佛教也不是看破了红尘而是选择了一条最容易的路。——正如鱼店的儿子卖鱼，地主的儿子当地主一样，我选择了僧侣这一职业。”(《异形人》，1950)接着，他写到在大学选择了中国文学也只是因为成绩太差上不了其他的专业。当然，这都是武田独特的自我韬光养晦。但是，这种自我韬光养晦隐藏的不是别的，正是武田的马克思主义体验的重要性。例如，他对于佛教是这样写的：

龙树的空观是靠当时自然科学所达成的不可动摇的最高体系。那是冷静无比的自然辩证法，是善男信女一下难以接近的，况且，并没有成为以无常为招牌，令人感到哀伤的结构。在日本万世一系之外，有一种只顾纵向的联系和时间变化的习惯。佛教的起源本来是要排除从空间上把握宇宙、从物理化学上研究宇宙这样偏颇的教条。所以，平家物语式的咏叹只不过是心胸狭窄、性格软弱者的多虑而已。(《生生轮回》解说)

武田把佛教作为与日本这个国家所欢迎的那个佛教完全异质的宗

教来理解。但这并非来自对于佛教的学术研究。的确，武田是把佛教作为辩证法的唯物论来认识的。他修行做和尚是在五次遭到逮捕而脱离左翼运动之后。可以说他和从马克思主义转向佛教的同时代的知识分子相反，试图从佛教中寻求唯物论。有关中国文学也是如此。他从事中国文学研究，因为自己曾经是左翼。除去这个动机，其他无法想象。实际上，日本的中国文学研究是由武田泰淳和他的好友、写过鲁迅的竹内好所开创，并成为同时代通行的学问的。武田的《司马迁——史记的世界》(1942)就是其中的成果之一。但是，它远远超出了中国研究这一领域，是本世纪日本所创作的评论当中最具本质性的评论之一。

例如，在这部作品的开头，他写道："司马迁是一个活着受辱的男人。"司马迁是汉代的历史学家，据说受到皇帝的处罚，让他选择死刑还是宫刑的时候，他为了完成《史记》而选择了宫刑。可以说，武田把自己脱离左翼运动，依存于地主阶级的寺院，又被征兵且被迫作为一个士兵去侵略自己热爱的中国这样的身世与司马迁重叠在一起。不过，他和同样是大地主的儿子参加共产党运动后转向的太宰治这样的作家完全不同。太宰治描写的是来自转向的罪恶感、不安、反讽。这是因为武田论述的不是司马迁的心理而是《史记》的结构。

尽管如此，依然可以说这种"耻辱"的意识存在于武田创作的中心。论述司马迁的"耻辱"时，武田并没有讲司马迁受了可耻的刑罚，而是讲"书写"行为本身是一件耻辱的事。不管为什么写还是写什么，总之"书写"仅仅是"活着受辱"。换言之，"书写"无论在何种意义上都不能被正当化。仅仅因为在那里书写才有可能。武田的"耻辱"并非在于当了和尚。简单来说，是脱离马克思主义的人其后依然写作的"耻辱"。在日本，马克思主义运动给予知识分子的冲击是任何外来宗教都未曾给予过的。明治的基督教徒坦然地转向，但是，从马克思主义的转向反而让他们接近了宗教。亲鸾和《圣经》被阅读就是这个原因。

但是，武田为什么不讲"罪"而始终讲"耻辱"呢？人类学家鲁思·本尼迪克特在战争期间，为了美国即将到来的占领政策，对关在集中营

的日裔美国人作了调查，写出了《菊与刀》这本书。书中讲到西方是“罪的文化”，日本是“耻的文化”。按照她的评价，罪是内心的，耻是外表的。一般认为她的评价比较妥当。但是，值得注意的是罪恶感经常通过深刻的内面化而消除对他者关系中的耻辱。于是，罪恶意识中存在着救赎，而耻辱中不可能存在。武田的小说中，有这样一段对话。一个是为罪恶而烦恼打算入地狱的知识分子，另一个是修行做僧侣的“我”。两个人都是从左翼运动转向的。

“先生要入地狱？”

“是的，我害怕!”

“是那样吗？”

“是呀!”他朝气蓬勃地说。

“我实际上罪恶深重。你可能不知道。这确实很可怕。但，这是事实。”

“哪有什么进地狱这样的事。”

“不，是地狱。”他露出了会心的微笑，好像要排除我那阴郁的同情。可是，我丝毫也没有同情。我怀着预言者的自信提出了那样的主张。怎么能让他轻轻松松地进地狱呢？我别有用心。

“先生应该去极乐世界。”

“极乐世界？”学者蹙着眉头，显得很不高兴。

“无论先生说什么，先生会去极乐世界。”

“为什么呀？”

“不是说人必定去极乐世界吗？”

瞬间，他停止了呼吸。(《异形者》)

此处，“我”的话是对于“罪恶”意识伴随自我陶醉的“别有用心”的批判。“怎么能让他轻轻松松地进地狱呢？”这句话，换言之就是怎能轻轻松松地把“耻辱”改成“罪恶”呢？武田所说的“耻辱”就是人处于现实的关系中而暴露在他者面前的东西。从那里得不到拯救。这可以使我们联想起同时代的萨特所说的“他者就是地狱”，同时，会发现这个观点与安吾所讲的“堕落”很相似。武田表面上采取佛教这一立场而实际上否定了知识分子的宗教追求。但是，与坂口一样，他的观点不能说不是佛教性的。

尽管如此，武田的这种认识若脱离他与马克思主义的关联是难以想象的。的确，他是从马克思主义运动转向的。但那是怎样意义上的转向呢？当时的马克思主义者是什么呢？当时的马克思主义者把“亚洲”规定为停滞的欠发达的历史性阶段。例如，黑格尔在《历史哲学》当中，把中国和印度看作精神的初级阶段。“英国人或者说东印度公司现在成为印度的统治者。大概处于欧洲人的统治之下是亚洲各国的必然命运。在这一点上，中国早晚也会陷入同样的命运。”无论怎样反抗，这都是事实。即使在马克思主义当中，这样的时间性发展和西方中心主义几乎都被继承下来了。马克思主义者只是在摆脱了这种亚洲的落后性，并从西方列强手中解放亚洲这一姿态上，是不同的。

在遵照共产国际的指令开展的马克思主义运动中，武田大概一直对这样的观点持有异议。从马克思主义转向的人不是投向虚无主义或者宗教，就是要沿着下面的方向前进。那就是改变黑格尔—马克思主义的发展论，把解放亚洲作为“世界史的使命”，使日本帝国主义合法化。这是只有原马克思主义者才能想出来的借口。武田不仅对此提出异议，而且，试图批判残存在马克思主义基础上的黑格尔主义。

武田采用的不是从那个时代的经济基础的角度来解读《史记》的方法，而是从《史记》中找出与黑格尔—马克思主义方法相对立且将其相对化的视角。即，从空间上理解历史，从世界史中排除意义、理念、目的，由此发现“没有中心的诸关系的体系”。

“本纪”的重点不在项羽个人，也不光是让高祖承担责任。重点在于项羽和高祖这一对立要素的运动。没有项羽的话，也就没有“高祖本纪”。相互对立的其他个人没有价值。这里成为问题的不是王和臣子的关系。而是世界的中心和其周围的政治人物之间的关系。根本对立的两个个人之间的关系。探讨研究这个关系将会深化“本纪”的内容。

按照前面引用的武田的思考来看，这种结构主义式的解读是佛教化的。佛教不是从诸行无常中感受“物之哀”，或者把所有实体作为空来超越历史的现实。佛教试图“排除从空间上把握宇宙、从物理化学上研究宇宙这样偏颇的教条”。那是在从属于且绝不可超越的历史“空间”中来观察。

这不就是马克思在《资本论》中的立场吗？马克思在序言中是这样写的：“为了避免可能产生的误解，要说明一下。我决不用玫瑰色描绘资本家和地主的面貌。不过这里涉及到的人，只是经济范畴的人格化，是一定的阶级关系和利益的承担者。我的观点是：社会经济形态的发展是一种自然历史过程。不管个人在主观上怎样超脱各种关系，他在社会意义上总是这些关系的产物。同其他任何观点比起来，我的观点是更不能要个人对这些关系负责的。”

例如，马克思主义者是把资本家和土地所有者个人作为这个社会的“责任”者来抨击的。不仅武田，当时的马克思主义者几乎都是出生在富裕的家庭中。他们自己把这一点看作一种罪恶而参加了运动，但那仅仅是“在主观上超脱了各种关系”。接下来，他们脱离运动的时候，主观地感受到那是一种“罪恶”而寻求拯救。但是，武田所说的是个人没有“责任”。而任何个人都处于“社会的各种关系”中——这就是“耻辱”——绝对不可能消除。总之，武田在从马克思主义政治运动脱离出来的过程中，在佛教的名义下，获得了马克思所说的把“历史看作自然史的过程”这一“立场”。

在“史记的世界”中没有超越这个“世界”的观念和人物。例如，司马迁写《史记》的时代，尽管儒教是国家正式承认的唯一学术、宗教，但是，在书中，孔子作为“世界内”的存在完全被相对化了。使其成为可能的并不是依靠其他的超越性意义。“史记的世界”是不存在这种外部的或不可超越外部的各种关系的世界。武田称为“史记的世界”的是一个没有中心的世界或者多中心的世界，一个不具有任何中心、不能不灭亡的混沌世界。这暗中意味着日本帝国“灭亡”的不可避免性。

1943年，《司马迁——史记的世界》在试图“主观地”超越资本主义的各种关系或者与亚洲关系的现实之原左翼们提出“近代的超克”大合唱中，悄悄地出版了。当时，几乎没有一个人理解该书的意图。而战后也没有人能理解。这是因为，教条化的马克思主义很快复活，并与存在主义力量构成对立这样一种战前结构又一次出现。武田在战后转身成为小说家，而实际上如果没有他在上海所直面的“灭亡”与“混

沌”的体验，这种转身是不可能的。当然，多数战后作家或多或少地共同拥有这样的经历。让武田非凡卓著的是“史记的世界”这一认识。在此，我没有余力涉及武田的小说，不过可以说，他的小说乃是试图在战后的世界中看“史记的世界”。

这里出现一个困难。因为战后的世界是美苏二元对立的结构，换言之，这是“存在中心的世界”。产生于战后“混沌”的文学不久就被纳入这个稳定的结构——它作为“政治与文学”的问题表现出来——当中。武田在其中坚持“没有中心的世界”，从某个意义上说，受到敬畏的同时，在文学上，作为未竟的事业被束之高阁了。但是，这种未完成与他站在西方文学和日本文学的概念之外来思考写作有关。这从他有关《史记》的评论中也可以了解到。

毋庸置疑，《史记》的文字中存在着现代历史学和历史小说都没有的特殊的丰富性。这既不是因为“个人”得到了描写，也不是由于“全体性”得到了表现，其秘密潜藏在武田所发现的《史记》的结构中。“在这里，构成中心的人物的关系成为问题，而不是个人的命运。个人的性格如何具有历史的重要性？通过立体地眺望‘世界的中心’，掌握其运动的法则，清清楚楚地表现出来。正是这个时刻，‘愤怒’和‘欢笑’以及‘勇气’、‘焦躁’和‘智慧’，这些个人的感情、伦理、能力一个个从历史的画面中清晰地浮现出来。”《史记》的“人物”分类表终究没有脱离从具体的事物，同时又与近代现实主义不同，它是依靠相互之间的关系、差异性和统一性严密编制出的符号体系。大概有关武田的小说也可以这样评论。武田的长篇小说写得像《史记》。但是，为此，在习惯近代西方小说的读者眼里，在战后萨特式的尝试受到青睐的人看来，这只能是很特别的。

但是，在“战后的”世界已然终结的今天，代替美苏两极结构而出现的单一市场竞争，以重新兴起的各国民族主义和欧洲共同体的确立为契机，世界经济政治的区域化在发展，为此需要意识形态上的重组。在这种状况下，武田的工作重新具有了新鲜的意义。日本的后现代主义与战前相同，一方面“回归日本”，另一方面作为“大东亚共荣圈”那样的“国际主义”表现出来，完全抹杀了武田所代表的“战后文

学”。但是，武田所著《司马迁——史记的世界》预示了不仅战后的世界，甚至其后的“世界秩序”也早晚会崩溃的历史趋势。

附注：本书各章论文首次刊载杂志一览

1.绪论——《路易·波拿巴的雾月十八日》

《路易·波拿巴的雾月十八日》太田出版，1996年。

2.近代日本的话语空间

《海燕》1988年1月(后收录于《论终结》，福武书店，1990年、讲谈社学术文库，1995年)

3.大江健三郎的讽喻

《海燕》1989年9·10月号(后收录于《论终结》，同上)

4.村上春树的风景

《海燕》1989年11·12月号(后收录于《论终结》，同上)

5.近代文学的终结

《海燕》1988年3月号(原题《同一性的圆环》)与《群像》1989年6月号(原题《小说这一斗争》)合并(全都收录于《论终结》，同上)

6.佛教与法西斯主义

《批评空间》第2期18号，1998年7月。

[1]但是，这与佛教的“日本化”并不矛盾。例如在德国，回归路德《圣经》的运动是通过他的《圣经》德语翻译实现的。而且，由此形成了德国的国语。即，从某一观点来看，德国的宗教改革就是基督教的“德国化”。实际上，亲鸾、日莲、道元面向大众，分别写下了汉字与假名混合的文章。如果没有那样的语言，佛教不可能“扎根”。

[2]参见稻村隆一《宗教改革与日本农民战争》，东京：改造社，1937。

[3]参见J.G.路易斯岱麦迪纳《遥远的高丽——16世纪韩国宗教开放与日本耶稣

会》，东京：近藤出版社，1988。

[4]净土真宗大谷派的僧侣近角常观也曾和清泽满之一起参与了真宗的改革运动。近角设立求道学舍，出版《求道》杂志，向社会广泛介绍亲鸾的《叹异抄》，带给大学生深厚的影响。(参见池田英俊《近代的开明思潮与佛教》，收于《论集日本佛教史8》，东京：雄山阁出版，1987。)

[5]吉满义彦《近代超克的神学依据》，收于《近代的超克》，东京：富山房百科文库，1973。

[6]《无的逻辑是逻辑吗？》，收入《日本意识形态》，东京：白杨社，1935。

[7]铃木大拙因为做了用英语介绍佛教(禅)的工作而闻名国际。但是，一般不知道他和哲学家西田几多郎关系密切，一起从高中退学。与西田不同，铃木是宗教学家，而且，不涉及现实的政治和社会问题。但是，战争期间他写的《日本的灵性》一书主张不管禅还是净土真宗或者神道，均为“日本灵性”的体现。他无疑是赞成同时代的天皇制法西斯主义的。但是，战后这件事完全被忽视了，提倡“没主体”的禅宗是不会被追究责任的。禅宗僧侣市川白弦指出：禅宗以及西田几多郎的哲学中缺少责任和伦理的意识。(《佛教徒的战争责任》，东京：春秋社，1970)

[8]《欧洲文化与日本文化》日译本，东京：岩波书店。

[9]《欧洲的特点、日本的特点》，1948年作，收入《堕落论》，东京：新潮社，2000。

[10]《对于今后寺院生活的思考》，1932年作，收入《堕落论》，东京：新潮社，2000。

后记

本书的论文大多都是收录在评论集《论终结》(1990)中的。我写这些论文是因为发生了1989年的苏联、东欧圈的崩溃和世界“冷战”结构终结这样的事件。另外，也是因为注意到弗朗西斯·福山基于对黑格尔的解读而提出的“历史的终结”。同时，我必须思考此时日本发生的“终结”，那就是昭和时代的结束。1989年爆发的世界史事态和一个老人的衰老而死亡所导致的事态不可同日而语。但是，我意识到这两个事件在结构论上是相关联的。即，“昭和的终结”不是日本特殊的现象，而可以作为世界史的结构和反复中的现象来观察。

我的观点认为：“终结”仅仅是世界史中反复的一个过程。那么，是什么使历史成为反复的呢？就这个问题，我在卷首论文中基于马克思戏仿黑格尔的《历史哲学》而创作的《路易·波拿巴的雾月十八日》，做了思考。我按这个视角对旧稿进行了重组。所以，希望读者把本书看作新创作的著作。

我主要通过对文学作品的分析就日本的历史与反复进行了研究。但是，当时并没有这样想。文学作品可以做到这样的分析，这本身显示了近代文学的历史特点。想起来，我在这一时期见证了“近代文学的终结”。而现阶段则更明了，这并非个人的感想。

柄谷行人

2004年4月于纽约

译后记

译完本书，如释重负。回溯本书的翻译过程，使我想到常说的一句话：世间万事源于机缘。2007年5月23日，《读书》杂志邀请柄谷行人先生与部分在京学者座谈。笔者抱着听讲的想法参加了座谈。座谈会上，学者们围绕柄谷先生的著作《走向世界共和国》展开的讨论让我处于用中文和日语同时接受理论的错乱状态中。那是我头一次近距离聆听柄谷先生的谈话(尽管此前听过先生的演讲)。他的叙述纵横古今东西，论述极富理论性和思辨性。正当我听得入迷的时候，担任现场翻译的赵京华先生(也就是本文集的主编)因为太累希望我替他做后半场的翻译。我有一种“赶鸭子上架”的感觉，但是，硬着头皮坐到了翻译席上。那次的经验令我至今难忘。对翻译来说，面对柄谷先生的理论架构和知识结构，以及哲思飞扬的论述，现场翻译的确是一个考验。应付完那次翻译后，过了不到一年，赵京华先生约我一起翻译柄谷先生的著作集《定本柄谷行人集》。而那次只有招架之功的现场翻译就成为我接受此翻译任务的“政绩”。我的专业是日本文学，赵京华先生算是照顾我，他说：《历史与反复》是本文集中直接涉及文学评论的一本，适合你翻译。因为做过现场翻译，而且认识到以前读过的柄谷著作并没有真正读懂，所以，抱着学习的目的，我欣然接受了本书的翻译工作。

虽然有过直接与作者对话的经历，但是，读懂并准确地把柄谷先生呕心沥血的理论结晶翻译出来并不容易。我首先面对文本，通过文本，以小学生的心态跟老师对话，弄清文本的叙述结构，理解文本的内容，然后，结合现场翻译的体会，寻找接近柄谷先生叙述习惯的中文表达方式，力图做到传达文本的内容，译出作者的文体特点。但是，柄谷先生是一个站在世界的高度和历史的深处看事物的思想家，本书中，他对于《资本论》和《路易·波拿巴的雾月十八日》等马克思经典文本的阐释独辟蹊径，我作为译者尽管小心翼翼，仔细解读，但受到知识结构和理论素养不足的制约，还是难免有疏漏之处。幸好，

主编赵京华先生在中国是最早翻译柄谷代表作《日本现代文学的起源》的译者，也是中国研究柄谷理论的权威。他认真校订了本书的译稿，根据“柄谷行人文集”的统一体例，对注释、数字年号、概念名称、西方人名地名的习惯译法等进行了校对和改正。甚至西方经典著作的引用，也尽可能帮助我采用了国内通行的译本。还承蒙林少华先生订正了村上春树作品引文的译文。本书的引用部分，国内已有经典翻译的则尽可能采用之，其他部分由译者本人翻译。这样，我对于本书的译文也有了一份自信，但愿读者阅读此书时，不会因译文不到位而感到失望。

此项翻译出版事业，主要是中央编译出版社的和龑社长、邢艳琦社长助理促成，并由该社冯章、姜迪做责编。作为本书的译者，我钦佩他们的慧眼。世界经济政治的区域化在发展，为此需要意识形态上的重组。因此，柄谷行人的著作具有重要的意义。尤其，在国际金融危机像海啸一般席卷世界的今天，阅读本书的读者必定会感到柄谷的理论方法替我们找到了认识世界与历史的钥匙。

王成

于首都师范大学

2009年4月13日

《柄谷行人文集》编译后记

柄谷行人(Kojin Karatani)，1941年生于日本兵库县尼崎市。早年就读于东京大学经济学本科和英文科硕士课程。毕业后曾任教于日本国学院大学、法政大学和近畿大学，并长期担任美国耶鲁大学东亚系和哥伦比亚大学比较文学客座教授。2006年荣休。是享誉国际的日本当代著名理论批评家，至今已出版著述30余种。

作为日本后现代思想的主要倡导者和左翼马克思主义批评家，柄谷行人40余年来的文艺批评和理论实践，比较完整地反映了“后现代思想”发源于68革命，经过上世纪70、80年代的迅猛发展而于90年代逐步转向新的“知识左翼”批判的演进过程。特别是他倚重马克思的批判性思想又借用解构主义的思考理路和分析工具，从反思“现代性”的立场出发，对后现代思想的核心问题如“差异化”、“他者”与“外部”等观念以及整个20世纪人文科学领域中的“形式化”倾向所作出的独特思考，大大地丰富了日本后现代批评的内涵。另一方面，他始终尊重和坚信马克思思想对于资本主义制度的批判价值和方法论意义，一贯致力于从各种不同的角度解读马克思的文本，从中获取不尽的思想资源。而他从1970年代侧重以解构主义方法颠覆各种体系化意识形态化的马克思主义，并重塑文本分析大师的马克思形象，到1990年代借助康德“整合性理念”和以他者为目的之伦理学而重返社会批判的马克思，并力图重建“共产主义”的道德形而上学理念，其发展变化本身既反映了他本人作为日本后现代主义批评家的独特思考路径，又体现出其与“西方马克思主义”之间存在着的共通性。2000年前后，柄谷行人积极倡导并正式组织起“新联合主义运动”(New Associationist Movement，一种抵抗资本与国家并追求“可能的共产主义”的市民运动)，通过重新阐发马克思政治经济学批判中的价值形态理论，提出从消费领域而非生产领域来抵抗资本主义的斗争原理。这些新的尝试包括遇到的理论与实践难关，对于我们理解马克思的思想在当今的理论价值，思考全球化新帝国主义时代资本制度的内在结构和周期性

的“信用”危机形态，激发人们超越和克服世界资本主义的理论想像力等方面，都具有重要的参考价值。

实际上，柄谷行人近年来在汉语读书界已受到比较广泛的关注，他本人与中国知识界的交流也早在10年前就开始了。1998年底，他借“中日知识共同体”对话会第一次造访北京，与汪晖等中国学人就亚洲、全球化和马克思主义观察视角等问题展开交流。也就是在这之后的2000年左右，我与柄谷行人先生取得联系，征得他的同意翻译其早期著作《日本现代文学的起源》。2003年，该书中文版由北京三联书店出版，如今包括第二次印刷已经印行近20000册。其中，有关现代文学“风景之发现”即认识论上的“颠倒”装置以及这个“文学”与民族国家制度建设同时发生并形成“共谋”关系等思考，得到中国学者和大学在校博士生的广泛征引，直接影响了中国现当代文学研究的阐释架构。2006年，大陆和台湾又不约而同地推出柄谷行人的另外两部著作。一是中央编译出版社的《马克思，其可能性的中心》(中田友美译)，一是中国台湾商务印书馆的《迈向世界共和国》(墨科译)。前者与《日本现代文学的起源》一样属于柄谷行人1970年代的早期著作，而后者则是写于2006年反映了作者最新理论思考的书籍。可以说，作为具有世界视野和左翼批判倾向的日本著名理论批评家，柄谷行人在汉语学术界已经有了一定的知名度并正在扩大其影响。然而我们也注意到，汉语读书界对他的介绍和翻译有些偏于一端，其理论思考最为活跃也最为成熟的1980年代以后的主要著作还没有迻译过来。这使我产生了编译他的文集在大陆出版的念头。

2007年5月，应清华大学之邀柄谷行人再次访问北京，做题为“历史与反复”的讲演并与在京中国学者就“文学时代的终结”和“走向世界共和国”等话题进行了深入的讨论。这给文集编译出版的商谈提供了机会也促成他与中央编译出版社的一段美妙因缘。记得那天晚上，闻讯而来的时任中央编译出版社总编室主任的邢艳琦和策划编辑高立志在万圣书园与柄谷行人会面，一面就《马克思，其可能性的中心》中文版因联系管道不畅未能获得事先授权作出说明以求得谅解，一面提出未来双方合作的意愿。柄谷行人在了解了事情原委之后，不仅开怀大笑欣然同意事后授权，而且在得知中央编译出版社乃中国以翻译

《马克思恩格斯全集》闻名的中央编译局的下属出版机构后，更愉快地答应今后多多合作。

这次计划编译的《柄谷行人文集》，依据的底本是素以刊行有利于“文化建设”的古典和进步知识界的学术著作而著称的日本出版业重镇——岩波书店2004年版《定本柄谷行人集》。作者从自己近30种著作中遴选并加以改写修订而结集出版的这个“定本”，可以视为其著述的自选决定版，具有高度的信赖性。全部共有5卷：

第一卷《日本现代文学的起源》

第二卷《作为隐喻的建筑》

第三卷《跨越性批判——康德与马克思》

第四卷《民族与美学》

第五卷《历史与反复》

我从其中选出第二、第三和第五卷编成三卷本的中文版《柄谷行人文集》，其理由一如前面所述，主要是考虑到这三卷分别代表了柄谷行人1980年代、1990年代和新世纪以来的理论思考精髓与批评实践的主要业绩，与已经有了中译本的《日本现代文学的起源》等配合起来，可以给中国读者提供一个比较综合而经典的著作系列。

《作为隐喻的建筑》(中文版《柄谷行人文集》I)初版于1983年，1992年刊行英文本和2003年编入《定本柄谷行人集》之际，作者都对其内容作了比较大的修订和改编。可以说，这是一部有关解构主义问题的理论著作，集中反映了1980年代身处后现代思潮旋涡之中的柄谷行人在日本语境下对“解构”问题的独特思考和理论贡献。所谓“日本语境”，即在作为非西方国家而没有形而上学传统并感觉不到“结构”体系之思想重压的日本，“解构”什么？如何在确认了解构的对象之后推动解构主义的发展并彰显其批判的功能？柄谷行人的战略是一人扮演“两重角色”：先建构而后解构。他认为，“解构只有在彻底结构化之后才能成为可能”。因此，该书首先从古希腊以来西方哲学家强固

的“对于建筑的意志”即构筑形而上学体系之欲望入手，考察20世纪人文和自然科学领域中普遍存在的“形式化”倾向，并透过逻辑学之罗素、哲学之胡塞尔、语言学之索绪尔、数学之哥德尔乃至人类文化学之列维斯特劳斯等试图挣脱形而上学束缚却最终没有走出“形式化”逻辑，证实“形式主义”的革命不仅没能真正颠覆传统形而上学，反而使种种思想努力落入了“结构”的死胡同之中。那么，如何走出这个形式主义的深渊，怎样确立解构主义的理论基础和思想批判路径呢？在此，受到赛义德“世俗批评”的启发，柄谷行人转而从西方知识界找到另一个反体系反形而上学的思想家系列，通过对两个代表人物即维特根斯坦和马克思的创造性阐发，提炼出“相对的他者”和“社会性的外部”等重要概念，为解构主义批评乃至后现代思想建立了稳固的理论基础。这对日本知识界从根源上认识和理解发源于西方的作为批判理论的解构主义，作出了重要贡献。今天看来，《作为隐喻的建筑》无疑已然成为日本批评史上纪念碑式的作品。而作为同属于非西方国家的中国读者来说，该书的解构主义思考战略必定会有其参考价值的。除此之外，该书中还涉及到许多“建筑”本身包括城市开发设计的问题，正如柄谷行人在“中文版序言”中特意强调的那样，这对于思考正处在一浪高过一浪的毁灭性开发和重建之水深火热中的中国城市问题来说，也不无启发意义吧。

《跨越性批判——康德与马克思》(中文版《柄谷行人文集》II)日文版初版于2001年，无论从理论深度还是从现实批判的意义上，都可以称之为柄谷行人迄今为止最主要的代表作，也是他历经10年思考而磨砺出来的“集大成”之作。我无法在此穷尽其详，只就其思考理路和主要观点略作介绍以供中国读者参考。首先，1990年代东西方冷战格局的解体和马克思主义所面临的从未有过的危机是柄谷行人重新思考马克思的起点。对于资本主义国家中的左翼知识分子来说，苏联、东欧社会主义阵营的土崩瓦解不仅意味着作为实体的社会主义制度的消失，更意味着作为乌托邦理念的共产主义信仰的破灭。制度可以改变和另建，但作为理念即有关世界同时革命和人类解放的道德形而上学观念，共产主义是否可以重建？柄谷行人认为，不仅可以而且需要这种重建。其次，要重建共产主义的道德形而上学，就需要重新回到

马克思思想本身并恢复其固有的批判精神——《资本论》之政治经济学批判。在此，柄谷行人引入康德并与马克思的著作对照阅读。与1980年代以来西方的“康德热”旨在重温资产阶级“市民社会”的理想设计蓝图不同，柄谷行人在康德那里看到了其“形而上学批判”背后对作为实践和道德命令之形而上学“重建”的意图以及追求扬弃民族国家之世界共和国的理想，这触发他以康德“整合性理念”而非“建构性理念”来理解“共产主义”，同时发现了康德和马克思的共通之处——始终坚持一种横向的跨越性批判。第三，在柄谷行人看来，作为道德形而上学理念的共产主义之所以破灭，主要是因为19世纪来世界社会主义运动逐渐偏离了将其视为乌托邦理念或者康德所谓“超越论假象”的方向，把生产领域的斗争和对抗国家的运动作为扬弃资本主义制度之革命的主要目标，结果是共产主义变成了“建构性理念”，革命成了建设现代民族国家的工具(社会主义制度建设是另一种形态的民族国家建构)，而那个作为“整合性理念”的共产主义理想却灰飞烟灭。第四，深入钻研《资本论》柄谷行人发现，从商品到货币再到价值形态论乃至剩余价值理论，马克思严格从经济学角度出发揭示了资本自我增殖的过程和资本主义社会“货币神学”的形成，但我们从《资本论》中并不能直接推导出资本主义必然灭亡和无产阶级革命必然爆发的原理。重新恢复马克思的政治经济学批判，也便是要坚持从资本的逻辑出发分析资本主义社会及其生产关系和意识形态这样一种批判的立场，而对20世纪社会主义革命和制度建设的经验教训需要深刻反思。第五，马克思在世期间未能就国家问题提出完整的理论阐述，而重建共产主义道德形而上学、坚持政治经济学批判的立场，需要今天的我们认真思考国家问题以弥补马克思的不足。柄谷行人一个重大的理论贡献是在深入研读马克思的基础上提出了资本—民族—国家三位一体说。他认为，分别基于不同的交换原理的资本、民族、国家在从封建社会向资本主义社会演进过程中逐渐联结成三环相扣的圆环，我们注意到民族与国家在近代的“结婚”(安德森)，却忽略了之前国家与资本的结合。这个圆环异常坚固复杂，任何扬弃资本主义制度的革命如果只是针对其中的一项或两项都不能解决问题。因此，他提倡从消费领域抵抗资本自我增殖的“新联合主义运动”，同时强调“自上而下”来抑制国家并警惕民族主义泛滥的必要性，唯此方可期待“世界同时革命”的到来。

当然，这第五点在本书中并没有充分展开，中国读者可以参阅中国台湾商务印书馆的中文版《迈向世界共和国》。

《历史与反复》(中文版《柄谷行人文集》III)是作者为2004年岩波书店版《定本柄谷行人集》新编的一卷，大部分内容写于1989年前后，但重编之际作了全面的调整和改写并增添了新内容。实际上，是一部尝试运用马克思《路易·波拿巴的雾月十八日》的历史分析方法透视世界近代史，透过文学文本的解读来观察日本明治维新以来的近代化历程和思想话语空间的著作，反映了柄谷行人当前对马克思的最新探索以及对文学和历史的新思考。他认为，马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》并非对于法国当下历史事件的新闻记事性的著述，而是关于国家即政治过程的原理性阐释。如果说《资本论》是对于近代经济学的批判，那么《路易·波拿巴的雾月十八日》则可以说是对近代政治学的批判。之所以能够达成这种原理性的“批判”，在于马克思对历史现象采取了“结构性”分析的方法，由此看到了历史的反复(重演)。于此，马克思形成了透过历史材料观察当今社会政治的历史主义视角和方法论，足以打开我们观察瞬息万变之世界趋势的视野和眼光。所谓“历史的反复”大概有以下几种情况，如马克思最早在《资本论》中分析经济危机的周期性循环采用了10年一个周期的短期波动说，这是一种结构性反复的类型。又如《路易·波拿巴的雾月十八日》深刻阐发了1848年革命到波拿巴登上皇帝宝座的过程，乃是对60年前拿破仑通过第一次法国大革命而当上皇帝的历史重演，这是另一个历史周期反复的类型。柄谷行人在该书中主要依据60年一个周期的反复模式，来观察世界近代史上1870年代进入帝国主义时代、1930年代转向法西斯主义和1990年代进入全球化新帝国主义时代的历史重叠现象，同时也考察了从“明治维新”(1870年代)到“昭和维新”(1930年代)再到“昭和时代的终结”(1989年)这一历史时间的巧合和诸多事件的惊人相似性，试图从中发现结构性反复的规律。不过，有意思的是，他在前不久写来的“中文版序言”中，又强调面对当今的世界金融危机自己感到60年一个周期的观点可能也有不适当的地方，可以再放开视野以120年为一个“反复”的周期来看当下的世界局势。不过依我看来，到底是采用10年、60年还是120年周期的历史分析单位并不特别重要，重要

的是柄谷行人最初提出的这一观点：历史的反复是存在的，但反复的并非事件而是结构。中国亦有历史循环一个甲子周而复始的说法，只要我们能够从柄谷行人的论述中体会到历史的复杂结构，并透过这种“结构”分析开阔我们观察当今世界的眼光和视野，就是有益的。

2008年5月的一天，我借短期访学日本之机于细雨蒙蒙中拜访了位于东京郊外南大泽一片茂密丛林旁的柄谷行人宅第，时隔一年的重逢让柄谷先生有些滔滔不绝，他讲起未来自己的著作计划和思考方向，谈到退休后在市公民馆开设免费讲座与听众热议“迈向世界共和国”的理念……我印象中，已经67岁的柄谷先生思维依然敏捷激情丝毫不减当年。当请求他为中文版文集作序时，他不仅满口答应，而且坚持要三卷各写一篇序言，并热切期待中国读者能够接受他的思考和著作。在告别后回住所的路上，依然是细雨蒙蒙中，我遐想这位身处资本主义国度中的左翼马克思主义理论家，其思想的力量和信念是不是正在于他大胆地把共产主义作为“整合性理念”而化作心中的道德命令呢？在今天这个缺少理念和想象力的贫乏时代，我在感谢柄谷先生为中文版作序并提供各种翻译上的帮助同时，还想由衷表达我的一份敬意。

末了，我要特别感谢一起合作承担了文集第一卷《作为隐喻的建筑》和第三卷《历史与反复》翻译工作的两位译者，即老友王成和新朋应杰两先生。他们都在北京的高校工作，教学任务十分繁重，为了文集的翻译不惜挤压自己宝贵如生命的时间，而且如约出色地完成任务，在统一译文的概念术语、格式体例方面相互切磋彼此配合，让我感到了未曾有过的协同作战的快乐。同时，也向中央编译出版社社长和龑、社长助理邢艳琦、责编冯章、姜迪对本文集出版的大力支持，表示深深的谢忱!

赵京华

2009年4月13日初稿

2010年11月15日定稿

于北京太阳宫寓所

跨越性批判

——康德与马克思

[日]柄谷行人／著
赵京华／译

柄谷行人文集 Ⅱ

主编／赵京华

全国百佳出版社
中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

目录

中文版序言
日文版序言
鸣谢
导论 何谓跨越性批判
第一部 康德
第一章 康德式转向
1.哥白尼式转向
2.文艺批评与超越论批判
3.视差与物自体
第二章 综合判断的问题
1.数学的基础
2.语言学转向
3.超越论的统觉
第三章 跨越性批判
1.主体与场域
2.超越论的与横向跨越的
3.单独性与社会性
4.自然与自由
第二部 马克思
第一章 移动与批判
1.移动
2.代表机构
3.作为危机的视差
4.细微的差异
5.马克思与无政府主义者
第二章 综合的危机
1.事前与事后
2.价值形态
3.资本的本能
4.货币的神学/形而上学
5.信用与危机
第三章 价值形态与剩余价值
1.价值与剩余价值
2.语言学式的探寻
3.商人资本与产业资本

4.剩余价值与利润
5.资本主义的世界性
第四章 跨越性的抵抗运动
1.国家、资本与民族
2.可能的共产主义
《柄谷行人文集》编译后记

中文版序言

我写作《跨越性批判》是在20世纪90年代，也就是前苏联圈崩溃之后。我曾经是对前苏联持批判态度的新左翼成员之一，但当它崩溃之际，却产生了复杂的心情。那时，我发现新左翼依存的正是前苏联的存在，这很有讽刺意味。它的倒塌不仅使旧左翼难以生存了，更使得以为只要批判前苏联就可以了事的新左翼感到了窒息。

一直以来，我对共产主义或未来社会并没有做什么思考，或者不如说是拒绝了对此的思考。我常常援引马克思的话，以为谈论未来的事情是反动的。马克思还讲过："共产主义对我们来说不是应当确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的"[1]但是，到了1990年前后，在后现代主义高呼一切理念已然终结的大合唱中，我开始感到有必要对"共产主义"这一理念加以根本性的重新思考。

那时，我转向了康德。阿多诺曾把康德视为主观主义哲学家而持续地加以批判。这当然具有批判那些高举康德旗帜的资产阶级哲学家的战略意义。然而，我相反地认为，康德之所以在战略上重要，是因为我们如今所处的状况与康德写作《纯粹理性批判》时的状况多有类似。一般认为康德的著作乃是对形而上学的批判。这不错，但正如《纯粹理性批判》序言中所述，康德写作此书的时候，形而上学正在走向衰退，"今则时代之好尚已变，以致贱视玄学。"因此，他"批判"形而上学，目的不在于嘲笑，而是为了重建。毫无疑问，他所谓"道德的"，在现实上也便是政治、经济性的问题。他所追求的是扬弃资本、民族和国家的世界共和国。

当然，也可以对康德做并非如此的解读。然而，我对那种平庸的解读没有兴趣，我参照康德为的是确立共产主义这一形而上学。正因为如此，需要对共产主义进行"批判"。就上面所引马克思的话语而

言，他一生坚守住了这样的共产主义理念。马克思所否定的是那种作为设计性理念的共产主义，而非共产主义本身。不过，这两者的不同应该如何阐述呢？我从康德那里学到了很多东西。康德对“建构性理念”和“整合性理念”做了区分。更严密地讲，这两个概念应该称之为理性的“建构性使用”和“整合性使用”。建构性理念即将被现实化的理念，而整合性理念则是绝难实现的、仅作为目标而逐渐向其迈进那样的理念。不用说，这个整合性理念是一种假象，但在没有这个假象便无法前行这一意义上来说，它又是一种超越论假象。

这样来看，我们就会明白，马克思所否定的正是这个建构性理念。而这与坚持那个作为整合性理念的共产主义(世界共和国)并不矛盾。那么，把共产主义视为建构性理念的马克思主义又如何呢？这种马克思主义乃是“理性的建构性使用”，最终变成了所谓“理性的暴力”。我们对此要加以否定，但不应该连作为“整合性理念”的共产主义也否定掉。受到建构性理念的摆弄而遭到挫折的人们，如今甚至对理念一般也痛恨起来。后现代主义者便是如此。

在20世纪90年代前后，我还面临着另一个问题。那时，随着资本主义全球化的到来，有人开始谈论起民族/国家将要被淡化这样的预言。对此，马克思主义者也几乎没有提出什么不同观点。然而，我认为国家和民族并非那种会因资本主义市场经济而被消解掉的东西。伴随资本主义全球化而产生的是民族主义的高涨，它无疑将通过国家的介入而得到强化。但也不会因此就退回到保护主义，充其量是过火的新自由主义将受到抑制。

在当今的经济发达国家里，资本主义经济、国家和民族的存在是以下面这样的形态相互关联着的：放手纵任资本主义经济的发展，必将导致贫富差距的拉大和对立。而以一视同仁和平等为志向的国民将要求解决因资本主义带来的贫富差距和不平等问题。因此，国家将靠税收实现财富的再分配，并通过制定种种规则来解决这些问题。资本、民族、国家虽然分别基于不同的原理，但在这里，它们是以相互补充的形式接合在一起的。实际上，正如民族国家(nation□state)这一概念所显示的那样，民族与国家原本是异质的东西的结合。为了观察

现代社会构成体，我认为在这个词前面还应该加上资本主义经济一项，而将此称之为资本制—民族—国家。这三者构成一个联结的圆环。就是说，缺少其中任何一个要素都将无以成立。

超越资本制—民族—国家绝非易事。例如，靠国家来否定资本主义并不那么困难。但是，这却将强化国家的功能。其次，关于民族，马克思主义者认为如果解决了经济上的阶级对立，民族问题就可以得到消解，其实并非如此。实际上，马克思主义的运动一直受到国家、民族(nation)、宗教等问题的困扰。原因就在于把这些视为受经济基础规定的意识形态之上层建筑。

马克思主义的运动在世界部分地区被法西斯主义所挫败。日本曾屈服于天皇制法西斯主义，德国也败给了纳粹。于是，从这种苦涩的教训出发的法兰克福学派以及其他的马克思主义者，开始强调这种上层建筑具有独立于经济基础的相对自律性。但即便如此，很难说其认识有了根本的转变。例如，本尼迪克特·安德森强调民族(nation)是“想象的共同体”。可是，这种观点有一种单纯的启蒙主义倾向，仿佛人们从这个想象中觉醒过来民族(nation)就可以被消解掉似的。实际上，民族(nation)并非那种靠启蒙能够消解掉的东西。它的根很深很深。

本来，我们不能把国家和民族视为如同文学或哲学一样的上层建筑。在广义上，它们分别植根于“经济基础”。就是说，资本、民族、国家分别建立在三个不同的基础性的交换样式之上——A互酬制、B掠夺——再分配、C商品经济。如果称交换为“经济性的”，那么可以说它们都是“经济性的”基础构造。而且，都有自己的“意识形态之上层建筑”。例如，马克思在《资本论》中透过商品交换的形式看到了巨大的信用体系得以形成的世界。从这个意义上讲，资本主义经济体系本身也有自己的意识形态之上层建筑。因此，它时而也会遇到“信用危机”。另一方面，国家和民族尽管属于上层建筑，但它们分别是从与商品经济不同的交换样式派生出来的。

而且，资本、民族、国家并非各自独立的。如前所述，它们是作

为资本制—民族—国家而存在的。历史上无论怎样的社会构成体，都是以这种交换样式被结合在一起的形态而存在的。比如，在原始社会的共同体中，基于交换样式A(互酬)的交换是其主流，但也一直存在着与其他共同体之间进行的另外一些交换样式，即战争和贸易的方式。接下来，在前资本主义的(亚细亚的乃至封建的)国家中，以交换样式B为主导。当然，这里也有A和B样式存在。就是说，虽然是以受国家统制的形态出现的，但都市和农业共同体依然没有消失。再次，在资本主义社会构成体中，商品交换样式占统治地位，而其他交换样式也还继续存在。不过，它们是变形的、作为资本制—民族—国家这一结合体而显现的。例如，代替遭到瓦解的农业共同体，“想象的共同体”作为民族(nation)而显现出来。

进而，更为重要的是交换样式D，即联合(association)。它是在更高的维度上对互酬性的恢复。A、B、C分别属于资本、民族、国家的原理，D则是对这些提出异议而与此对抗的东西。D与A、B、C不同，它即使可以在短时期内出现，但在现实上并不存在。从历史上看，它曾经以普遍宗教的形式出现过。虽然很快就会被国家和共同体所回收，但始终作为对抗的潜在势力而不曾消亡。它在历史不断作为社会运动的源泉而发挥着作用。19世纪后期以来，这个D主要采取了“科学社会主义”的形态。但它的力量源泉在于乌托邦式的契机，即联合(association)这一契机之中。A、B、C三种交换样式将会顽强地延续下去。正因为如此，D也会持续地存在。它将作为一个“整合性理念”而发挥其作用。

20世纪90年代末我写完《跨越性批判》这本著作以后，一直在思考着上述的问题。就是说，从交换样式的角度对社会构成体的世界史进行结构上的阐明，这是我的思考目标。从这一点来看，本书中所阐述的还只是一些萌芽性的看法。然而，其中也包含了比现在我所谈到的更为广泛的诸多要素。这本著作是我直到20世纪90年代为止的思考之集大成。

柄谷行人

2009年2月3日于东京

[1]见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第40页，北京：人民出版社，1960。

日文版序言

本书由两个部分，即有关康德和马克思的考察而构成。这两个部分看上去仿佛互不相干，但实际上是密不可分而相互联系的。我所谓跨越性批判，旨在于伦理性和政治经济学的领域之间，即康德式批判和马克思式批判之间往复跨越，也就是透过康德来阅读马克思，同时透过马克思来阅读康德。我要做的是重新恢复两位思想家所共有的“批判(批评)”之意义。当然，这里的“批判”并不意味着非难对方，而是一种省察乃至自我省察。自19世纪以来，有不少思想家将康德和马克思联系在一起，他们要寻找一般所谓马克思主义唯物论中缺乏的主体/伦理的契机。事实上，康德绝非资产阶级的哲学家。对于康德来说，道德/实践并非善恶问题，而是“自由”(源自自身)的问题，它意味着将“他者”作为“自由”来看待。所谓道德法则，乃是“对于你自身及所有他者的人格中存在着的人性，一定要将其视为目的而不能单单作为手段来使用。”不过，这并非什么单纯的抽象之物。康德是将此作为历史性的社会中应当逐渐实现的课题来思考的。具体而言，即针对商人资本主义的市民社会而谋求独立的手工业者们的联合。不用说，这是在德国产业资本主义还没有兴盛起来的时期所可以预期的理念，随着产业资本的兴盛，独立的手工业者们不得不产生分化。不过，康德的思考虽说具有抽象性，但却成为后来的乌托邦社会主义者和蒲鲁东那种无政府主义者的思想先声。也因此，赫尔曼·科恩将康德称之为“德国社会主义的真正创始者”。很明显，在把他者仅当作“手段”来对待的资本主义经济中，康德的“自由王国”和“目的王国”就意味着共产主义，反过来说，共产主义如果没有这样的道德性契机是不可能实现的。从历史上讲，康德派马克思主义者被消灭掉了，这是不公允的。

然而，我将康德和马克思结合到一起，与上述新康德派没有任何关系。相反，我不得不在康德派马克思主义者之中找出他们有关资本主义认识的天真幼稚。无政府主义者(或工团主义者)也是如此。他们

对自由的感觉和其伦理性值得赞赏，但不容否定，他们对统摄人类社会关系之力缺乏理论把握。因此，其努力总是无力的且往往以悲剧告终。我在政治上毋宁说是一个无政府主义者，对马克思主义式的政党和国家不曾产生过共鸣。尽管如此，我对马克思抱有深深的敬意。青年时代阅读标有“政治经济学批判”副题的《资本论》所产生的惊叹，随着岁月的流去不仅没有消失反而越发深沉了。作为大学经济学系的学生，我细致地阅读过《资本论》，因此，我对从卢卡奇到阿尔都塞的那些马克思主义哲学家感到不满，他们并没有认真阅读《资本论》，其兴趣便回到自己的哲学方面去了。同时，我也不满于经济学家只将《资本论》视为经济学著作。渐渐地我开始认识到，马克思的“批判”与其说是对资本主义和古典经济学的批判，不如说更是要弄清楚资本的本能及其限界，进而发现其根底上人类交换行为中不可避免要遇到的困难。《资本论》没有简单地昭示出走出摆脱资本主义的路径。相反，正因为通过证实简便的路径不可能存在的理由，才暗示出了对此进行实践性介入的可能性。与此同时，我开始注意到另一个思想家，比起形而上学批判来，他更试图通过毫不犹豫地照射出人类理性的局限，从而暗示了其实践的可能性。人们常常在与黑格尔的关联中来阅读《资本论》，而我逐渐认识到可与《资本论》媲美的著作只有一部，这就是康德的《纯粹理性批判》。这也是我将康德和马克思结合到一起的理由之一。

马克思除了在批判相关人物言论时偶尔提到之外，几乎没有谈论过共产主义。他甚至在某个地方说过，谈论未来的事情是反动的。直到1989年为止，我一直轻视有关未来的理念。我认为，即使不抱有关于未来的理念也可以实现与资本和国家的斗争，针对现实中的矛盾我们只有持续不断地斗争下去。但是，1989年以后，我的想法发生了变化。以往，我对传统的马克思主义政党和国家是持批判态度的，其前提就在于认为它们将顽强地持续下去。可是，当它们崩溃的时候，我却发现自己是依附于它们的存在而存在的。因此，我开始感到有必要谈一些具有积极意义的事情。我真正开始思考康德便是在这个时候。

一般来说，康德是作为形而上学的批判者而闻名于世的，这并没有什么不对。康德强调对形而上学的批判是因休谟的怀疑而被重新唤

起的。然而，人们没有注意到，在他写作《纯粹理性批判》的时候，形而上学已经不受欢迎而成了嘲笑的对象。“玄学固曾有尊为一切学问之女王一时代；且若以所愿望者为即事功，则以玄学所负事业之特殊重要，固足当荣称而无愧。但今则时代之好尚已变，以致贱视玄学”[1]。因此，对于康德来说，这种“批判”的工作意味着以与之相称的形式重新恢复形而上学。具体而言，就是对休谟的批判。

在20世纪80年代，回归康德成为一个十分显著的现象。正如汉娜·阿伦特的开创性研究(《康德政治哲学讲义》)和利奥塔尔的工作(《狂热》)所显示的那样，这是通过《判断力批判》来重新解读康德。鉴赏判断虽然要求普遍性，但在复数的各种主观之间却不存在普遍性，充其量是通过其共通感来制约的。这似乎与设想超越论主体之存在的《纯粹理性批判》性质不同。但是，包括试图将康德的理性作为“公共理性”予以重新评价的哈贝马斯在内，这种对于康德的重估其政治含意是不言而喻的。那就是对于作为“形而上学”之共产主义的批判，而最终归结为社会民主主义。

马克思主义作为合理论、目的论的思考(宏大叙事)受到了批判。斯大林主义正是这种思考的一个归结点，例如，通过掌握了历史法则的理性而引导人们的知识分子来建立政党。而今针对这种思考，理性的霸权受到了批判，知识分子的地位和历史目的论遭到了否定。这种批判和否定同时也意味着针对极权式理性的管理而强调建立多语言游戏间的“调停”和“共识”，以及针对合目的论(形而上学)的历史而强调经验之多样性和复杂的因果关系，另一方面，亦是要在本质多样性(持续)方面肯定常常为目的而遭到牺牲的“当下”。但是我注意到，被冠以解构主义或者知识考古学等各种名称的上述思考——我本人也曾是其中的一员，只是在马克思主义统治众多人和国家的时期才具有一定的意义。到了20世纪90年代，这种思考已然失去了冲击力，成了单纯为资本主义自身的解构运动而辩护的东西。怀疑论式的相对主义、多语言游戏(共识)、审美化的“当下肯定”、经验论式的历史主义、重视非主流文化(文化研究)等等，已经失去了当初具有的摧毁力而成了“占统治地位的思想即统治阶级的思想”。如今，这些思想理论在经济发达的各国其最保守的制度当中受到了认可。针对合理主义，这些

思想理论强调的是经验主义思考——包括审美的优越地位。20世纪80年代的回归康德实际上是向“休谟的回归”。

而我则是在所谓“休谟批判”的语境之下开始阅读康德的，直白地说，这便是如何重建共产主义这一形而上学的问题。康德说：“所以，我为了获得可以容纳信仰的场所必须排除知识。形而上学——换言之，对纯粹理性不加批判且试图使此学问向前发展的成见，乃是违反道德的一切不信的源泉，实际上这种不信总是非常武断的”(《纯粹理性批判》)。本来，康德并不是要去恢复宗教。他所承认的宗教限于道德上的，也只是在道德上给予我们以勇气的那种宗教。

马克思一贯拒绝把共产主义视为“建构性理念”(理性之建构性利用)，因此，他不曾谈论过未来。《德意志意识形态》中，他在恩格斯所写的部分加进了这样一段话：“共产主义对我们来说不是应当确立的状况，不是现实应当与之相适应的理想。我们所称为共产主义的是那种消灭现存状况的现实的运动。这个运动的条件是由现有的前提产生的”[2]。这与马克思将共产主义视为“整合性理念”(理性之整合性利用)并没有什么矛盾。如果将此作为“科学社会主义”等而加以理论化，就成了形而上学，马克思对此是排斥的。青年马克思曾经写道：“对于宗教的批判最后归结为人是人的最高本质这样一个学说，从而也归结为这样一条绝对命令：必须推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系”[3]。对于马克思来说，共产主义乃是康德的“绝对命令”即实践(道德)的问题。在这一点上，他终生没有改变，即使在后来开始重视应该实现的历史的物质条件时也是如此。可是，很多马克思主义者却嘲弄这种道德性，而标榜历史的必然和“科学社会主义”，结果反而“构成”了奴隶性的社会。这不过是“理性的越权行为”而已。如果说对于共产主义的失去信心得到了蔓延，那么不得不说其“一切不信的源泉”就在于这种武断论的马克思主义者。我们不能忘记20世纪共产主义所造成的悲惨结局，也不能将其谬误看做偶然发生的东西。我们决不应该天真积极地去谈论理念，包括否定斯大林主义之后出现的新左翼。然而结果是，在嘲笑共产主义已成了“时尚”的今天，另一种同样“非常武断的”思考却盛行起来。而在知识分子表示“对道德失信”的时候，世界上各种各样的“宗教”却开

始兴盛。我们对此是无法嗤之以鼻的。

因此，进入20世纪90年代以后我的思考并没有发生特别的变化，但立场却完全改变了。我开始认识到，理论不能简单地停留在对现状的批判性阐释上，必须提出改变现实的某种积极的东西。与此同时，我亦再次体会到了这样做是何等的困难。不用说，社会民主主义对我而言没能提供任何积极的展望。而在我的内心光明突然闪现，是到了20世纪末尾的时候。于是，从得以看到本书最后所记述的那种展望时起，我在日本发起了新联合主义运动(NAM)。当然，随着全球资本主义的推进，“消灭现存状态的现实运动”也不可避免地在世界各地发生了。而我们不能轻视理论，因为如果没有理论，或者说没有跨越性的认识，过去的失误定会以另外的形式重复出现的。

如果没有对以往的理论进行综合的检讨，新的实践就无法实施。这样的理论未必就一定是政治性的东西。在我看来，能够超出康德和马克思之“批判”范围的东西不可能存在。因此，我在本书中不惮迂回曲折而深入到从基础数学论到语言学、艺术乃至存在主义的所有领域。讨论只有各领域的专家才与之有关的诸种问题。另外，第一部分的康德论和第二部分的马克思论，各自是作为独立的部分来写作的，因此两者之间的关联可能不很清晰。所以，我附加了一个说明性的导论，不过这个导论并非全书的摘要。

然而，我坚信这是一本一般读者也可以理解的书。实际上，本书依据自1992年开始为日本的月刊杂志《群像》所作连载文章修改而成，那些连载文章与杂志上的小说放在一起发表的。就是说，我并不是在学术的封闭领域中，而是面对没有专业知识的一般公众写作的。从这个意义上讲，本书并非学术著作。如果按照学术的方法来写，恐怕就要涉及到有关马克思和康德的的历史意义、思想局限，以及作者自己的观点等等。然而，我没有这样来写一本书的兴趣。我觉得只有那些应该赞扬或者值得赞扬的东西，才值得为此写作。在本书中，我对康德和马克思没有进行狭隘的吹毛求疵，而是试图尽可能在“可能性的核心”方面阅读他们。其实，从某种意义上讲，本书对于康德和马克思更具批判性也说不定。

书中，我阐述了资本制—民族—国家三位一体的构造。但我承认，对国家和民族的单独考察还很不充分。另外，对农业国家和发展中国家的经济与革命问题的阐释也不够充分。还有，本书几乎没有涉及到我生于斯长于斯的日本历史语境。实际上，我的上述考察有很多来自对日本马克思主义“传统”的批判性检讨和吸收。我所谓的“跨越性批判”如果没有对上述“传统”的继承是无以成立的。即，如果没有我在日本与西洋各国或者亚洲各国之间所体验到的“差异”及其“横向”移动，本书的写作将无法完成。之所以省略了与此相关的考察，那是因为我在另外的书中有所涉及。在本书中，我试图仅就康德和马克思的文本来谈自己的想法。

[1]《纯粹理性批判》，此处采用蓝公武的译文，见中文版第3页，北京：商务印书馆，1997。

[2]见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第40页，北京：人民出版社，1960。

[2]见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第40页，北京：人民出版社，1960。

[3]《〈黑格尔法哲学批判〉序言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第1卷第460—461页，北京：人民出版社，1956。

鸣谢

本书的写作得到了很多友人的援助和建议。首先，要向英文翻译者高祖岩三郎和Judy Geib表示感谢。其次，要向对英文译本提出很多意见的Geoff Waite，一贯给予我理论上启示和精神上支援的弗雷德里克·杰姆逊、三好正雄，以及给我各种具体援助的浅田彰、关井光男、Paul Ander□er、Indra Levy、内藤裕治、柄谷凛，致以深深的谢忱。

柄谷行人

2001年5月于纽约

导论 何谓跨越性批判

康德哲学一般被称为超越论的——区别于超越的。简要地说，超越论的态度即是要弄清楚我们意识不到且先于经验而存在的形式。然而，自一开始哲学难道不就是这样一种反思的态度吗？所谓哲学难道不就是要通过反思而排除谬误和假象的吗？那么，康德的不同究竟在哪里呢？在康德之前，人们认为假象基于感觉而发生，纠正这种假象的则是理性。而康德视为问题的，是因理性自身的本能所产生而单纯靠反思无法排除掉的假象，即超越论的假象。所以，康德的反思，正如弗洛伊德针对哲学反思所指出的那样，不可能是表层的东西。弗洛伊德认为，“无意识”只存在于分析者和被分析者的关系特别是后者的反抗之中。在没有他者介入的独自一人的反省中是不可能展示出这种无意识的。然而，尽管被视为主观哲学家而遭到了批判，在康德的反思中却有“他者”介乎其间。

康德这种独特的反思方法，在早期作品《以形而上学之梦来阐明一位视灵者的梦》中已有其展露。

以前，我只是从自己的悟性立场来考察一般的人类悟性，而如今我要将自己放在非自我的外在理性的位置上，从他人的视角出发来考察自己的判断及其最隐秘的动机。比较来自两种视角的考察会产生强烈的视差，而这也便是避免视觉上的欺骗，将各种概念放在有关人性认识能力的真正位置上的唯一手段[1]。

这里，康德所强调的并非那种普通的观念，即不光从自己的视角而且要从“他人的视角”来观察。毋宁说，情况正好相反。如果我们主观性的视角乃是视觉上的欺骗，那么，他人的视角或者客观性的视角也难免不成为骗局。果真如此，那则作为反思的哲学之历史便只能是“视觉上的欺骗”之历史了。康德所提出的乃是揭露这种反思只能为“视觉上的欺骗”的那一类反思。作为反思之批判的这个反思，只有在自己的视角和他人的视角之“强烈的视差”上才能产生。为了说明这一点，我举一个康德时代还不曾出现的技术为例。

反思，常常用镜子中映现自己这一幻像来说明。镜子乃是以“他人的视角”来看自己的面孔。然而，我们应该将此与照片做个比较。透过镜子来反思，不管你如何想站到“他人的视角”上，结果仍然是一种共谋关系。我们只是按照自己的意愿来看自己的面孔。而照片则有其毫不留情的“客观性”。无论是谁来拍照，其结果都与肖像画不同，因为你不能说他有主观性。当然，照片也是一种映象(视觉上的欺骗)。重要的是镜之像与照片之象所产生的“强烈的视差”。照相被发明出来的时候，看到自己面孔的人与初次听到磁带里自己的声音者一样，据说都不禁感到讨厌。人们觉得这不是我的面孔(声音)啊。这与弗洛伊德所说的抵抗是一样的东西。不过，渐渐地人们习惯了照片，就是说如今人们把照片中的映象看做是自己的面孔了。然而，重要的是人们当初看到照片时所感到的“强烈的视差”。

哲学始于内省＝镜像也终于内省＝镜像。不论怎样引入“他人的视角”，结果还是一样。西方哲学最初发源于苏格拉底的“对话”，而对话本身正存在于镜子之中。人们批判康德仅仅停留在主观性的自我省察的层面，并试图在导入了复数主观的《判断力批判》中谋求走出主观性自我省察的出口。然而，哲学史上真正的事件，正发生在一面停留在内省上一面试图砸碎内省之共谋性的《纯粹理性批判》之中。我们在此可以发现与以往的内省＝镜像不同的某种客观性/他者性的导入。康德的方法常常被非难为主观的、武断论的。然而，这主观性总是被“他人的视角”所纠缠着。《纯粹理性批判》没有像《一位视灵者的梦》那样，以自我批评的方式来写作，但“强烈的视差”并未消失。它是以二律背反的形式出现的，并暴露出正题、反题都不过是“视觉上的欺骗”。

从以上观点出发，在第一部中我重新阅读了康德。有关马克思的第二部里也同样如此，例如，马克思在《德意志意识形态》时期，对他曾经置身其中的黑格尔左派进行了批判。对恩格斯来说，则是取代观念论而采用经济的观点，从而提示了观察历史的视角。所谓德意志意识形态，不过是落后国家试图在观念上实现发达国家英国的发展而形成的一整套话语而已。但对马克思而言，这是他本身第一次逃离德国话语而获得的某种带有冲击性的觉醒之体验。即并非从自己的视角

也不是从他人的视角来观察，而是直接面对因差异(视差)而暴露出来的“现实”。来到英国，马克思开始专心于古典经济学的批判。在德国，他已经完成了对资本主义乃至古典经济学的批判。那么，究竟是什么给予了马克思如《资本论》中所形成的那种新的批判视角呢？可以说，这便是古典经济学中被视为偶然发生和运行失误造成的事件，即经济危机带给马克思的“强烈的视差”。

要之，马克思的批判产生于不断的“移动”以及作为其结果的“强烈的视差”。康德所发现的“强烈的视差”在批判康德主观主义而强调客观性的黑格尔那里被消解掉了。同样，马克思所发现的“强烈的视差”被恩格斯和马克思主义者抹消掉了。其结果是给人一种印象，仿佛康德或者马克思建构起了强固的体系。然而，认真阅读的话，就会发现这样的印象是完全不对的。

康德和马克思在反复不断地“移动”。这种不断移动于不同的话语体系的过程，带来了“强烈的视差”。这一点在流亡者马克思那里不用说了，关于康德可以说同样如此。他在空间上完全没有移动，但在拒绝移动的诱惑乃至始终作为世界主义者这一点上，他也是一个流亡者。一般认为，康德是处在理性主义和经验论之间进行超越论批判的人。可是从《一位视灵者的梦》那种奇妙的带有自虐性格的随笔观之，不能说康德只是单纯在“之间”进行思考的。他亦不断以经验论对抗武断的理性主义，同时又以理性主义对抗武断的经验论。正是在这种移动中有康德的“批判”在。“超越论批判”并非某种安定的第三种立场。如果没有跨越的或者位置的移动，则不可能产生“超越论批判”。在此，我将康德和马克思的跨越而且是位置的移动称之为“跨越性批判”。

阿尔都塞说，在《德意志意识形态》中存在着“认识论的断裂”。但这种断裂并不是一次性完成的，而且这也不是最大的一次。一般认为，《德意志意识形态》中马克思的转向意味着历史唯物主义的确立。但实际上，这是以恩格斯为主导的，《德意志意识形态》的有关部分实质上也是他写的。于此，我们应该注目的是马克思达到历史唯物主义比较的滞后。这种滞后，在于他深深地关涉到恩格斯早就脱离

开了的“宗教批判”问题。马克思说：“就德国来说，对宗教的批判实际上已经结束，而对宗教的批判是其他一切批判的前提。”(《〈黑格尔法哲学批判〉导言》)他把国家和资本的问题作为“宗教批判”的变形来思考，并非单单是在应用不久便放弃了的费尔巴哈自我异化论。相反，他执着地对以资本和国家形态出现的“宗教”进行了批判。

产业资本主义的发展，使人们从生产的观点来观察以往的历史成为可能。所以，亚当·斯密早在18世纪中叶就提出了历史唯物论的观点。可是相反，历史唯物论却无法解释清楚资本主义经济。资本主义并非所谓的经济基础，而是超越人的意志且规定人类属性，或者使人们相互分离又重新结合在一起的某种“力量”，因此毋宁说是一种宗教性的东西。不用说，马克思一生要阐明的就是这个东西。“最初一看，商品好像是一种很简单很平凡的东西。对商品的分析表明，它却是一个很古怪的东西，充满了形而上学的微妙和神学的怪诞。”[2]马克思已经不再将狭义的“形而上学”和“神学”视为问题，而正是在“很简单很平凡的东西”中发现了它们。这是真正的思想家才具有的认识。或许这样说也不为过，历史唯物论——就叫它马克思主义吧——没有马克思也可能存在，但《资本论》这样的书籍如果没有马克思则不可能出现。

有关马克思，一个不可忽视的重大“转向”，是从中期的著作《〈政治经济学批判〉导言》向后期的《资本论》的转移。具体而言，这便是“价值形态”的导入。而其契机则是他在《导言》之后直接遇到了一种怀疑论，即贝利对李嘉图劳动价值说的批判。李嘉图认为，商品中隐含着交换价值，货币则是表现这种交换价值的东西。就是说，货币不过是一种假象而已。根据这种认识，李嘉图左派和蒲鲁东等便构想出了废除货币代之以劳动证券和交换银行。马克思对此虽持批判态度，但基本上是根据劳动价值说来思考的。但贝利却认为，商品的价值只存在于与其他商品的关系中，因此内在于商品的劳动价值乃是幻像，他对这种幻想予以了批判。

贝利的怀疑论，与休谟对笛卡尔的批判有些类似，即笛卡尔所谓自我并不存在，存在的只是众多的自我而已。对此，康德说自我虽为

假象，但存在着超越论式的统觉即X。将这个X变成实体性化的便是形而上学。虽说如此，我们很难从把这个X视为经验性实体的本能欲望中挣脱出来。因此，自我并非单纯假象，而是一种超越论假象。康德认识到这一点，是后来的事情，当初他是通过休谟的怀疑论而“从武断论的梦想中觉醒过来的”。同样毫无疑问，马克思深深地接受了贝利的怀疑论。但与康德一样，马克思亦不仅批判了李嘉图而且也批判了贝利。李嘉图基于劳动价值说而轻视货币，贝利也没有看重货币的意义。就是说，他虽然强调一商品的价值由与其他商品的关系而决定，但并没有重视下面这个事实：商品与商品并不能直接发生关系，只有透过与一商品(货币)的关系才能实现其关联性。

如马克思所言，当经济危机的时候，人们突然开始追求货币，重新成为重金主义者。《资本论》中的马克思，与李嘉图和贝利相比，更注意回溯到重商主义来思考。当然，他对重金主义和重商主义均持批判态度，并通过这种批判阐明其中被忽视的“形式”——使商品经济得以成立的超越论形式。从另外的角度来说，马克思所重视的是物所处的关系之场域，而不是物本身。他没有像李嘉图那样以劳动价值说来寻找货币的存在根据。商品自身的价值要通过另外的商品(使用价值)来表现。在这种情况下，前者在于相对价值形态，而后者则在于等价形态。当所有的商品都要通过一个排他性的商品来表示其自身价值时，这个商品便成了一般等价物即货币。

在马克思看来，金子成为货币不在于它是金子，而在于其处于一般等价形态上。他要观察的是处于此位置上的生产物如何变成商品乃至货币的“价值形式”——相对价值形态与等价形态。不管其原材料为何，只要是处在排他性的一般等价形态上的便是货币。处于一般等价形态上的物(及其所有者)具有和其他任何物质交换的“权利”。人们视某种物如金为崇高，不是因为其物为金，而在于它处在一般等价物的位置上。值得注意的是，马克思从对守财奴的观察而开始自己对资本的思考。守财奴所具有的不是对于物(使用价值)的欲望，而是对处于等价形态位置上的物之本能——为了将此与欲望区别开来我效仿弗洛伊德称其为本能。换言之，守财奴的本能不是针对物的欲望，而是即使将物作为牺牲也要站到等价形态这一“位置”(position)上。一如马克

思所言，这种本能隐含着神学的、形而上学的东西。因为，守财奴乃“向天国积攒钱财”。

尽管人们对此予以嘲笑，但资本的积累本能基本上与之相同。正如马克思所言，资本家正是“合理的守财奴”。他通过买卖商品试图增大其直接的可交换的权利。然而，目的不在于使用其商品。因而，我们无法从人们的欲望中寻找资本主义的原动力。情况恰恰相反，资本的本能在于“权利”(position)的获得，为此要唤起甚至创造出人的欲望。而要积蓄这种可交换之权利的本能，则来自于交换中存在着的困境和危险。

历史唯物论者思考自然与人的关系、人与人的关系是如何历史地变迁过来的。但是，他们缺乏对组织起上述关系的资本主义经济的考察。因此，我们必须观察交换的维度以及这个维度必然采取价值形态的方式之不可避免性。农本主义者和古典经济学家从“生产”出发，采取一种整体穿透式的观察所有社会关系的视角。可是，对于我们来说，社会性的交换总是以非穿透的自立性力量展现出来，要废除这种社会性的交换并不容易。恩格斯认为资本主义的生产是无秩序的，故对此加以控制为好，这一观点产生出极权化的共产主义，实际上不过是古典经济学的延伸而已。

马克思在价值形态论方面有一个重要的转换，那就是对使用价值或流通过程的重视。某个物对别人来说如果没有使用价值，其本身的价值也就不存在。就是说，物在生产上不管需要多少时间，如果卖不出去也就没有价值。马克思抛弃了以往的交换价值和使用价值的区别。商品中并不包含交换价值，若不与他者发生关系，则商品便处在“致命之病”(克尔凯郭尔)状态下。古典经济学认为，商品乃是使用价值和交换价值的综合，但这不过是一种事后的观点而已。在这一综合里面潜藏着“惊险的跳跃”(马克思)。克尔凯郭尔说人乃是有限和无限的综合，这个综合与“信仰”有关。就商品而言，这便是所谓“信用”的问题。暂时先做成买卖，这依靠的是信用，即把买卖关系转化成债权和债务的关系。就是说，交换的危险性是以决算的形式表现出来的。信用使非如此便不能成立的交换变为可能并将其扩大。马克思

认为，与国家的纸币不同，银行券(纸币)乃是期票的一种。然而，由于商品经济建立在信用之上，故危机必然以另外的形式存在。

古典经济学家取一种重视生产过程的立场，而视其他一切为次要的幻想的东西，并将其非神秘化。实际上，他们受摆布于应当非神秘化的流通和信用的结构。换言之，他们并没有弄清楚危机何以产生。危机乃是商品经济本来具有的危机性的表现，这本身正是经济学的“批判/危机”。我们甚至可以说，危机所引起的“强烈的视差”使马克思成就了《资本论——政治经济学批判》。

在《资本论》的序言里，马克思公开承认自己是“黑格尔的弟子”。他对资本主义经济的叙述，亦仿佛将其视为资本(＝精神的)自我实现似的。虽然马克思采取了黑格尔式的叙述形式，但《资本论》其写作动机却与黑格尔完全不同。马克思的叙述绝不可能以“绝对精神”而告终。《资本论》一方面讲到资本如何构建起世界，一方面又阐明了资本的无法超越自身的局限性。这正是对试图超越自身局限的资本和理性之无止境“本能”的康德式批判。所有的秘密都在于价值形态。价值形态论并不是对从物物交换到货币形成的历史过程的考察。价值形态乃是人们置身货币经济中已经意识不到的形态，是在超越论意义上被发现的“形式”。从价值形态到货币形态、守财奴、商人资本乃至产业资本，与这种叙述顺序相反，马克思是从后者向前者回溯的。古典经济学家否定了前一时代的重金主义/重商主义或者商人资本，与这些经济形式从不等价交换的差额中获得利润相比，他们认为产业资本主义依据的是公正的等价交换，其利润来自生产上分工合作的结果。然而，马克思则通过重返商人资本主义来考察资本。他将资本放到货币—商品—货币′这一“一般范畴”中来观察，表明他从根本上把资本看做商人资本的。

资本乃是自我增殖的货币，是G—W—G′的运动过程。在产业资本上W的部分相当于原料、生产手段以及劳动力商品。劳动力商品才是产业资本所固有的东西。产业资本的剩余价值不单单靠让劳动者工作，而且还从(作为总体的)劳动者买回自己生产的产品之差额中获得。虽然如此，在原理上与商人资本没有什么不同。古典经济学攻击

商人资本主义，认为那是一种欺诈(不等价交换)。可是，尽管商人资本从不同价值体系之间的交换中获得剩余价值，但依然根据的是各自不同的价值体系内部的等价交换。如果说商人资本通过空间上的差异而获得剩余价值，产业资本则靠技术革新在时间上不断创造出不同的价值体系，从而获得了剩余价值。当然，这也并不妨碍产业资本从商业资本的活动中获取剩余价值。对于资本来说，从哪里获得剩余价值都可以。重要的是，资本通过价值体系的差异，这本身是一种等价交换，而获得剩余价值。因此，剩余价值与利润不同，乃是不可视的，其所获得的过程存在于黑箱之中。

值得注意的是，在马克思主义者当中占统治地位的思考方法，不是从价值体系的差异来发现剩余价值，而只是注意从生产过程的“榨取”中来追究。他们把资本家和雇佣劳动者的关系视为封建领主与农奴关系的延长，并将此看作马克思的思考。然而，这不过是李嘉图利润理论中包含的可能性，即从利润乃剩余价值之榨取这一认识中抽取出来的李嘉图派社会主义者的思考而已。此乃支撑了1848年以前的英国劳动运动的理论，马克思自己也再三提示过这种观点亦反映了事实，但是，虽说这通俗易懂，却没有揭示出资本主义制度之下剩余价值的秘密。这种观点能够说明的充其量不过是绝对剩余价值，而非产业资本主义特有的相对剩余价值。不仅如此，如后面所述，把资本家与雇佣劳动者的关系比附为封建领主与农奴的关系，导致了很多谬误的产生。第一，把对资本主义经济的扬弃放到“主奴辩证法”中来思考；第二，将在生产过程中的斗争当成了中心的任务。

另一方面，与古典经济学相反，马克思在《资本论》中重视的是流通过程。他以康德的表述方式指出了下面这个二律背反：剩余价值既不能从生产过程本身发生，也不能从流通过程中发生。“这里是罗陀斯，就在这里跳吧”。然而，这个二律背反只能从下面的思考中得到解决。产业资本的剩余价值来自流通过程中价值体系的差异，而这所带来的是生产过程中的技术革新。资本必须不断地发现并创造出差异。这是产业资本不间断地进行技术革新的原动力，而绝非因为人们期望“文明”的进步。很多人认为，资本主义经济的发展源自于物欲和对进步的信仰。因此，以为改变这种思考，就可以合理地控制资本主

义的发展，或者无论何时都可以将其废除。然而，这种想法意味着人们并没有理解资本的“本能”是如何的强固。资本的本能绝不会自动停止，理性的操控和国家的强制也无法使其停歇。《资本论》并没有谈到革命的必然性，正如宇野弘藏正确地指出的那样，马克思只是揭示了经济危机的必然性。虽说危机是资本主义经济的痼疾，但同时通过经济危机实现资本主义经济的永恒发展，危机也正是其结构中的一个环节。资本主义经济无法消除危机，但也不会因此而灭亡。如环保论者所言，资本主义经济恐怕会造成悲惨的结局，但并不能因此就说它会有终结的一天。进而，今后当商品化更为彻底之后，资本因登峰造极而迎来资本主义的终结，这种事情亦不可能发生。

在此，更多的人思考的是通过国家来予以控制。但必须注意，与资本相同，国家本身也具有某种自律性的力量。这种自律性的力量并非历史唯物论定式所表述的那样——针对经济基础国家和民族为上层建筑，后者虽为前者所规定但亦具有相对的自律性。正如我们已经指出的那样，货币和信用的世界与其说是经济的，不如说更是宗教性的幻想世界，难道不是如此吗。反过来说，国家和民族虽然是一种共同的幻想，但它必然存在的理由与资本一样，在于有现实上不可避免的基础。国家和民族也是植根于“交换”的，虽然这种交换与商品交换不同。因此，不论怎样强调国家和民族是“想象的共同体”，依然无法将其消解掉。民族国家并非单纯的假象，而是超越论式的假象。

马克思在考察了“价值形态”之后，于“交换过程”一节中似乎对商品交换的发生进行了历史性考察。在此，他强调的是商品交换始于共同体与共同体之间。“商品交换是在共同体的尽头，在他们与别的共同体或其成员接触的地方开始的。但是物一旦对外成为商品，由于反作用，它们在共同体内部也成为商品”[3]。然而，这并非通过历史学式的追溯，而是在超越论的层面通过阐明货币经济固有的性格从而发现的“起源”。马克思做上述说明的时候，是以存在着另外的交换形态为前提的。商品经济的交换在普通的“交换”当中毋宁说是一种特殊的形态。第一，共同体中也有“交换”，这便是赠予—回赠式的互酬制。这种互酬制属于相互扶助性质的，但如果你不回赠的话，则将被赶出共同体。共同体具有强固的约束力，而且是排他性的。第二，共同体

与共同体之间存在着掠夺。或者不如说这种掠夺是更普遍更根本的，商品交换则是在大家放弃了掠夺之后才开始出现的形式。不过，我们依然可以把掠夺视为一种交换。就是说，为了持续不断地掠夺，需要保护被掠夺者免遭其他掠夺者的侵害，并培育产业体系。这便是国家的原型。国家为了不断地更多地夺取，便试图靠再分配保证其土地和劳动力的再生产，通过灌溉等公有事业来提高农业的生产力。其结果，是国家作为夺取的机关这一面被隐蔽了起来，相反，农民要对领主的保护回礼(义务)即进贡，而商人也要纳税以作为对国家维护交换的回赠。这里，国家被表象为仿佛是超阶级的、“理性的”。因此，可以说掠夺和再分配也是“交换”的一种。在人类的社会性关系上只要还有暴力存在的可能，这种交换形态便不可避免。进而，第三种交换模式，即马克思所说的共同体与共同体之间的商品交换。这种交易依据相互达成的协议，但如前所述，也正由此而产生出剩余价值即资本。当然，这与掠夺—再分配的交换关系有根本的不同。这里，我想再加上一种即第四种交换模式——联合。这种模式是相互扶助的，但没有共同体那样的约束力也不是排他性的。联合乃是一度经历了资本主义市场经济之后才出现的伦理—经济的交换关系形态。将联合理论化的是蒲鲁东，而其构想早已包含在康德的伦理学当中。

本尼迪克特·安德森说，民族—国家乃是原本性质相异的民族与国家的“结婚”。这是非常重要的观点，但不能忘记在这之前还有一个更为性质不同的两个东西，即国家与资本的“结婚”。首先，国家、资本、民族在封建时代是明确区分开来的，它们分别为封建国家(领主、国王、皇帝)、城市、农业共同体，各自分别植根于不同的“交换”原理。如前所述，国家建基于掠夺和再分配的原理。其次，由这种国家机构所统治的相互孤立的农业共同体，在其内部是以自律性的、相互扶助的、互酬性交换为原理的。第三，在这样的共同体与共同体“之间”，市场即城市得以确立。这是一种相互间经过协议而达成的货币交换。促使封建性体制崩溃的是资本主义市场经济的全面渗透。但这个经济过程只有取政治的、绝对主义王权国家的形态才能实现。绝对主义王权与商人阶级勾结在一起而推翻众多的封建国家(贵族)，由此垄断了暴力并废除掉封建性的统治(经济以外的统治)。这便

是国家与资本的“结婚”。可以说，商人资本(资产阶级)在绝对主义王权国家中成长起来，同时为了形成统一的市场而构筑起民族的同一性。但仅仅如此，民族还不能形成。在民族的根基里有随着市场的渗透以及城市启蒙主义的发展而被解体了的农业共同体存在。以往自律的自给自足的各农业共同体因货币经济的渗透而被解体，同时，又于民族中在想象的层面上恢复了其共同性(相互扶助与互酬制)。民族与具有悟性(霍布斯)的国家不同，其基础建立在植根于农业共同体的相互扶助性“感情”之上。这种感情仿佛一种对赠予欠着债务似的东西，而根本上所隐含的是一种交换关系。

然而，真正使三者实现“结婚”的乃是资产阶级革命。在法国大革命中，正如自由、平等、博爱这个三位一体的口号所倡导的那样，资本、民族、国家作为不可分离的整体结合到一起。所以，近代国家应该称其为资本制—民族—国家(capitalist□nation□state)。它们构成相互补充和强化的整体。例如，经济上为所欲为，结果造成了阶级的对立，那么可以通过国民相互扶助的感情来消解，由国家加以控制而实行财富的再分配。在这种情况下，如果只是试图单纯打倒资本主义，则会走向国家主义的形态，或者在民族感情上资本主义得到拯救。前者为斯大林主义，后者则是法西斯主义。这样，把资本包括民族和国家视为交换的诸形态，此乃“经济的”视角。如果说经济基础这个概念有什么重要的意义，那也只是表现在这个方面。

可以说，在以上三种“交换”原理中，近代以来商品交换逐渐发展起来而压倒了其他交换形态。但商品交换形态并没有彻底化，在有关人类和自然的生产方面，资本只能依赖于家庭和农业共同体，从根本上讲是以非资本主义生产为前提的。民族的基础也正存在于此。另一方面，极权主义的君王(主权者)虽因资产阶级革命而消失了，但国家本身还是保留了下来。国家并非可以被国民主权的代表者/政府所消解掉的东西。国家总是针对另外的国家而作为主权者存在的，因此，当面临危机(战争)的时候将期望强有力的领袖出现，正如在波拿巴主义和法西斯主义上所显示的那样。如今，可以听到这样的预测：随着资本主义的全球化，民族国家将遭到瓦解。然而，国家和民族并不能因此而消灭的。比如，随着资本主义的全球化(新自由主义)，各国的

经济遭到压迫，那么，就会走向谋求由国家来保护(再分配)包括对民族文化同一性和区域经济进行保护的方面。反抗资本，同时必须反抗国家和民族(共同体)，其理由也正在这里。资本制—民族—国家是三位一体的，故十分强大有力。如果只是想否定其中的一个方面，结果只能被收回到这个三位一体的圆环当中去。工团主义、福利国家、社会民主主义，这些东西不过是此三位一体圆环的完成形态，而绝非对此的扬弃。

马克思认为，正是在最发达的国家英国，共产主义才有其实现的可能性。为什么呢？因为只有在资产阶级发达的“阶段”这种可能性才会出现。然而，事实上在英国并没有出现这样的迹象。在普选制得以确立而劳动工会力量强大的地方，革命反而显得很遥远。不过此时，所需要的乃是与政治革命(资产阶级革命)不同的“社会革命”概念。我们不能忘记，马克思集中写作《资本论》的时候，正是处在这样的状况之下。马克思逝世后，随着德国社会民主党的阔步前进，恩格斯渐渐抛弃了传统的革命概念，认为通过议会革命是可能的。而恩格斯的弟子伯恩施坦则把老师还留存着的“革命”幻想之残余彻底排除掉了。不用说，列宁和其他马克思主义者对此进行了批判，但伯恩施坦的思考也有他自己的根据。实际上，经历了一个世纪的时光，世界的左翼又回归到他的观点上来了。然而，1848年以后在古典的革命已然成为过去的形势下写作了《资本论》的马克思，尽管承认事态的变化，但并没有走向这种发展方向，则又是一个不争的事实。那么，他在何处发现了共产主义的可能性呢？如以上我所揭示的那样，资本制—民族—国家植根于人类的“交换”所必然存在的形态中，要走出这个三位一体的圆环并不容易。马克思所找到的出路在于第四种交换模式，即联合。

与一般流行的思考不同，后期马克思在“联合的联合”取代资本—国家—共同体中发现了共产主义。他这样写道：

> 如果联合起来的合作社按照总的计划组织全国生产，制止资本主义生产下不可避免的经常的无政府状态和周期的痉挛现象，那么，请问诸位先生，这不就是共产主义，“可能的”共产主义吗？[4]

这个合作社的联合由欧文以后的乌托邦和无政府主义者所提倡，马克思在《资本论》中亦将此与股份公司放在一起进行了考察，并给予了高度的评价。如果说股份公司是在资本主义内部的“消极的扬弃”，那么，联合则是“积极的扬弃”。从这个意义上讲，可以说马克思的共产主义在根本上是一种联合主义。不过，马克思也看到了它的“局限”，即其命运不是在必然与资本的竞争中遭到挫败，便是要自己转化为股份公司。在资本主义经济中，要想创造出与此相对抗的非资本主义的生产和消费形态，并非容易之事。实际上，恩格斯和列宁都没有重视这种联合，他们不过是将此视为劳动运动中的次要部分。而马克思则只是在这里看到了共产主义的可能性。

另一方面，巴枯宁将马克思与国家社会主义者拉萨尔等同视之，并给予了批判。然而，对马克思批判过的拉萨尔所谓由国家来保护和培养合作社一事，巴枯宁只是假装不知道而已。

如果工人们力求在社会的范围内，首先是在本民族的范围内建立集体生产的条件，这只是表明，他们在争取变革现实的生产条件，而这同靠国家帮助建立合作社毫无共同之处。至于现存的合作社，那末只有它们是工人自己独立创设的，既不受政府的保护，也不受资产者的保护，才是可贵的。[5]

马克思强调的不是通过国家来培育合作社，而是以合作社的联合来取代国家。这个时候，资本和国家将被扬弃。而且，在这样的原理性考察之外，马克思根本就没有谈过任何有关未来的事情。

关键在于，对马克思来说，共产主义就是联合主义，而不是除此之外的任何别的什么东西。也正因为如此，他“批判”了联合主义。换言之，马克思是在拉萨尔和巴枯宁“之间”进行思考的。这样一种“批判的”姿态，使后来的无论哪一方论者都有可能从马克思的文本中推导出自己的立场来。不过在此，我们不应当将此视为马克思的矛盾或两义性，而应该看作是他的跨越性批判。如果代替马克思来说的话，即单纯地否定资本和国家并不够。由于资本和国家植根于某种自身的必然性，因而具有其自律性的力量。换句话说，由于这些都是超越论的假象，因此不仅靠单纯的否定无法将其消除掉，相反会使它们更强有力地复活过来。为了扬弃资本—民族—国家，需要对此加以深刻的洞

察(批判)。

那么，在哪里能找到对抗资本和国家之运动的关键呢？这只能在《资本论》中找到。马克思说：

为了避免可能产生的误解，要说明一下。我决不用玫瑰色描绘资本家和地主的面貌。不过这里涉及到的人，只是经济范畴的人格化，是一定的阶级关系和利益的承担者。我的观点是：社会经济形态的发展是一种自然历史过程。不管个人在主观上怎样超脱各种关系，他在社会意义上总是这些关系的产物。[6]

马克思这里所说的“经济范畴”不是商品或者货币那样的东西，而是意味着使某种东西成为商品或者货币的价值形态。在《导言》中，马克思也讨论了商品和货币这样的范畴，而在《资本论》中他则追溯了以往使某种东西成为商品和货币的形式结构。商品是被置于相对价值形态上的东西(物、服务、劳动力等)，货币则是处在等价形态上的。同样，承担这些概念范畴的“资本家”和“劳动者”，其规定性在于他们个人被置于哪一方(相对价值形态或等价形态)，而与他们主观上怎么考虑无关。

这里所讲的阶级，并非经验上和社会学意义上的阶级。因此，说当代社会中不存在《资本论》那样的阶级关系，这种批判是无的放矢。不仅当代，就是过去，无论在哪里也不曾存在过这样单纯的阶级关系。而马克思在考察具体的阶级关系时，对各阶级的多样性乃至其话语和文化的多样性十分敏感，这只要看一看他的《路易·波拿巴的雾月十八日》就可以知道的。另一方面，马克思在《资本论》中从价值形态上探讨了资本主义经济固有的阶级关系。从这个意义上讲，毋宁说《资本论》的认识更符合今天的状况。例如，如今劳动者的养老金交给投资机构来运作，即劳动者的养老金本身作为资本来运作。结果，促成了企业的融和并迫使其裁减人员，而使劳动者苦不堪言。这样的资本家与劳动者的阶级关系极其错综复杂，似乎使实体性的阶级关系这种思考难以奏效了。然而，商品和货币，或者相对价值形态和等价形态这一非对称关系根本没有消除。《资本论》考察的是这种关系的结构，即被置身于这种场合下的人们在其意识中是怎样呈现这种存在的。

这样一种结构主义式的观点是不可缺少的。马克思并没有简单地对资本主义进行道德非难。我们正应当于此发现马克思的伦理学。资本家和劳动者在这里都不是主体，而是被他们所处的位置所规定的。当然，这种观点会使读者无所依从。因此，人们不是把《资本论》作为展示了资本主义向共产主义演化的“自然史”之历史法则来阅读，便是在《资本论》之前的文本中去发现其“主体性”的契机。不用说，前者是错误的，而关于后者则可以说大致都归结到了黑格尔的“主人与奴隶的辩证法”。即，作为奴隶的无产者由于异化和贫穷起而反抗主人。这同时又促成了生产领域中劳动者的罢工和掌握国家权力的思考。然而，在英国写作《资本论》的马克思，怎么可能会有这样的想法呢。《资本论》实际上为马克思主义者所敬而远之，就在于这里找不到革命的远景。那么，在主体出现的契机仿佛根本不存在的世界里，“革命”怎样才会成为可能呢？

但是，在价值形态中场域规定着主体，并不意味着可以排除资本家成为主体的存在。由于“资本”本身是自我增殖运动的主体，故资本家为能动的。这是货币处于“买入的立场”(等价形态)所具有的能动性，而出卖劳动力商品的人只能是被动的。所以，在这种关系上劳动者当然只能进行针对自己的商品价值交换的“经济主义”式的斗争。在此，我们无法期待劳动者站起来。不过，这并不意味着劳动者就不可能与资本对抗。资本运动之G—W—G′即剩余价值的实现，依靠的是最终其生产物能否卖出去。剩余价值作为一个总体只能存在于劳动者买回自己的产品这一过程中。在生产过程中资本家和劳动者的确是一种“主人和奴隶”的关系。但资本的“变态”过程，不可能只是这样一种单一的东西。资本在该过程中不得不一度站在“卖出的立场”(相对价值形态)上。也正是在此，有劳动者作为唯一主体而出现的场域(position)存在。这便是资本主义生产的产品被卖出的，即“消费”的场域，也是劳动者持有货币而得以站到“买入的立场”上的唯一场域。“将资本从支配(隶属)关系中区别开来的，正是劳动者作为消费者及交换价值假定者而面对资本的情况下，成为在货币形态中流通的单纯起点——无限多样的起点之一，在此，劳动者之所以成为劳动者的规定性将消失掉”[7]。对于资本来说，消费乃是剩余价值最终实现的场域，

也是被迫遵从消费者(劳动者)意志的唯一场域。

在货币经济中，卖与买或者生产与消费是相互分离的。这种分离使劳动者和消费者互不相干，从而造成了企业和消费者仿佛经济主体似的假象，而且，也使劳动运动和消费者运动分离开来了。随着劳动运动的衰退，消费者运动以各种各样的形态兴盛起来，这包括环保、女权、少数族群等运动。一般来说，它们采取一种“市民运动”的形式，与劳动活动没有直接的关联，或者对其持否定态度。但是，消费者运动实际上乃是转换了立场的劳动者运动，也只有在这个意义上才是重要的。反过来说，劳动运动只有作为消费者运动才能克服局部的界限而成为普遍的。因为，作为劳动力再生产的消费过程涉及到包括生育、教育、娱乐、地域活动等广泛的领域。我的重视消费者运动，看上去与葛兰西关注劳动力再生产过程和重视家庭、学校、教会等文化意识形态机构之重要性的观点相似，其实不然。葛兰西依然期待于生产过程中劳动者阶级的起义，而致力于发现妨碍阶级起义的各种文化霸权。我要强调的是，把劳动力再生产过程看做资本为了自我实现而必须经过的流通过程，并将此作为劳动者成为主体的“场域”来重新认识。

在此，我们必须对用生产过程中的“主人和奴隶的辩证法”来思考的马克思主义者——实际上与之对立的工团主义者也是如此——加以批判。这种思考将资本主义经济中的阶级关系(资本家与劳动者)作为领主和奴隶的关系之变形来看待。这里，封建制中非常明显的东西被隐藏了起来，于是，出现了以“主奴辩证法”推导出无产者必将打倒资本主义的逻辑，并认为劳动者一向难以站起来则在于他们的意识被商品经济所“物化”，因此促使他们觉醒就成了马克思主义者的任务。物化现象来自文化霸权的操作和消费社会的诱惑。因此，有必要对此进行批判性的阐释。或者说，除此之外别无他法。然而，既然根本的前提存在谬误，这种批判也不会有结果的。

在此，我们应该重新回到《资本论》所给予的观察上来。即重要的在于资本主义经济根本上源自流通过程。马克思虽然也重视生产过程，但从来没有忘记资本之剩余价值的实现最终在于流通过程这一

点。作为一个总体，只有靠劳动者买回自己的产品这一形式剩余价值才能得以实现。从这样的观点来看，在资本运动G—W—G′方面，资本所遇到的两个危机的瞬间都存在于“流通过程”，即资本买入劳动力商品之际(劳动市场)和向劳动者卖出产品的时候(市场)。如果在这两个环节的任何一个环节上失败的话，资本便不能获得剩余价值，换言之，便无以成为资本。

这样，劳动者得以对抗资本的场域也就有两个。一个是安东尼·奈格里所说的“不劳动”，这当然意味着“不出卖劳动力(拒绝资本主义制度之下的雇佣劳动)”，否则没有意义的。另一个是甘地所谓的“拒买资本主义的产品”，这将在劳动者成为“主体”的场域中实现。然而，对于劳动者—消费者来说，为了使“不劳动”和“不买”成为可能，就必须同时确保接受劳动和购买的场域。毫无疑问，这就是如非资本主义的生产—消费合作社那样的联合。不过，为了在资本制经济中建立和扩大这种联合，必须有替代性的通货，以及基于此的金融体系的发达。

马克思批判过蒲鲁东的人民银行和劳动证券。自那以后，马克思主义者便对这样的思考持否定态度，认为《资本论》虽然是对古典经济学的批判，但在实践上则意味着对蒲鲁东货币论的批判。在蒲鲁东那里存在着根本性的无知。劳动价值在事后和社会性上被货币交换而规定。就是说，作为价值实体的社会劳动时间通过货币而形成，蒲鲁东的劳动证券暗地里所依据的正是他要废除的货币。但是，马克思这种批判并不意味着对替代性的货币之可能性的否定。实际上，马克思自身在《哥达纲领批判》中曾提示过劳动证券的想法，但看上去与蒲鲁东的劳动证券并没有根本的不同。因此，我们应当依据《资本论》的批判去探索替代性货币的可能性。

如果资本主义经济根本上在于流通过程，那么，与之对抗的运动也必须在流通过程中实行。为了扬弃作为货币自我增殖运动而开始且持续运动的资本主义经济，有必要在其内部创造出与资本主义经济性质不同的市场经济。卡尔·普兰尼曾把资本主义(市场经济)比喻为癌症。即资本主义产生于农业共同体和封建国家“之间”，不久便渗透到其内部开始变成了自我整合的东西，但依然是一种寄生性的存在。如

果通过手术进行摘除的话，国家就会得到强化。那么，只能寄托于社会民主主义式的化学疗法了？但是，我认为还有别的办法。如果说资本主义经济是癌症，那么创造出对抗这种癌症的“抗体”(counter□cancer)就可以了。资本要摘除这个癌症的话，就只能切除使自身成为可能的那些条件。以流通过程为中心的对抗运动完全是合法的、非暴力的，无论怎样的资本—民族—国家都拿这种对抗运动没有办法。《资本论》在逻辑上对此给出了根据，即价值形态上的非对称关系(商品和货币)产生了资本，但同时在此也存在着使其终结的“位置转换”的机会。而对此加以活用本身，正是一种跨越性批判。

[1]《康德全集》日文版第3卷，东京：理想社。

[2]《资本论》第1卷第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第87页，北京：人民出版社，1972。

[2]《资本论》第1卷第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第87页，北京：人民出版社，1972。

[3]《资本论》第1卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第106页，北京：人民出版社，1972。

[3]《资本论》第1卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第106页，北京：人民出版社，1972。

[4]《法兰西内战》，见《马克思恩格斯全集》中文版第17卷第326页，北京：人民出版社，1963。

[4]《法兰西内战》，见《马克思恩格斯全集》中文版第17卷第326页，北京：人民出版社，1963。

[5]《哥达纲领批判》，见《马克思恩格斯全集》中文版第19卷第29页，北京：人民出版社，1963。

[5]《哥达纲领批判》，见《马克思恩格斯全集》中文版第19卷第29页，北京：人民出版社，1963。

[6]《资本论》第1卷第1版序言，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第12页，北京：人民出版社，1972。

[6]《资本论》第1卷第1版序言，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第12页，北京：人民出版社，1972。

[7]《马克思资本论草稿集》第2卷，资本论草稿集翻译委员会日译，东京：大月书店。

第一部 康德

第一章 康德式转向

1.哥白尼式转向

康德将自己《纯粹理性批判》的新探索称之为“哥白尼式转向”。这个比喻意味着把以往的形而上学认为主观乃外在对象之“摹写”的思考颠倒过来，强调主观是以“投入”外界的形式而“构成”的。从某种意义上讲，这是一种向主观(人类)中心主义的回转。然而谁都知道，哥白尼的“转向”最重要的是从天动说转向地动说，即对以地球(主观)为中心之思考的否定。那么，康德没有重视这种“转向”吗？不，我认为康德有关“物自体”的思考，正是在此种意义上表现了“哥白尼式转向”。例如，他这样说道：

感性的直观之能力，严格言之，仅为感受性，即在某种状态中被感动而伴随有表象之一种能力，至表象之相互关系，则为空间时间之纯粹直观(吾人感性之纯然方式)，此等表象在其以空间时间中所有此种形态联结之，及依据经验之统一法则能规定之限度内，即名为对象。此等表象之“非感性的原因”，完全非吾人之所能知，故不能为吾人所直观之对象。盖此种对象不能在空间或时间中表现之(空间时间纯为感性的表象之条件)，故一离此条件，则吾人不能思维有任何直观。吾人可名“普泛所谓现象之纯粹直悟的原因”为先验的对象，但纯为因此能有与“视为感受性之感性相对应”之某某事物故耳。吾人能以吾人可能的知觉之全部范围及联结，归之于此先验的对象，且能谓此先验的对象先于一切经验而以自身授与者。但现象虽与先验的对象相应，并非以其置身授与，乃仅在此经验中授与吾人者……[1]

在此可以发现，人类在能动地构成对象之前，是以透过感性促动主观而赋予内容的物自体为中心的。换言之，康德强调的是主观的被动性/Geworfenheit。除了海德格尔，康德以后的哲学家——甚至叔本华那样的康德主义者——都否定了物自体这一概念。其结果康德被看成能动地构成世界的主观性哲学之祖。这似乎与他所谓“哥白尼式转向”的方向一致。然而，康德本人马上否定了这样的观念论。那么，康德要做什么呢？他只是批判地折中了合理论和经验论吗？

要正确理解康德的“哥白尼式转向”，需要探讨哥白尼自身的转向。地动说乃是自古以来就有的思考，而非哥白尼独创。当时，这种思想是被禁止的，因此，哥白尼虽抱有地动说的想法，但在生前一直回避对该学说的提倡。据托马斯·库恩讲，即使在1534年哥白尼死去出版的《旋转》中，他也还是依据古希腊托勒密的宇宙论展开论述的。对后世产生了影响的只是在书后附录的天文学家才读得懂的那部分文字。哥白尼的学说带来了这样的结果：托勒密之后的天动说所谓天体旋转运动的偏离，若从地球围绕太阳转动的视角来看将得到消解。这并没有证明地动说，实际上地动说被人们接受要等到一个世纪之后。但是，即使是支持天动说的人也不得不采用哥白尼的计算体系。虽然太阳的确围绕着地球旋转，但他们却可以认为从计算上讲“仿佛”相反的。不过，应该说“哥白尼革命”的意义也正在于此。重要的并非地动说还是天动说，而是哥白尼在从经验上观察地球和太阳的方法之外，采取了一种将此视为某种关系结构的视角。也唯有如此，才引起了向地动说的“转向”。就是说，哥白尼的转向具有两重的意义。

同样，康德绕开了如经验论那样从感觉出发还是如合理论那样从思维出发的对立。他所提起的是如感性的形式或悟性的范畴等意识不到的、用他自己的话讲即超越论式的结构。感性和悟性等词汇早就存在，乃是将“感觉”和“思考”的运动概念化而来的。但康德将上述的意义完全改变了。这与哥白尼把所谓地球和太阳作为某种结构中的一项来考察是一样的。我们没有必要原封不动地采用康德所说的感性和悟性等词汇，重要的是康德提示了超越论的结构。就是说，即使不用康德的词语，也会以别的方式发现这种结构的。比如，我们可以在精神分析中发现这样的例子。可是，托马斯·库恩在提起“哥白尼革命”之际，却这样谈到精神分析：

哥白尼的理论在很多方面是典型的科学理论，因此，其历史可以揭示出科学上概念的发展及取代以往旧概念的一些过程。但是，在科学之外的结果上，哥白尼的理论并不典型。在非科学思想方面，能够如此发挥巨大作用的科学理论实在很少见。不过，这也并非就是唯一的例子。19世纪达尔文的进化论同样提出了科学以外的问题。本世纪爱因斯坦的相对论和弗洛伊德的精神分析理论，也为引起西洋思想更根本之重组的某种论争提供了核心课题。弗洛伊德本人曾强调过，哥白尼对地球不过是一个行星的发现和自己对无意识制约着人类行为的

发现，其并行不悖的效果。（《哥白尼革命》）

然而，弗洛伊德精神分析的划时代性并不在于提出“无意识制约着人类行为”这一思考——此乃浪漫主义之后的常识。正如早期的《释梦》——这也是古以有之的——所显示的那样，其划时代性在于从语言形式方面来观察意识与无意识之乖离所引发的东西，而且，由此发现了无意识的“超越论式”结构。库恩讲到“哥白尼革命”给科学以外的领域所带来的影响，却根本没有想到康德那有名的比喻，这恐怕是因为他也被有关康德的一般认识所束缚着吧。这种一般认识将康德所说的形式和范畴误解为是基于欧几里得几何学和牛顿物理学的。如后所述，康德思考出感性的“形式”是因为他设想到了非欧几里得几何学的可能性。本来，他所讲的是科学认识开拓的体系和科学的真理存在于假说(现象)之中。但是，如果要坚持根据一般的社会常识来思考，则康德便仿佛是人类(理性)中心主义的，与之相对，弗洛伊德好像颠覆了以自我或地球为中心的思考而将“无意识”看做太阳了。从笛卡尔和康德那里发现其对主观性的重视而加以批判的人，将在康德那里发现天动说。这样，真正的“哥白尼式转向”也就成了弗洛伊德那样的转向。然而，库恩的看法无法区别弗洛伊德和荣格的不同。事实上，这两人对库恩来说，也的确没有区别。例如，荣格在还和弗洛伊德一起合作的初期，曾将俄狄浦斯情节这个概念比喻为哥白尼式转向，然后这样写道：

这种观察告诉人们，人类的矛盾超越时空根本上是同样的。促使希腊人颤栗的东西如今依然存在，而只有当我们抛弃了自己比古代人更道德这样一种后代人的虚无幻想之时，我们才能注意到这种东西的存在。我们不过是把自己与古代人结合在一起的不曾消失的共同性巧妙地忘记了而已。如果注意到这种情况，就会打开一条至今还没有出现过的理解古代精神的道路。这就是内在的共鸣和知性的理解之路。只有穿过了通向自己心中被埋没的基础部分的迂回之路，我们才能把握古代文化活生生的意义。也正是通过这个迂回之路，才能抓住自己居住的天体之外的定点，由此客观地理解自己的天体之运动。至少，这是我们通过重新发现俄狄浦斯问题的永恒性而可以获得的希望。（《变貌的象征》）

但是，这种对“无意识”的强调自浪漫主义发生以来便广泛存在，并非弗洛伊德所独有。实际上，荣格大量引用了浪漫派诗人、思想家的文献。毋宁说，弗洛伊德对这种普通的“集体无意识”是反对的。他是从分析性的对话中患者的“抵抗”那里发现了无意识。甚至可以说，

如果没有抵抗和否认，也就没有无意识的存在。另外，他还思考了自我、超我和本我这样的心理结构，但这些都并非实际存在的东西，而只是设想存在于抵抗(否认)中表示某种结构性机构的东西。正如超我的检阅这一比喻所显示的那样，是一种法庭似的结构(顺便一提，康德也总是用法庭的比喻)。

荣格的叛离弗洛伊德，与赫尔德、费希特乃至谢林的叛离康德是一样的，或者不如说，荣格自身也明显地属于这个浪漫派的谱系。他那种对理性中心主义的否定，的确是一种转向，而且是一种非常显著的逆转。在这一点上，应该说弗洛伊德到底是一个启蒙主义者而没有超出理性主义。不过，也正是弗洛伊德实现了与随处可见的浪漫派完全不同的另一个决定性的转向。他的精神分析不是经验性的心理学，而是他自己所说的“潜在心理学”，换言之，乃是超越论式的心理学。从这样的观点来看，康德在超越论上发现的感性和悟性的运动，与弗洛伊德所谓的心理结构同型，都是只能作为比喻来谈的，而且很明显都只能说是可能有的运动。拉康试图恢复弗洛伊德的超越论心理学的意义而设定结构，则更是康德式的。即，假象(想象界)、形式(象征界)和物自体(实体界)。当然，我要强调的不是从弗洛伊德方面来解释康德，而是相反。

康德总是作为开拓了主观性哲学的人而成为被批判的靶子。然而，康德所做的乃是揭示人类主观能力的局限，并把形而上学作为超越其范围的“越权”行为来看待的。这也便是要在规定人类各种能力的结构上来观察，而不是人们各自如何思考或者站在怎样的立场上。在康德那里，感性、悟性、理性等与弗洛伊德的本我、自我、超我一样，并非经验上存在的东西。从这个意义上讲，即是无。不过，这些东西作为某种运动而存在。超越论的统觉(主观)也是一样，乃是将这些变成一个体系的运动。所谓超越论的，在作为无之运动这个意义上，便是存在论的(海德格尔)。同时，在观察“未曾被意识到”的结构这个意义上讲，又是精神分析的或者结构主义式的。当然，这样的改换说法，也未必能保证会获得什么新的认识。相反，可能会失掉某种东西。因此，我们要紧紧抓住康德的“超越论的”一词而不放手。但为了使其意义更加明确，我们将使用跨越性批判这个词语。

总而言之，康德所说的“哥白尼式转向”，并非向主观性哲学的转移，而是由此向以“物自体”为中心的思考转移。康德要阐明被视为主观性的超越论式的结构，也正是为此。那么，“物自体”是什么呢？这在《实践理性批判》中直接予以阐述之前，基本上是与伦理性的问题相关联的。换言之，也便是“他者”的问题。当然，对于“他者”问题，康德并没有由此真正开始做起，所以我也便无从说起了。但是，我在本书中要讲的，就是康德的“转向”其意义在于向以“他者”为中心的思考转移，而且是比在他之后声称的任何思想性转向都来得重要的根本性转向。

2.文艺批评与超越论批判

康德的三大批判分别以科学认识、道德、艺术(以及生物学)为对象，阐明了各个领域的特殊性和各自的关系结构。可是，康德之后的人们忘记了这些区分与以往固有的区分不同，乃是透过康德的“批判”而发现的。例如，无论在哥白尼之前还是之后，太阳都存在着，而且每天从东方升起而没入西方。但是，哥白尼之后的太阳乃是由计算体系设想出来的。就是说，虽为同一个太阳，但我们却具有了不同的“对象”。康德以前和之后，科学认识、道德、艺术这样的区分发生了根本的变化。因此，我们不应该根据这些区分来读康德的著作，而是应该去阅读建立起这些区分本身的康德之“批判”。

一般认为，康德的《判断力批判》作为三大批判的最后一个，乃是为了解决前两个批判中出现的问题，即将艺术作为认识与道德、自然与自由的媒介予以定位的。这个判断力与介乎感性和悟性之间的构想力是相同的。康德认为，艺术并非从概念出发，但能够潜在地实现概念。换言之，艺术乃是在直观上(感性的)完成了认识或者道德所应该做的。这种对于艺术的定位给浪漫主义以后的哲学家提供了重大的思考依据。他们认为，艺术才是真正的“知识”，科学和道德都是其派生物。在艺术上，科学和道德早已实现了“综合”。黑格尔虽然把哲学放到了艺术之上，但他的哲学已经被美学化了。海德格尔亦在从“存在与时间”向“时间与存在”的转向中将艺术置于本原的位置上。

康德的确阐明了科学、道德、艺术的关系。但是，如果认为他在第一批判和第二批判中所揭示的“局限”于第三批判中得到了解决，则是错误的。他所揭示的是这三者构成一个结构链。这个结构链乃是现象、物自体、超越论假象缺一不可的，用拉康的隐喻来讲，对应着“辐射之环”。但是，发现了这种结构的康德之“批判”，并不是在第三批判中通过论述艺术或者鉴赏判断来完成的。康德的批判，可以说原本来自艺术的问题。至于其批判从何而来，则需要追溯到希腊的各种语源学的诠释。然而，语源学上的追溯常常会隐蔽较近的起源。我认为，毋宁说康德的批判就是批评，即并非那个通用于基于亚里士多德的古典美学的，而是建立在商业性新闻业上的批评，来自于谁也无法做出定论性评价的竞技场(arena)。

康德说，使处在莱布尼茨和沃尔夫形而上学之下的自己“从独断论的迷梦中觉醒”过来的，是著有《人性论》的休谟(《未来形而上学导论》)。这恐怕是事实吧，但不一定就意味着给康德带来了“批判”的态度。据滨田义文讲，汉斯·Vaihinger认为，虽然康德自己没有提到过，但使其“觉醒”的乃是苏格兰思想家亨利·霍姆所著《批评的原理》(Element of Crit□icism)[2]。Vaihinger的观点来自康德兴奋地阅读此书并于1782年前后出版的《逻辑学》讲义“绪言”中下面一段话：“霍姆将美学命名为批判是正确的。因为，美学并不给我们带来充分规定判断的先天性规则。”这句话表明康德的“批判”一词来自霍姆的那本书。“理性批判”一词最早用于康德的著作，是在《1765年—1766年冬季学期课程安排通告》中。通告视作为广义的伦理学与意味着美学的“鉴赏判断”在“材料上极具类似性”，而将两者并列在一起。我们从这里可以进一步推测，康德的“批判”一词与霍姆的著作有其关联。

康德从霍姆那里学到的，是“鉴赏判断”即有关美学上鉴赏判断之可能性的反思及其根据的研究。霍姆的立场在于追究鉴赏判断的普遍性即美与丑的标准，并从内在于人类本性的原理中推导出这种标准，主张有关美丑的人类感受性的先天性。同时，他还采用了通过从古今文艺各领域收集整理多种类材料，在经验和归纳上发现一般规则的方法。霍姆在从事批评的时候，决不以任何特定的原理为前提，而是把质疑批评的根本原理乃至固定的标准作为自己的工作终点。滨田义文

认为，康德是将“批评”一词转化为指涉从根本上思索人类理性能力本身的独自的“批判”概念，并作为自己的用语来使用的。

在英国，霍姆必须重估“批评的原理”，那是因为有两个原理相互冲突。一个是古典主义的观点，认为要把一定的经验性规范拿到文学艺术中来。另一个是所谓浪漫主义的观点，强调优先考虑各自感情的自由表达。霍姆基本上站在后者的立场上，并试图探讨其得以成为“普遍性”的原因。很明显，这给康德留下了深刻的印象。在《判断力批判》中，康德默默地对付着这个正题和反题。他也基本上承认，鉴赏判断一方面必须是主观的(个人的)，同时又在思考其何以一定又是普遍的。在此，他对普遍性和一般性做了区别。

所以人可以称说某人有鉴赏力，知道怎样拿许多快适的事(各种官能的享受)来款待他的客人们，而使他们全都满意。但是在这里这普遍性也只是从比较里得来的；并且只有一般普通的(像一切经验性的)而不是普遍性的规律，而关于美的鉴赏判断却是从事于和要求着这种普遍性规律的。[3]

由经验归纳而来的一般规则不可能是“普遍的”。亚里士多德以来的美学与其自然学一样，是“一般的”而非“普遍的”。例如，古典主义从以往被视为杰作的东西中找出其规则，并以此为规范。康德说，“也不会有法则可依据来强迫别人承认某一事物为美。”(《判断力批判》上)但是，单纯与快乐区别开来的鉴赏判断则必须是普遍的。即“要求所有的人都同意(ansinnen)”。

鉴赏判断本身并不假定每个人的同意(只有逻辑的普遍判断才能这样做，因它能举出理由来)；鉴赏判断只设想每个人的同意，照它所期望的常例来说，这不是以概念来确定，而是期待别人赞同。这普遍的赞同所以只是一个观念。[4]

为避免误会略加说明，poetulieren意思是作为不言自明的东西而予以假定，ansinnen相反意味着不适当地要求。在鉴赏判断上，强行要求人们的规则是没有的。在此，康德提出了“共通感”概念，此乃由历史和社会而形成的习惯。例如，维柯将“共通感”(senso commune)视为某个阶级、民族、国家乃至人类全体所共有的不需要伴随任何反思的判断力。[5]共通感乃是普通的(规范的)，据此可以制作出大量的凡庸作品。共通感也有历史性的变化，并非单纯的连续不变的东西。

促成其变化的是与这种共通感相对立并脱离开来的那些个人——天才。不过，康德把这种情况仅限定在鉴赏判断/艺术上。而“所以在科学里面最伟大的发明家和最辛勤的追随者和学徒也只是程度上的差别；与此相反，对美术获得天赋的人是和他们却有种类上区别”。[6]

然而，这里依然留下了问题。如果鉴赏共通感乃是随着历史发展而变化的社会习惯，那它便不会保证鉴赏判断的普遍性。共通感无论在历史上还是在现实上都是复数的。如果有普遍性，则必须是超越这些复数的共通感。那么，康德因此就不再去要求普遍性了吗？普遍性可以在其他领域找到，因此我们只满足于艺术上的共通感就可以了吗？不，这样的看法当然是错误的。的确，康德区别了自然科学、道德性和艺术，但他在所有领域都“要求”普遍性。例如，在《纯粹理性批判》和《实践理性批判》中，他针对基于经验的“一般”规则，而谋求普遍的法则。那么，是不是科学认识和道德上存在这样的普遍的东西，而艺术上就不存在了呢？不，如果美的判断上普遍性是可疑的，那么其他领域也会如此的。至少，康德是由此出发的。他的“批判”之所以激进，在于首先从鉴赏判断上遇到的所有问题来展开重新思考。

在《纯粹理性批判》里，康德于悟性的自发之能动性中发现了主观性。可是，在《判断力批判》中，他则在极其常见的意义上使用主观的、客观的等概念。相反，感性的东西被看做主观的。因此，复数的个别性的主观出现在快乐/不快这种感情的层面。作为悟性的主观性，由于被认为是非个人的先验性的能力——实际上是一种语言能力——因此不会出现个别的主观。康德虽然从快乐/不快这种感情层面出发讨论复数的个别性的主观，但这未必一定是局限于趣味判断的问题。比如，在鉴赏判断的情况下，人们都强调自己的判断之普遍性，但却无法予以证明。反过来讲，人们在认识上无法证明真理的时候，往往将其拟定为鉴赏判断。结果，人们说这乃是个人好恶的问题。除了分析性的之外，所有判断最终都将归结在这里。

然而，康德是将鉴赏判断与快乐/不快或者舒服区别开来的。舒服属于个别的，但鉴赏判断却“要求”普遍的。就是说，必须他人能够接受这个判断。用维特根斯坦的话来说，舒服是“私人语言”，而鉴赏

判断则属于共同的语言游戏。康德所说的共通感，便是这样的东西。问题是这些语言游戏有多种存在。因此，鉴赏判断上的普遍性亦是具有不同规则体系的人们之间的对话沟通问题。与鉴赏判断相关的“要求”具有普遍性，乃是与所有综合性判断通连的问题。所以，康德不可能只是在艺术上发现了固有的特殊问题。相反，他试图从鉴赏判断上的“批评”出发去观察所有的问题。

进而，康德试图在对对象的漠不关心上发现美。这便是所谓把“关心”打上引号予以悬置。是怎样的关心呢？知识道德上的关心。我们至少是同时在真与伪、善与恶、快乐与不快这三个方面接受某个对象。通常，这些方面往往错综地混杂在一起的。而某个东西之所以成为艺术作品，在于我们将其他的关心打上引号予以悬置而专心享受这个对象。但是，康德所认定的鉴赏判断的特性，也适用于认识和道德的领域。近代科学在认识对象的时候，必须把道德的、美的判断打上引号(悬置)。同样，康德对于道德也试图将其“纯粹化”。只有将快乐和幸福打上引号，道德领域才能存在。当然，打引号并不意味着对它们的否定。

如此观之，康德视第三个二律背反为可以并存的解决方法并没有什么值得惊讶的。一切事物都由自然原因而被规定，这种观点源自把自由打上引号予以悬置的态度。相反，当把自然原因的规定打上引号的时候，自由就会出现。哪一方正确不是问题，问题在于我们通过将道德的、美的维度打上引号并获得认识领域，而这个引号又必须是随时可以摘掉的(还原)。同样，这也可以用来说明道德领域和美的领域。当你试图从一个立场出发解释所有问题的时候，便会遭遇二律背反。我在后面将谈到康德的伦理学，这里只想说明一点，即认识、道德、美的领域只有通过某种态度的变更(超越论式还原)才能得以确定，而不是原本就存在着的。也因此，无论哪个领域都会出现这一同样的问题。例如，在《实践理性批判》中有“他者”问题的出现，不过，实际上《纯粹理性批判》也曾出现过。如后所述，“物自体”便是“他者”。但是，为了弄清楚这个问题，必须从美的判断着手做起。

再次重申，《判断力批判》与《纯粹理性批判》《实践理性批

判》的不同，在于这里有着复数的主观出现。康德在此并没有设定意识一般或普通的主观那样的东西。也可以说，他论述了在复数的主观之间，而且是在不存在“将某种东西强行规定为美的那种规则”的地方，建立起了怎样的共识这一问题。注意到这一点的汉娜·阿伦特把《判断力批判》作为政治学原理来解读(《康德政治哲学讲义》)，而利奥塔尔则试图由此去观察“不存在潜语言设定情况下各种语言游戏间的调解”(《狂热》)。这实际上是回到了休谟，充其量不过把普遍性当成了“共通感”而已。但要发现从《纯粹理性批判》向《判断力批判》的转向，则并不正确，因为《纯粹理性批判》是在已经意识到文艺批判所带来的困境下写作的。我们应当做的是从这样的观点来重新解读《纯粹理性批判》。

康德将普遍性与一般性严格区别开来，这源自哥白尼以来近代科学所带来的问题。这个问题与培根所代表的对实证、归纳方法的重视不同。哥白尼的地动说本来就是很难实证的问题。作为哥白尼主义者而准备出版宇宙论的笛卡尔，由于直接面临着伽利略审判，为了回避而写作了《谈谈方法》，强调建立假说的重要性。笛卡尔绝不是思辨性的人，他只是提示了这样的方法，即建立假说而后由本人或者他人通过实验来证明的方法。可是，通过实验能证明假说的真理性吗？从对经验性东西的归纳无法获得法则，就是说，从单称命题无法得出全称(普遍的)命题。让假说先行推演也是一样。全称命题(普遍的)乃是惯用短语命题的无限扩张，但它无法检验无限的要素命题。休谟的怀疑论称全称命题无以确立，最终法则只能是习惯的。但是，全称命题虽然不能积极地加以检验，却具有积极地反证之可能性。只要不能被反证，那么全称命题就可以假定为真。例如，卡尔·波普尔认为，全称命题的普遍性是以命题的可以被反证而提出的，只要反证不出现就可以说存在。他积极评价康德那里潜藏着这样的思想，但批判其始终坚持主观性的考察。某个命题是普遍的，在于我们设想现在以及将来可能有提出反证的“他者”的出现，只有在这种情况下，普遍性才存在。波普尔认为，康德没有考虑到这一点，他以为仿佛普遍性通过先验的规则就可以得到保证似的。然而，在《纯粹理性批判》中康德引入了“他者”，这个“他者”是作为“物自体”而被谈及的。波普尔忽视了这

一点，因为他仅仅将物自体看做物了。这一点我在后面要详细论述，这里首先想说明一点，即康德写作《纯粹理性批判》是在直接遇到了鉴赏判断即复数的语言游戏中的普遍性问题之后。

在《纯粹理性批判》中，康德的确是从一个主观开始论述的。但是，这并非因为忽视了其他的主观，而是在于他认为与其他主观达成共识或者共同主观性，不会产生普遍性。对于自然科学家康德来说，“先验的综合判断”并非易事，同时代的各种各样的假说相互撞击超越，乃是不言自明的事情。与他者达成共识无论怎样的众多也难保证普遍性的确立。共识只在“共通感”中可以实现并得到强化。如果有普遍性存在，那么，必须是超越这种“共通感”的东西。

当然，波普尔的主张在科学哲学的语境下遭到了批判。托马斯·库恩主张，可以被反证的命题也有无法反证的时候，因为证明本身乃是由范式所规定的。进而，直到费耶阿本德出现，人们才意识到科学认识的真理性依靠的是话语的霸权。波普尔本人也开始以进化论的方式来思考科学的发展了。就是说，“强势”的理论将延续下来。然而，根据这样的发展就可以把康德的“批判”葬送掉吗？这里十分明显的，是库恩所说的范式基本上对应着康德的“共通感”。进而言之，库恩作为实现了范式转换的成功者来论述的，都是如哥白尼、牛顿、爱因斯坦那样的“天才”。由于康德将共通感和天才限定在了艺术的领域，也由于新康德派(李凯尔特)严格把自然科学和文化科学区别开来，因此，库恩做梦也没有想到这种对应符合的存在吧。然而，与他的本意相反，范式概念得到广泛的接受正由于没有把问题限定在狭义的自然科学范围内。换句话说，因为这是“文艺批评”式的。

从这样的观点来看，可以说当代的科学哲学家走近了康德所开辟的境地。但应该承认，康德在写作《纯粹理性批判》的时刻，他已经考虑到了这样的问题。《纯粹理性批判》中没有出现他者(其他的主观)，而始终处在内省的状态下。只通过内省(monologue)能够质疑科学的基础吗？康德的批判者们异口同声这样说。的确，康德在此没有以他者的同意为前提。因为，不管与他者达成了怎样的共识，都无法保证普遍性的命题(全称命题)。但实际上，康德通过物自体的导入隐

含了可以反证的未来的他者。不是说因为有未来的他者存在，我们的认识无法成为普遍的，相反，如果我们不设定他者的存在，普遍性则无以成立。总之，康德并没有忽视他者，而是以某种形式导入了他者。这在哲学史上还是第一次。

3.视差与物自体

哲学源自于内省。但是，康德在《纯粹理性批判》中所显示的内省却是独特的。为什么呢？因为那是对内省本身的批判。在这一点上，康德在霍姆《批评的原理》德文版出版之后所作《以形而上学的梦来阐明一位视灵者的梦》(1766)一文值得注目。受新闻出版业之邀而写的这篇奇妙的随笔，其背景在于1755年11月11日发生在里斯本的大地震。这一天乃是祭祀欧洲所有圣人的日子，而就在信徒们于教会中礼拜的时候发生了地震，因此引起了人们对于上帝恩宠的怀疑。这种怀疑不仅发生在大众层面，全欧洲的知识界也受到了震撼。地震，正如莱布尼茨所谓在连续性阶段上于感性和理性之间产生了决定性的“地裂”。而康德的“批判”与这种“危机”密切相关。

例如，伏尔泰在几年之后写作《贡第德》，嘲笑莱布尼茨式的前定和谐说，卢梭亦写道：地震是对人类忘记自然的一种制裁。可是，康德针在1756年就里斯本的地震写了三篇研究报告，则强调地震没有任何宗教上的意义，完全是出于自然的原因，进而阐述了有关地震发生的假说和抗震对策。值得注意的是，就连站在经验论立场上的人也试图从这个事件中发现什么“意义”，而康德却彻底拒绝了这种态度。不过，他那极端的经验论从另一个方面也表明了对取某种极端形式的合理论(形而上学)的肯定，两者是可以同时并存的。就是说，曾预言地震将发生的视灵者斯维登波格的“知识”引起了康德的注意。他不仅调查过斯维登波格的奇迹般能力，而且直接给其本人写过信，甚至希望与之会面[7]。

对于视灵问题，康德也一贯认为这是出于“自然的原因”。即，把视灵这一现象看做一种“梦想”或者“脑病”。视灵不过是一种想象而已，但人们却以为仿佛是从外部通过感官而来的。然而，康德无法否

定斯维登波格的“知识”。在感官上接受灵这一超感官的东西，在多数情况下只能是一种想象(妄想)，但其中也有并非妄想的成分。特别是斯维登波格其人并非“精神错乱”者而是一流的科学家，他的“预知能力”有确切的证据。这一点，康德是不能不承认的。同时，这又不能不加以否定。

康德无法决定采取哪一种态度，即使称其为精神错乱，而对“视灵者的梦”又不得不认真加以对待。同时又自嘲道：“如果读者不把视灵者看做另一个世界的半公民，而是总起来说把他们当做医院的候补病人来打发，并由此放弃一切进一步的研究，读者即使采取这种态度，我绝不会抱怨读者的。”[8]康德说，不仅“视灵者的梦”，形而上学也是一样。为什么呢？因为形而上学把某种并非基于经验的想象视为仿佛实有的存在一般来处理。从这个意义上讲，我们可以称康德的这篇随笔为“以视灵者的梦阐明形而上学之梦”。“然而，有什么样的愚蠢不能与一种深不可测的世俗智慧一致呢？”(《一位视灵者的梦》)。就是说，“形而上学之梦”也是再愚蠢不过的“愚事”和“精神错乱”。人们固执于形而上学之梦，与固执于视灵者之梦，两者并没有大的差距。但又要肯定这种追求。换言之，康德在这篇随笔中谈的是视灵者，但同时也讲到了形而上学学者。而这个形而上学者也便是与休谟相遇之前的康德本身。

在《纯粹理性批判》中，康德写道：“但今则时代之尚好已变，以致贱视玄学”，“但对此种研究，貌为冷淡之人，实无聊之极，盖此等研究之对象，在人类本性，绝不能等闲视之者也。此等貌为冷淡者，不问其如何以日常用语代学术语，期掩饰其自身，但在彼等有所思维之限度内，则势必复归其向所宣称为极度鄙视之玄学主张。”[9]这正是在《一位视灵者的梦》中作为康德自身分裂而存在的问题。在此，他采取了一种肯定斯维登波格或形而上学，同时又对做出肯定的自己加以嘲笑的写法。而在《纯粹理性批判》中则表现为这样一种矛盾形态：在否定理性超越自己界线而扩展知识的同时，又不得不承认理性必须如此的“冲动”。《一位视灵者的梦》中那种讽刺性的批评，在《纯粹理性批判》中则成了“依据理性的理性批判”。就是说，康德并没有将此作为自己的问题，而是作为“理性的自然本性所赋予理性

的问题”来对待的。这正是“超越论批判”。

从《一位视灵者的梦》向《纯粹理性批判》的移动就是这样的明白无误。尽管如此，为了深入阅读后者就必须参照前者。因为，康德独特的“反思”方式表现在《一位视灵者的梦》中[10]。“我一向都是仅仅从我的知性立场出发考察普遍的人类知性，而现在，我将自己置于一种他人的、外在的理性位置上，从他人的观点出发来考察我的判断以及其最隐秘的动因。两种考察的比较虽然给出了强烈的视差，但它却也是唯一的手段，来防止视觉上的欺骗，并将概念置于它们就人的物类认识能力而言所处的正确位置上。”[11]这里，不仅从自己的视角同时也要从“他人的视角”来观察，这并非康德所要强调的要点。如果这是这样的话，那太司空见惯了。因为，“反思”就是从他人的视角来看自己，以往的哲学史也就是这样的“反思”历史。这里康德所谓“他人的视角”并不是这样的东西，而是一种只有在“强烈的视差(parallax)”之下才能出现的东西。要思考这一点，需要拿康德时代还没有出现的某种科技的例子来说明。

人们总是用照镜子这一幻像来谈反思的问题。镜子便是用“他人的视角”来反观自己的脸。为此，我们在这里先比较一下镜子和照片的不同。照片被发明出来的时候，据说看到自己照片中的脸的人与听到录音机中自己的声音的人一样，都禁不住表露出不愉快的感情。靠镜子进行的反思，不论你怎样站在“他人的视角”上，结果都免不了共谋性。我们只是按照自己的意愿去看自己的脸。而且，镜子里的映象是左右相反的。另一方面，肖像画的确是他人所画，但如果让人感到不愉快，则可以将此视为画家的主观(恶意)所为。因此，无论他人如何来画，对我都没有什么影响。而照片则有与之性质不同的“客观性”。不管是谁来拍照都与肖像画不一样，你不能说它有主观性。奇妙的是，我们无法看到自己的脸(物自体)，而只能看到镜子所映现的影像(现象)。人们通过照片认识到了这一点。当然，照片也不过是影像而已。这样，人们也就渐渐习惯了照相，即逐渐把照片中映现的看做自己的面孔了。不过，重要的是人们当初看到照片时所感到的“强烈的视差”。另一个例子，德里达说意识“乃是倾听自己的讲话”(《声音与现象》)。在这种情况下，如果是黑格尔，他会通过实际的发话

而将自己客观化的。但是，实际上这样一种被客观化的声音(外言)依然不是真正的客观化，而不过是“我的视角”罢了。其证据在于我们第一次通过磁带听到自己的声音时，会感到某种令人厌烦的感觉。这正是因为在此出现了“他人的视角”。我第一次通过“他人的视角”看自己的脸，听自己的声音。此时，我会觉得“这不是我的脸，不是我的声音”。用弗洛伊德的话说，这便是患者的“抵抗”。当然，倘若是照片或者磁带，我会不得不接受这个事实，也能够接受。于是，不久便习惯了。但是，哲学上的反思却绝不会出现这样的情况。哲学始于反思也终于反思。不管怎样引入“他者的视角”，结果还是一样。哲学原本发端于苏格拉底的“对话”。对话本身就在镜子之中。人们批判康德止步于主观性的自我省察，并试图从引入复数主观性的《判断力批判》中寻找走出主观性困境的路径。但是，哲学史上决定性的事件发生在止步于反思同时又试图打破反思之共谋性的康德《纯粹理性批判》中。我们在该书中可以发现与以往的反思/镜不同的某种客观性/他者性的导入。

直白地说，《一位视灵者的梦》所表现的是一直站在莱布尼茨理性主义哲学立场上的康德，其自身所说的下面这样一种状态：不得不接受休谟经验论式的怀疑，同时又不满足于此。此后，直到《纯粹理性批判》为止，他远离社交界和新闻出版界而保持沉默有十年之久。康德所说的“超越论”式的态度也便产生于这个阶段。《纯粹理性批判》不仅与主观性的反思性质不同，同时也不同于“客观性”的考察。超越论的反思终究是一种自我省察，但同时这里导入了“他人的视角”。反过来说，这虽然是非个人式的考察，但又是彻头彻尾的自我省察。

人们试图把这种超越论式的态度仅仅作为方法来接受，却把康德发现的无意识结构当做给定的东西来论述。然而，超越论式的态度如果没有“强烈的视差”，是不可能成立的。康德的方法往往被非难为主观的、唯我论的。但是，这种主观性和唯我论始终与“他人的视角”纠缠在一起。《纯粹理性批判》不是如《一位视灵者的梦》那样的自我批评式的。但，“强烈的视差”并没有消失。它是以二律背反的形式出现的，并暴露了正题与反题都不过是“视觉上的欺骗”这一事实。可

是，人们却将此当做单纯的逻辑性论述来接受的。

《纯粹理性批判》出版后康德指出，关于该书记述的顺序，谈到现象与物自体的区别，那是因为论及辩证法上的二律背反而必须这样做[12]。实际上，从区别现象与物自体论起，把他要说的问题又拉回到了现象与本质、表层与深层等传统的思考框架中去了。而康德之后的物自体否定论者，基本上是在这个层面来思考的。另外，海德格尔那样的物自体拥护者则将其视为存在主义式的“深层”来发掘。可是，物自体乃是在二律背反中发现的东西，并没有任何神秘的意义[13]。它仿佛自己的脸一样，其存在是毫无疑问的，但却只能作为映象(现象)而看到。因此，关键在于这是作为“强烈的视差”之二律背反。也只有这样才能揭示其并非映象(现象)的另一面。康德如此明确地提示出这种二律背反，未必仅仅这一处。比如，他称像笛卡尔那样思考“同一性自我的存在”，是“纯粹理性的错误推理”。但实际上，笛卡尔的“同一性自我存在”这一正题与休谟的“同一性自我不在”这一反题，正好构成一个二律背反，为了解决这个二律背反，康德提出了“超越论主观X”[14]。

一般认为，康德在《纯粹理性批判》中将触发感觉而获得内容的东西看做物自体，在《实践理性批判》中则把超越论主观视为物自体的。就是说，人们认为前者处理的是理论问题，而后者是实践性(道德性)的问题。但是，这种认识并不正确。例如，汉娜·阿伦特就指出，“理论的”反义概念不是“实践的”而应该是“思辨的”。实际上，科学中的理论正是“实践的”。因为，如果没有阐明自然的“整合性理念”的话，理论是无法成立的。关于“理论之信”康德这样说：

> 就其心理的情形而言，极合于信仰之名词，吾人可名之为学说的信仰。如借任何经验能决定此问题，我愿以一切所有赌此一事，即窝人所见之行星，至少其中之一，有人居住。故我谓其他世界有人居住之一事，非纯然意见，乃一极强之信仰，盖我愿冒大险以赌其正确者也。[15]

这表明科学认识(综合判断)并非speculation(思辨)，但包含着某种speculation(投机)，因此，得以成为“扩张的”。

但是，如不能简单地划分成理论的和实践的那样，物自体也无法

划分成物和他我(主观)来思考。否定(反证)科学假说(现象)的不是物，物是无法言说的。只有未来的他者在言说。但这个他者为了反证，一定伴随着感性的信息数据(物)。故而，物自体乃是他者，这与物自体即物并不矛盾。不管是物也好，他者也好，总之，关键在于其“他者性”。这样说，并没有什么神秘的。康德通过“物自体”揭示了我们无法事先获得也无法随意内在化的那个他者之他者性。因此，他并不是在慨叹我们只能知道其现象的那种东西。相反，“现象”认识(综合判断)的普遍性只有在以这样的他者性为前提的情况下才能成立。

康德将事前获得这样的他者看做“思辨的”。但另一方面，他又认为这即使是假象，亦是不可缺少的假象(超越论假象)。例如，我们以为自然可以得到认识的这种“整合性理念”实际上是在发现的过程中起作用的。参与曼哈顿工程的罗伯特·维纳(控制论创始人)在原子弹制造成功之后说，反间谍上最大的秘密不是原子弹的制造法，而是有关原子弹已被制造出来的情报。因为那时候，德国和日本也在各自进行原子弹的开发，如果知道已被制造出来的事实，那么，马上就会开发成功的。象棋的摆残局比起实战要容易得多，而一定会有将死的招数，这一信念则是最大的信息数据。说自然界拥有数学式的基础结构，这也是一种“理论信念”。从这个意义上可以说，假如真的只有在西洋才能诞生自然科学，那也是因为有这样一种“理论信念”存在使然。

人们说，康德在《纯粹理性批判》中排斥了形而上学、神学，而在《实践理性批判》中又似乎将其重新复活了。但实际上，他在后者当中也排除了形而上学·神学。他毕竟是把宗教当做假象来看待的，但这只是作为一种超越论假象或者“整合性理念”才被认可的。比如，依照普遍的道德法则行事的人，在现实中恐怕会遭到悲惨的恶运的。如果没有人类永生和上帝审判的信念，这只能以荒谬而告终。所以，康德将这样的“信念”视为整合性理念(超越论假象)予以承认，但又拒绝从理论上尝试对此加以证明(形而上学)。这种态度与他在《纯粹理性批判》中的态度没有丝毫的不同。他还说，理论(综合的、扩张性判断)也是一种假象，若没有一定的信仰是无法成立的。

总之，我们不能因为理论的、实践的、审美的等等区别而忽视了

康德所追究的问题。重要的是，康德在追求普遍性时一定要引入他者，而这个他者不是在共同主观性或共通感上可以与我同化的对象。这个他者并非神，而是超越论式的他者。这样的他者并没有带来相对主义，而是只有在此普遍性才能成为可能。康德这种“批判”的彻底性，则始于他对鉴赏判断上的普遍性问题即“批评”问题的思考。

第二章 综合判断的问题

1.数学的基础

一般来说，我们将康德视为唯心主义哲学家。因此，对康德的批判发生在科学哲学的领域。但是，正如上面已经论述的那样，康德是在科学认识论上彻底思考了“他者”的问题，批判他的人只是没有真正理解这一点而已。康德不仅没有得到理解，而且还成了被嘲笑的对象，其中，尤以他的数学论最受争议。那么，如果对此加以深究，将会弄清楚其“批判”的透彻性。

康德在同义反复式逻辑学之外的所有领域寻找综合判断，数学也在其探究范围之内。或者说，他将被视为分析性的故而确切无疑的数学作为先验的综合判断，这一点更具有绝对的重要性。在那个时代，最遭到批判且一直被否定的就是这个将数学视为综合判断的思考。康德之所以强调数学为综合判断，就在于以往的哲学只把分析性的判断视为确定无疑，为此，总是将看上去仿佛分析判断的数学当作典范。

莱布尼茨认为，真理的根据存在于“自我同一性，或者可以还原到自我同一性真理”之处。他明确区分了偶然真理(事实真理)和必然真理(论证性真理)。偶然真理，其宾词虽然包含在主语当中，但不能还原到主语与宾词的相等性或同一性，因此无法被“论证”，必须将其分析推进到无限。在他看来，只有分析性判断才是真理。另一方面，莱布尼茨又认为，依据“充足理由律”，事实真理亦是可以通过主语来演绎的分析判断。例如，“恺撒渡过卢比孔河”这一事实命题，在“恺撒”这个主语里就包含了“渡过卢比孔河”。总之，莱布尼茨认为，一切

综合判断都要归结到分析性判断。康德在早期也曾这样认为。另一方面，在康德看来，打破了这种“独断论的迷梦”的休谟怎样呢？他也认为唯有数学才是分析性的。

然而，他(休谟)所强调的可以归结为：纯粹数学只包含分析命题，与此相反形而上学则包含了先验的综合命题。在这一点上，他犯了严重的错误，而且这个错误导致他在概念全体上(关于原因和结果之间的必然性联结)得出决定性的不利结果。实际上，如果他不犯这样的错误，会超越原因性这一形而上学的概念，将我们面临的综合判断之起源问题加以拓展，而触及到把综合判断作为数学之先验的可能性这一思想的。这样，他就不得不把数学视为与形而上学完全同样的综合认识了。可是，他没有仅从经验去寻找形而上学命题的基础。如果这样的话，他将让纯粹数学的公理从属于经验的。然而，有着杰出洞察力的他并没有这样做。(《未来形而上学导论》)

必须承认，在这一点上休谟的怀疑是不彻底的。它并没有跳出分析性的确实无疑而综合性的值得怀疑，这样一种旧有的思考框架。康德的划时代性在于他对支撑着柏拉图以后形而上学之数学的分析性格提出了质疑。在对形而上学的批判上，那些赞同康德的人亦不能苟同于把数学视为“综合判断”的思考。康德已经深入到了同时承认合理论和经验论的神圣地带。不过，之所以能够如此彻底，在于他思考了全新的数学问题。

被称为“数学的危机”这样一种事态，始于19世纪后期的非欧几里得几何学和集合论。但是，高斯(1777—1855)已经考虑到这两个领域的问题，且知道这将引起怎样的“危机”，但他一言不发且对谈论此问题的人施以压制。所以说，这并不是19世纪后期突然冒出来的问题。关于非欧几里得几何学，早在18世纪中叶已为人所知。例如，“三角形的内角之总和小于平角”，通过这个公理显示可以不相矛盾地组建起定理的体系。另外，也已经有人将非欧几里得几何学放到球面上来思考。尤其值得注意的是，如戈特弗里德·马丁所指出，最早持此种主张的人之一兰伯特就是康德的朋友(《康德——存在论及科学论》)。而从康德自己的物理学论文来看，毫无疑问是意识到了这个问题。

康德要为之奠基的，并非18世纪已经稳固建立起来的数学或者物理学。本来，如果没有对于基础的“危机”意识，“基础论”是不会遭到质疑的。正如“危机”(经济危机)的事态已然发生，才有了马克思的“经

济学批判”，使康德产生为数学奠基志向的，也是由于某种“危机”的存在。这个志向远远先于那个时代，而还没有被同代人所共有。和后来的高斯一样，可以说康德没有直接挑明这种“危机”。但是，我们今天能够读懂康德的文本，就在于他早已感觉到了这个“危机”。例如，在23岁时写的大学毕业论文中，康德这样写道：“如果法则改变了，那么空间也会具有不同的性质和维度的。假如所有种类的空间都是可能的，那才是依据我们人类的思考而建立起来的最高的几何学。虽然我们不得不承认三维以上的空间无法表示。”[16]

欧几里得的《原理》给数学带来的影响在于，定理可以从一定的公理中毫无矛盾地推导出来。但实际上，这并非历史地发展而来的数学的全部。毋宁说，数学的发展来自于应用数学或游戏。数学乃是对事物关系的把握。数学与现实相妥当，便源自于此，而不是因为数学乃从公理演绎出来的确实体系。柏拉图和欧几里得都把数学看做是可以通过公理在形式上(分析的)演绎出来的“证明”形态。结果，在巴比伦发展起来的解析学到了希腊遭到了排斥。数学乃分析的判断，这种观点并非来自数学本身，而是源自柏拉图。康德视数学为综合判断，就是要从根本上批判柏拉图以来的形而上学。

实际上，欧几里得的《原理》本身当真是分析的吗？这从一开始便受到了怀疑。该书由定义、公理、必要条件三个部分构成。其中，最受怀疑的是第五必要条件。“一条直线与两条直线相交，假如同一方面的内角之和小于平角，而无限延长这个平角的话，那么，将在小于该平角的一方相交。”换言之，这便是18世纪那个简洁的命题：“通过不在一条直线上的点，只能划出一条与该直线平行的直线”，即“平行线公理”。关于欧几里得的《原理》，这个必要条件之所以受到质疑，就在于它是可以靠另外的公设或公理通过演绎推导出来的定理。非欧几里得几何学所揭示的，是这一公理独立于其他公理，而且，它在直观上并非不言自明，采用别的公理也不至于产生矛盾。例如，根据“三角形的内角之和小于平角”可以建立起罗巴切夫斯基几何学，而根据“内角之总和大于平角”则可以构筑起黎曼几何学。换句话说，罗巴切夫斯基采取的公理(必要条件)是“通过不在一条直线上的点，可以划两条以上(或者无限)的与该直线平行的直线”。而黎曼采取的则

是“一条直线也划不了”。

但是，正如马丁所强调的那样，康德已经知道了非欧几里得几何学的可能性。值得注意的是，当康德将数学视为“先验的综合判断”时，他想到的正是这种“公理”的特性。康德认为，公理独立于经验性的实在，而且并非仅仅来自概念(悟性)。比如，从经验上来看，平行线不交叉，故“平行线交叉”这一公理独立于经验性的实在之外。还有，从莱布尼茨的观点来看，三角形这一概念(主语)中包含了“内角之和等于平角”这个宾词，所以，非欧几里得几何学是不合道理的。对于莱布尼茨那样的观点来说，“公理”是碍事的。他试图努力绕开“公理”了事，结果以徒劳告终。

康德以两种说法来阐明分析判断和综合判断的不同。所谓分析判断乃是宾词概念包含于主语概念之中的，而且唯有经过矛盾律才能得到证明的判断。综合判断与此不同，需要矛盾律以外的东西。换言之，康德把数学视为先验的综合判断，来自于这样一种对“公理”status(状态、地位)的考察。他反对将数学还原为逻辑学。但是，视数学为分析性的这一思考并不容易撼动。其典型就是出现于19世纪末的伯特兰·罗素等的“逻辑主义”——数学可以还原为逻辑学。尤其是罗素，他站在休谟的延长线上，持一方面坚持经验论一方面又认为数学是分析性的观点。

包括几何学在内的所有纯粹数学都是形式逻辑的，这一证明对康德哲学来说是一个致命的打击。康德正确地认识到，欧几里得的各种命题如果没有图形的帮助是无法从其诸公理演绎出来的，并发明了对这一事实加以说明的认识论。这种说明非常成功，所以当该事实不过是欧几里得的欠缺，而非几何学推理的本性之结果被揭示之后，康德的理论就必须予以抨击。有关先验性直观的所有学说，在康德是由此说明了纯粹数学的可能性的，但对当代形态的数学根本不适用。[17]

罗素这种观点，建立在把康德的思考视为非欧几里得几何学之前的这样一种想当然之上。然而，康德的想法并非对“当代形态的数学根本不适用”。实际上，遭到破产的正是宣称“所有纯粹数学都是形式逻辑”的罗素之“逻辑主义”。

到了20世纪，数学基础论形成了逻辑主义、形式主义、直观主义

的三派分立。其中的直观主义(Brouwer，布逻威)针对把无限作为实体来处理的数学，而倡导一种有限的立场。“古典逻辑学的法则以有限的集合为前提。人们忘记了它的起源，对其正统性不加任何验证，便应用到无限的集合上去了。”(布逻威《对逻辑学原理的怀疑》)他强调排中律不能适用于无限集合。所谓排中律，即“或者A，或者非A，两者中的一方可以成立”。它用于证明假定为“非A”而违反道理的话，其结果便为“是A”。在有限的情况下这是可以确认的，但在无限集合的情况下则无法得到确认。布逻威认为，处理无限集合时所产生的悖论，原因在于对这个排中律的滥用。

在《纯粹理性批判》中，康德的辩证论阐明了二律背反的发生在于排中律的滥用。例如，康德区分了“他不死”的否定判断与“他是不死的”这一无限判断的不同。无限判断虽然是肯定判断，却被错觉为否定判断了。如“世界无限”这一命题被等同于“世界是无限的”。假如说“世界有限，又无限”，那么，排中律就可以成立。但如果说“世界有限，但又是无限的”，这种情况下排中律就无以确立。哪一个命题都有可能是虚假的。就是说，康德揭示了在无限上应用排中律其逻辑将陷于不合逻辑。

比如，为了建立全称命题(普遍命题)，我们必须无限(无止境)地收集事例。但尽管如此，依然达不到“无限”。自古希腊以来，初级逻辑学采用的是下面这种三段论：“所有人都将死亡，苏格拉底是人，所以苏格拉底将死亡”。但是，“所有人都将死亡”这一命题乃是基于经验的一般性(无止境)，而非普遍性(无限)。不死的人也可能存在。不过，只要没有人提出不死的人之存在的反证，我们就可以认为这个命题是科学的真理。当然，这样的反证不可能有吧，总之，我们暂且认为这是不可能的。在此，全称命题成立的根据要在“他者”那里求得。如果不引入“他者”，普遍性便不存在。这在数学上也是一样。但是，把数学当做分析判断的人们则试图在没有“他者”的情况下解决这个问题。他本人即使并没有这样思考，但现代数学的悖论来自把无限当做一个数字处理的康托之无限集合论，这与康德的二律背反论有关联。马丁说，在当代数学基础论方面采取与康德最接近的立场的是直观主义。直观主义的立场只承认有限的，即可以构成的东西。

因为取直观主义立场的人们，他们本身肯定了自己与康德此种思考的关联性。这样，康德有关数学之直观性性格的命题便意味着将数学限定于可能构成的对象了。由此，对于康德的欧几里得几何学之态度也就明朗了。前面已经谈到，许多康德研究者对非欧几里得几何学大唱反调。的确，就康德的主张来讲，这种抗议是有一定根据的，但事情远比人们当初想象的要困难复杂。因为，康德和后来的高斯一样，他回避谈到非欧几里得几何学问题，而当观察因欧几里得几何学的导入而引发的论争时，我们必须承认康德的慎重是正确的。

下面这个结论无庸置疑，即在几何学方面逻辑上可能存在的东西远远超出了欧几里得几何学的领域，毫无疑问，康德对此早有所知。即使可能是错误的，他依然坚持这一命题。的确，超出欧几里得几何学的东西，在逻辑上虽然是可能的，却无法得以构成。就是说，那是在直观上无法被构成的，对康德来说，这再次说明超出欧几里得几何学领域的东西在数学上是不存在，那只是思维的产物而已。(马丁《康德——存在论及科学论》)

之后，马丁进一步解释了康德视数学为“构成的”这一观点的意义。“直观的”也就是“可以构成的”。无论哪种几何学都可以无矛盾地思维，但其可以认识的东西是有限的。这种限制就在于其有限的“构成可能性”。可以说，正因为如此，康德区分了物自体与现象、思维与认识。要知道，这是当代数学基础论上的一种立场，而绝非已经过时的东西。

康德懂得，采取任意的公理可以无矛盾地建立起另一种几何学，但同时他认为，作为感性主观之形式的空间和时间属于欧几里得式的思考。正因此，人们觉得康德为欧几里得几何学和牛顿物理学奠定了基础。而且，这也成了后来反对非欧几里得几何学的论据。但是，正如已经论述的那样，实际情况正好相反。康德所强调的是，为了确立非欧几里得几何学，欧几里得几何学是必要的。证明某个公理系的无矛盾性，一个方法便是诉诸直观性的模式。例如，黎曼的几何学，公理系上的“平面”指欧几里得几何学的球面，“点”指其球面上的点，“直线”指其球体的大圆，由此可以将欧几里得几何学作为模型。这样，黎曼几何学的各公理就变成了欧几里得几何学的定理。就是说，只要欧几里得几何学没有矛盾，非欧几里得几何学也就是无矛盾的了。然而，欧几里得几何学的无矛盾性本身无法得到证明，结果只能诉诸于直观。即，非欧几里得几何学的问题归结为欧几里得几何学的问题了。

而在放弃这种方法之处，出现了希尔伯特的形式主义。他在《几

何学原理》中认为，不仅第五先决条件，包括其他定义和先决条件都并非不证自明的真理，例如，对“点”或“直线”来说，这些定义和先决条件本身是没有意义的。即，把数学形式化了。那么，无论怎样的几何学都可以成立吗？不是的。希尔伯特将此放到公理系中，而以三个判定标准是否得到满足做出区分。它们是完全性(所有定理可以从其公理中得出)、独立性(从其公理中任意排除一个命题，在这种情况下存在已无法证明的定理)和无矛盾性(无法从这个公理系来证明相互矛盾的诸定理)。希尔伯特试图通过理论的无矛盾性而非直观的自明性，来为数学奠定基础。对此，曾出现过来自直观主义者们的批判。然而，依据直观主义，数学的范围将受到限制。而希尔伯特一边坚持直观主义者所谓“有限的立场”，一边仍然企图建立一种不需要直观的数学。这便是他的研究计划。

然而，严格执行此研究计划的哥德尔却证实，这将陷入自我指涉式的悖论。这个悖论广为人知，我自己也曾经谈论过[18]。不用说，哥德尔的证明是在“形式主义”里面进行的，即证明只要是以形式主义为前提便将陷入悖论。当然，这也意味着罗素逻辑主义的失败。哥德尔所揭示的是，数学上的真未必能够由形式化的公理系而获得决定，换言之，在形式上无法确定的真也可能存在。另一个是，数学假如是无矛盾的，其自身无法证明自己的无矛盾性。不过，对揭示了数学基础之欠缺的哥德尔的证明，我们不必哀叹或惊喜。

我认为，依靠形式化的公理系来给数学奠基，这种梦想并非数学所固有的，而是由将分析判断视为唯一确实之物的形而上学导致的。康德所要否定的，正是这种思考。但是，既然自己一定要依靠数学，那么这也只能在数学上完成了。相反，在数学上被完成的这个梦想又掷回到哲学上来了。哥德尔的“超数学”式的批判便具有这样的意义，故与康德超越论式批判相通。现在回顾起来，应当说康德将数学视为“综合性判断”是正确的。综合判断也便是他所谓“扩张性判断”。实际上，数学正是历史地发展而来的，今后也会如此。后期维特根斯坦把数学看做“发明”的多样之束，他也主张数学乃是所谓“综合判断”。问题是，康德所说的“综合判断”虽然来自非欧几里得几何学的可能性，却总是被视为陈腐古旧的东西。这扭曲了一直以来的康德解读。

2.语言学转向

“语言学转向”以来的哲学家批判康德停留在主观性的哲学上。但康德作为主观能动性来思考的，实际上乃是语言的问题。他所说的根据感性形式或悟性范畴而构成的现象，和依靠语言所构成的现象是一回事。事实上，这在新康德主义者卡西尔那里换了一种说法，被称为“象征形式”。因此，说通过“语言学转向”康德被超越了，这不过是一种误解而已。下面，我们通过与那些如此认为的人们所敬仰的维特根斯坦的比较，来考察一下这个问题。哥德尔的证明并没有把数学变成不可能，他只是将数学从来自外部的追求“确实性”的束缚下解放出来了。对于维特根斯坦来说，这也并非什么巨大的冲击。他说：“我的问题是从里面而不是外面来攻击罗素的逻辑学”，“我的问题并非是要谈哥德尔的证明本身，而是从旁边迂回来谈。”(《论数学的基础》)这里的“外面”或者“旁边”意味着什么呢？哥德尔从“里面来攻击”罗素，意味着在其内部推导出无法决定性从而瓦解其形式体系。维特根斯坦则仿佛是说，要从“外面”来做同样的攻击。但是，在哥德尔的证明给数学界以巨大冲击的时期里，维特根斯坦只谈罗素而很少言及哥德尔，这从反面证实了他对哥德尔是有驳斥的。

哥德尔是一个缄默的柏拉图主义者。例如，关于康托尔的连续体假说，他表示这是无法确定的，但据说他又认为这个假说的错误在于从形式上证明不了，而通过冥想可以直观到。就是说，通过形式上的证明可以暴露基础的空缺，因为他相信不需要这些东西的数学之“实在”性。关于这个问题，他虽然没有积极去著书立论，却消极地予以了暗示。那么，维特根斯坦的反驳与其说是针对坚信可以在形式上“确立基础”的罗素，不如说是面对表面上相信而实际上对此予以解构的哥德尔“否定之神学”而发的[19]。

后期维特根斯坦要做的是，从根本上质疑哥德尔所谓无法决定或可能决定的前提之“证明”的程序问题。人们认为数学知识是“确实”的，因为这种知识是从公理中推导出来的。对此，维特根斯坦提出了两种偶然性的存在。其一是数学具有实践的、历史的性格，这意味着无法还原到根本性之公理的多样性和过剩性。哥德尔的证明，是

先将非欧几里得几何学的奠基“翻译”成欧几里得几何学的奠基乃至自然数的奠基，然后才实行的。维特根斯坦说：

要使一个证明系统等同于另一个系统，该怎么办？要有翻译规则，以便能够用它来把一种已证明的命题翻译为另一种已证明的命题。

可以想象，某些——甚至全部——现今的数学证明系统已经这样与一个系统，譬如说罗素的系统，相一致。因此所有的证明都可以在这个系统中进行，尽管是以曲折的方式进行。那么就会只有一个系统——不再有许多个？但这样就必须可以向一个系统表明；能够把它分解为多个系统。——该体系的一部分将具有三角的性质，另一部分则将具有代数的特性，等等。这样就可以说，在这些部分，会用到各种技术。[20]

不用说，维特根斯坦是反对以集合论来为整个数学奠基的罗素(们)之企图的。按照罗素的说法，1、2、3……在基础上可以换一种说法为1、1＋1、(1＋1)＋1……。但是，如按罗素的办法来改写84×23的话，那就太长了。用“证明必须是显而易见的”这一维特根斯坦的说法来讲，罗素的办法是无法“显而易见”的。但如果是十进制的计算，我们则可以“显而易见”到。在罗素看来，以1、1＋1、(1＋1)＋1……的方法来计算，这是基本的和本来的方法。但维特根斯坦则认为，用十进制来计算也是数学上的一种“发明”，一个证明的体系。“我想说，通过表记法的改变使无法纵观的证明图变成可纵观的，这个时候当初不曾存在的证明将被创造出来。”(《论数学的基础》)因此，没有必要用“一般性的基础”来证明这一点。“并不是证明之后的什么东西，而是证明本身，在进行证明。”(《论数学的基础》)就是说，新的表现形式或者新的数学上的证明，这本身将创造出新的概念。

现在，就是可以这样说：如果有人在十进制系统中发现了计算——这就是做出了数学上的发现!——哪怕他已经看过罗素的《数学原理》。——

数学家是发明者，不是发现者。

可以说，数学家总是创造出新的表达法。(《论数学的基础》)

比如，从不同的领域或语境中可以产生同样的定理。这种情况下，维特根斯坦不是把它们视为同一的，而是认为它们属于别的规则体系。就是说，在他看来，数学是由多个体系构成的。“我要说的是，数学乃是诸种证明技术相混杂的东西。——数学的多样化使用可

能性和重要性便基于此。”(《论数学的基础》)可以说，维特根斯坦所反对的是把复数的规则体系建立在一个规则体系之上。但是，数学的多个体系并非完全不相干。它们是可以互相翻译的，只是不存在共同的一个体系而已。他将这种“错综复杂的相互重叠、交叉的相似关系的网络”称为“家族相似性”。“所有我们称之为语言的东西为共同的东西，我说的是，这些现象中没有一种共同的东西能够使我把同一个词用于全体，——但这些现象以许多不同的方式彼此关联。而正是由于这种或这些关系，我们才把它们全称之为‘语言’。”[21]

同样，所谓“数学”是绝对不能被中心化的多样体系。当然，维特根斯坦并非仅仅从与其他诸学科一样数学也和多样的“自然”与实践相关联的角度，来强调其多样性的。更为重要的事情在于，他对形式主义的批判源自这里排除了与他者关系的偶然性或者他者的他者性。一般来说，证明仿佛都是自动地得以实行的。但维特根斯坦强调证明并非自动的，而是人们根据一定规则来进行的。实际上，柏拉图将几何学的证明放在“对话”中来思考的。或者说，柏拉图视数学为“确实”的，是因为在此引进了作为对话即共同探究的证明。

在柏拉图的《美诺篇》中，苏格拉底让不懂数学的少年证明某个定理。由此，苏格拉底表明“教”与“学”是不存在的，人们只是“想起”而已。作为“美诺的悖论”乃至教育的悖论，这个故事广为人知。该证明是通过“对话”来实行的，可是在此苏格拉底只是发问。“美诺，好吗？我不教你任何东西。我所做的只是提问。”(《美诺篇》)的确，苏格拉底没有教授。但成为这种对话前提的是下面这样一种规则：在接受某种基本的前提(公理)之后，对话的进行要与该前提不相矛盾。如果这个少年随便讲一些与上面的前提矛盾的事情，那么证明将成为不可能的。总之，少年首先被“教导”不要违反这些规则。即，少年在“对话”之前已经掌握了共同的规则。可是，在柏拉图之外，是谁教了这些规则呢？

苏格拉底的方法并没有什么特别之处。那只是基于当时雅典法律制度行事。例如，雷斯彻试图从论争的形式或者法庭的形式上重新思考辩证法问题。这便是，首先从提案者(检察官)的意见陈述开始，然

后是答辩者(律师)对此进行反驳，进而提案者做出回答。在这种情况下，提案者的主张没有必要一定是无法反驳的绝对自明的命题。此刻，只要对其主张没有提出有效的反驳，就可以推定该主张为真。这样的论争中，唯有提案者要负有“作证的责任”，而反驳者不需要提示任何积极的证据。所以，苏格拉底的做法完全是一种法庭的形式。从这个意义上讲，柏拉图从苏格拉底审判起笔，而在此苏格拉底欲遵守审判，这些都具有象征意义。不管审判是否虚伪，没有通过法庭程序的真理，他是不承认的。

在这样的法庭上，相互对立者之间共有着同一个规则。例如，检察官和律师的角色总是可以对换的。而不接受这种法之语言游戏规则的人，不是将被驱逐出法庭，就是将被当做病人而免于审判。在这种法庭上，无论是怎样的相互敌对，其对手都不会是他者。因此，正如雷斯彻所言，这种对话可以变形为自我对话。在亚里士多德和黑格尔那里，辩证法成了自我对话。从这个意义上讲，西洋的“哲学”始于作为对话的反思。如前所述，柏拉图的“对话”尽管是作为对话来书写的，但正如巴赫金所言，那基本上是一种自我对话(monologue)。(《陀思妥耶夫斯基诗学问题》)

数学被特权化，是因为这种知识具有超越主观(个人)的强制力。然而，这并非源自数学本身的性质，而是来自只有通过了法庭式对话的才被承认为数学，这样一种柏拉图和欧几里得的思考方法。如此一来，数学上的“证明”就变成了超越个人的认识了。因为，这是依据共同性的主观而来的。正如人们常常说的那样，苏格拉底(柏拉图)所提出的思考，并非理性内在于世界和自我，而是只有通过对话的东西才是理性的。拒绝对话的人，不管他掌握了怎样深远的真理，都是非理性的。在此，世界和自我是否具有理性，并不是问题所在。只有通过了对话的东西才是合理的。这样，苏格拉底以前的思想家遭了到“审视”。理性的，即以与他者的对话为前提。“证明”不管采用怎样的书写方法，由于将与他者的“共同审视”包含在自己的内部，因此具有强制力。数学之所以被视为规范，原因正在于此。

我已经指出过，波普尔所说的反证可能性正是建立在这样的思考

之上的。然而，强调数学为综合判断的康德，其看法却是对此种思考方法的批判。只有预期到具有不同规则的他者(而不是共有一个规则的他者)之反证的情况下，综合判断才会是普遍的。而将此问题放到数学中来思考，则显示了康德的彻底性。这意味着将绝对无法内在化的超越论式他者带进了数学中来。当然，这并非超越论的他者(神)，而是普普通通的他者。后期维特根斯坦所做的也便是对这一问题的阐明。

维特根斯坦的怀疑针对的是支撑“证明”的那个“对话”本身。而这种怀疑又与他下面的思考相关联：数学乃是各种各样的规则体系之束，相互之间虽然可以互“译”，但无法将它们还原到同一个规则体系。而且，这当然不仅仅限于数学，还涉及到一般的语言游戏。不过，我们不要忘记，他的批判目标乃是常常被例外对待的数学及其证明体系。否则，会把他的思考归结到俗流的语言游戏论上去。维特根斯坦质疑柏拉图式的“对话”，是因为那并非与他者的对话故可能转化为自我对话。如果他者有可能内在化，原因在于存在着共同的规则。所以，所谓“对话”必须是没有共同规则可言的与他者之间的对话。在此，维特根斯坦抬出了无法内在化于自身的他者。

> 一个不懂我们的语言的外国人，如果经常听到有人发出这样的命令：“给我拿块石板来!”，他就可能会相信整个这一串声音就是一个词，也许相当于他的语言中表示“建筑石材”的那个词。[22]

与外国人或孩子交谈，这件事换句话说也便是教那些没有共同规则(code)的人。而且，对对方来说，也是一样的。就是说，与没有共同规则的他者交谈，一定是处在“教—学”的关系之中。普通的交往理论以具有共同的规则为前提。可是，与外国人、孩子或者精神病患者对话的情况下，规则暂且没有建立起来，或者规则的建立比较困难。这并非特异的案例。

我们无论谁都作为小孩而出生，通过亲人而学得语言。结果，共有了同样的规则。还有，我们和他者对话的时候，总会有些无法沟通的地方。这种情况下，交往采取一种相互教学的形式。如果要建立起共同的规则，那也只能是在“教—学”关系建立起来之后。因此，“教—

学”这一非对称关系乃是交往的基本形态，而绝不是异常的事态。相反，正常的(规范的)例子即拥有共同规则的对话，才是例外的。维特根斯坦引进他者，也就是引进了非对称的关系。

在此，我们不应该由“教”的立场而想到权力的关系。因为正相反，“教”的一方处在必须从属于他者的理解程度这一弱势立场上。换一个例子来说，这近似于“卖出”的立场。正如马克思所说，各商品中并没有内含古典经济学家所谓的价值。如果卖不出去(不交换)便不成其价值，甚至也没有使用价值，而只是必须抛弃的废物而已。如后面所述，“卖出”的立场从属于买者(货币所有者)，其关系是非对称的。

因此，在维特根斯坦那里，他所说的“一个不懂我们的语言的外国人”绝非仅仅是为了说明而选择的多个例子之一。对于他的“方法论怀疑”来说，这是一个不可或缺的他者。依据维特根斯坦所举例子来说明，说“给我拿块石板来”时，我觉得这确实具有内在的意义。可是对他者来说，如果这句话意味着“建筑石材”，那就不存在那个内在的过程了。因此，维特根斯坦的“他者”乃是否定这种内在过程者，用克里普克的话来说，此乃“令人恐怖的怀疑论者”的出现[23]。

前期维特根斯坦写道，“对于不能谈论的东西必须保持沉默。”(《逻辑哲学论》)这里，“不能谈论的东西”是宗教和艺术。在这一点上，我们很容易指出维特根斯坦是康德式的。图尔敏指出，维特根斯坦是在维也纳的康德和克尔凯郭尔式氛围中完成自我塑形的，这在后来于英国的罗素手下工作时也没有什么根本的改变(《维特根斯坦的维也纳》)。然而，后期维特根斯坦怎样呢？在《哲学研究》的语言游戏论中，科学、道德、艺术的领域划分已经遭到了废弃。这看上去他仿佛远离了康德式的思考。然而，正如已经指出的那样，如果说康德的“批判”其核心在于和这种划分无关而导入了他者，那么，毋宁说后期维特根斯坦更接近于康德式的。那个“他者”虽然是经验上常见的东西，但却是在超越论上找到的。

据说，维特根斯坦针对私人语言或唯我论更强调社会性语言的先在性。然而，这样一来，无疑等于把他的“怀疑”几乎变成无效的了。

他所否定的是以“证明”形式出现的共同主观性或者对话本身的唯我论性。我这里所说的唯我论，指的不是自己一个人的思考，而是指认为适合自己的事情也会适合一切人这样一种思想。为什么呢，因为后者最终将他者内在化于自己的内部了。同时，我想给对话下这样一个定义：对话应该是与没有共同规则的他者之间的对话，或者止于非对称关系的那种对话。而他者，也就是这样一种存在。或者说，他者并非人类学上所说的异者(非亲近的东西)。如弗洛伊德所言，“非亲近的东西(unheimlich)原本是亲密的东西(heimlich)。”即，这不过是自我投影而已。另外，我们所说的他者不是绝对的他者。绝对的他者也不过是自我投影罢了。我们所思考的，不如说是那种常见的相对的他者之他者性。

由于没有做出上述的区别，维特根斯坦的议论常常被混同于通俗的社会学议论。他提出的“语言游戏”概念，就是个例子。人们常常将此与涂尔干(Durkheim)的社会性事实或者索绪尔的语言体系(langue)同一化了。实际上，维特根斯坦与索绪尔一样使用了国际象棋这一比喻。这个比喻首先表明，语言的本质存在于与其素材(声音和文字等)无关系的形式中。棋子的“意义”存在于其移动的规则以及与其他棋子构成的关系(差异)体系中。例如，若改变棋子的机能和布置，即使使用同一个棋子也会变成另外一盘棋的。这个比喻表示，语言乃是独立于其“指示对象”和“意义”的一个显示差异的形式体系，而“指示对象”和“意义”正是被这个形式体系所组织起来的东西。总之，这是一种形式主义。然而，维特根斯坦的语言游戏论则是为了否定这样的前提本身而被提出的。值得注意的是下面这一点：不限于国际象棋的比喻，包括游戏的比喻容易诱导人们走向规则是可以明确指示的这样一种观点。比如，文法被视为语言的规则。可是，说日本话的人知道其文法吗？本来，文法是为了学习外语和古典语言才被发现的方法。文法并非规则，而是规则性。如果没有文法，外国人学起语言来会没有效率的。但是自己所操的那种语言，其文法是不需要的，也是不可能有的。因此，在近代民族主义发生之前，人们自己操的vernacular(本国语)会有什么文法等，这是做梦也想不到的。

某种语言的规则，并不是操这种语言的人，而是学此语言的“外

国人”所思考出来的东西。这意味着我本身没有必要也无法知道自己所操的日语之文法。但是，我可以指出外国人说日语时出现的文法错误。那么，这说明我“知道”其文法了？可是，对于外国人的错误，我却无法拿出文法上的“根据”。只知道“不这样说”。从这个意义上讲，我并不“懂得”日语的文法，我只知道其“用法”。

比如，母亲并不教孩子语言的规则。只是跟孩子搭话，等孩子会说话之后，母亲只是订正其说错的地方，或者只是“笑笑”而已。不过，母亲虽然不知道规则，却在“实践”它。根据实践母亲进行“教授”。如果我们能够向孩子教授文法，那是因为孩子已经“懂得”语言了。可以说，柏拉图所提示的“美诺的悖论”，指的也就是这件事情。“美诺，你真是个没办法的人。不存在什么教不教等问题，只是回想就行了。对于这样主张的我，你能告诉我你的‘教’嘛，求求你了。”(《美诺篇》)这也便是说，规则是存在的，却无法明示。

但是，“教”这一事情还是存在的。如前所述，通过与苏格拉底的对话证明了几何学定理的那个少年，“已经”被教会了规则。另一方面，柏拉图所说的那种“教”则不存在。因为，教授一方的人无法明示其规则。在教—学这一过程中，存在难以进一步做“合理”解释的某种东西。柏拉图试图通过“想起”说，来解决这个悖论。他自己很清楚，这是一种神话。“想起说”认为，在每个人那里存在着根本上一致的东西。康德讲先验的形式或概念时，看上去似乎是换了一种说法的“想起说”。不过，他把数学看做先验的综合性判断，是为了批判那种把数学视为分析判断，即粗暴地把数学当做“证明”的那种观点。所谓综合判断，就是要综合这之间出现龟裂的感性与悟性。不过，引发龟裂的不如说是因为“他者”的存在，换言之，即多数的体系之存在。康德作为“物自体”来讨论的，便是这一事态。

3.超越论的统觉

《纯粹理性批判》中，康德仿佛论述了在超越论主观(统觉)之下认识(综合判断)可以成立似的。然而，这并不意味着认识(自然科学)可以在没有与艺术不同的其他主观介入下情况能够确立起来，也不意

味着综合判断可以轻而易举地确立起来。他在《纯粹理性批判》中思考的，是认识必须是综合性的判断，而假如这种认识可能成立，将在怎样的形态下发生呢？预设有超越论式的主题存在，这在“语言学转向”之后的哲学家那里受到了批判。但是，依靠语言的角度来观察思考和主体，是不可能否定掉笛卡尔和康德提出的问题的。

例如，索绪尔说语言是社会性的系统。然而，他是如何发现语言即共时性体系的呢？这在经验上是不可能知道的。要考察此刻当前何种语言被怎样使用着，这是办不到的。如此，他所说的语言——例如法语——只是他本身当前所知道的法语。就是说，索绪尔的语言学始于超越论式的反思。他自己说“语言并非实在体，它只存在于说话的主体之中”。索绪尔排斥了符号表示某种意义这样一种传统的思考方法。“说话主体”有意义时，一定有辨别意义的形式存在，相反则不然。语言不是作为客观之物而存在的，只限于相互意义得以传达的情况下才存在。索绪尔设定了作为共时性系统的语言，但这只是对他自己具有意义的情况下的语言体系。在此，可以说语言是能指(感性的东西)和所指(超感性的东西)的综合。可是，这种综合，只有在对我(事后地)发生了意义时才得以成立。还有，索绪尔说形式(能指)构成一个显示差异的关系体系时，使体系得以成立的体系性则是暗中以康德称之为超越论式的统觉为前提的。

清楚地阐明了这一点的是雅各布森。他对语言只有差异而且是没有积极性之项的差异这一索绪尔的看法，提出了异议。他认为，可以把索绪尔视为杂乱无章的诸关系而放弃不管的音韵组织作为二元对立的群而加以秩序化。例如，雅格布森说：“当代声学领域里的专家们感到不可解的是，为什么人的耳朵可以轻易区别那么多无法知觉的多种语言音呢？然而，这里，真正的问题纯粹是听觉上的能力问题吗？不，完全不是!我们在谈话中所认知的，不是音本身的差异，而是语言运用之惯用上的差异。即，用于辨别那些没有固定表意作用而居于上位层面的实体(形态素、语词)之差异。”(《关于音与意义的六章》)音韵并非声音。它是以上位为前提时作为差异性而开始存在的“形式”。关于形态素、语词乃至文也是如此。它们只有在分别以居于上位为前提的情况下，才作为差异性(形式)而被提取出来。

但是，如果这样的话，那么“结构”将以综合这些要素的超越论式主观为不言而喻的前提了。然而，结构主义者不仅无视甚至否定了这种主观，因为他们设想有虽无形但可以使其体系得以建立起来的东西存在。这便是零度符号。比如，雅格布森为完成音韵的体系之建立而导入了零度音素。“零度音素……在不包含任何显示差异的性格和永久的音韵价值这一点上，与法语中的其他所有因素相对立。因此，零度音素以妨碍音素的缺席为固有的机能。”[24]这种零度符号，无疑来自数学。由布尔巴基而定型化的数学上的“结构”，乃是变换的规则。这个规则不是有形的，而是看不见的变动。在变换的规则中一定要包含非变换的变动。由雅格布森设定的零度音素，可以说正对应着数学上可变换群的单位元。由此，音素的对立关系之束得以成为一个结构。列维斯特劳斯之所以为雅格布森的音韵论所震撼，就在于他认为由此可以揭示多样的混沌之物的秩序。“音韵论对各种社会科学起到了如同核物理学对整个精密科学所扮演的革新作用。”(《结构人类学》)列维斯特劳斯将克莱因组(代数上的结构)应用于原始社会多种亲属结构的分析。在此，狭义的结构主义得以成立。

不过，零度符号也可以称之为本身为无却可以使体系性建立起来的“超越论主观”，而无法将其排除掉的。零，在公元前的印度作为算盘上表示珠子不动的名称，从技术和实践上导入到算术中来。例如，若没有零的话，二○五和二五就没法区别。即，零是以阻碍数的“缺席为固有的机能”的(列维斯特劳斯)。通过零的导入，place□value system(进位记述法)得以成立。但是，零不可能单单是一个技术的问题。它在梵语中相当于佛教上的“空”(emptiness)，说佛教式思考乃是基于此而发展起来的也不为过。德勒兹说“结构主义与场域占有优越的地位这样一种新的超越论哲学有着密不可分的关系”(《何以称之为结构主义》)，而在place□value system上，可以说早已有了这样的“哲学”。从这个意义上讲，结构主义在导入零度符号的同时发生，而结构主义者却没有想到其中哲学上的含意，他们只是相信由此得以消除始于主观的近代性思维。然而，当他们满以为没有主观的参与也可以了事的时候，却忘记暗默之中依然是以主观为前提的。

再回到索绪尔，我们必须看到使雅格布森感到不满的索绪尔的暧

味性，另有别的意义存在。例如，索绪尔说“语言只有差异，语言是一种价值。”这对雅格布森来说仅仅意味着“混沌”。但我们应当注意到，索绪尔把语言作为“价值”看待时，他总是设想到有另外不同的语言。所谓“语言只有差异”并非仅仅意味着一个关系体系，而是本来就以多个关系体系的存在为前提。索绪尔是通过内省来发现语言的，但同时在此找到了超越内省的外部性，或者绝对无法内在化的他者。也可以说，语言学上索绪尔的“怀疑”正是从这种差异开始的。索绪尔的语言学相当于对以下两派的康德式“批判”，即视语言为各民族精神之表现洪堡特式语言学和视语言的变化为独立于意识之物而从自然科学法则上予以考察的历史学派。也就是，对其一方否定了语言为内在之物的观点，对其另一方则强调语言乃是内在的。另外，这一方面即是将语言作为封闭的共时性体系来观察，同时另一方面又否定了这种观点。

如此观之，索绪尔所谓语言是“社会性的”，其真正意义就会清楚了。这并非单单指语言乃超越每个人意识的社会性事实，而且也指每一个项存在于关系体系中。这些都意味着要将语言仅仅放在一个langue(体系、交往)上来思考。换言之，最终这亦是超越论主观的另一种说法。在与他者即属于别的语言(规则体系、共同体)的人进行交往时，语言显现为“社会性的”。前面我提到过，维特根斯坦曾试图在“教”不懂规则的人如外国人方面，来看语言交往。他否定了“个人的语言”，其看法不是来自于视语言为共同体的规则这一随处可见的观点，而正是因为他将语言放在与没有共同规则的其他共同体的他者之间的“社会性”交往中来观察的结果。因此，如果真有所谓的“语言学转向”，那也不是通过语言来否定主观，而应该是在语言的视差上发现主观。这才是批判的“场域”。

第三章 跨越性批判

1.主体与场域

康德的超越论式批判曾遭到这样的非难：他继承了于自我之中建

构世界的笛卡尔式的方法。对此，人们或者也可以说，康德与笛卡尔不同而对他表示拥护吧。然而，我在此则想就人们一致非难的笛卡尔做进一步的考察。《谈谈方法》中，笛卡尔从个人经历的角度讲到了自己对一切表示怀疑的“动机”。他认识到读过去的书籍，发现被视为真理的言说在历史上却不尽正确，接着到各地去旅行，又发现被当作真理的东西因地域的不同而有所差异，就是说，真理不过是仅仅基于共同体的文法和习惯而形成的。

我在游历期间就已经认识到，与我们的意见针锋相对的人并不因此就全都是蛮子和野人，正好相反，有许多人运用理性的程度与我们相等，或者更高。我还考虑到，同一个人，具有着同样的心灵，自幼生长在法兰西人或日耳曼人当中，就变得大不相同；连衣服的样子也是这样，一种款式十年前时兴过，也许十年后还会时兴，我们现在看起来就觉得古里古怪，非常可笑。由此可见，我们所听信的大都是成规惯例，并不是什么确切的知识；有多数人赞成并不能证明就是什么深奥的真理，因为那种真理多半是一个人发现的，不是众人发现的。所以我挑不出那么一个人我认为他的意见比别人更可取，我感到莫奈何，只好自己来指导自己。[25]

笛卡尔终止了“对话”而成了通过自己来获得真理的唯我论者。但是，他的怀疑是始于下面这种认识的：人们以为确实无疑的真理不过是依据他们共同体的“成规惯例”，即共通的规则或概念范式而已。笛卡尔已经开始用仿佛人类学那样的眼光来观察了。“语言学转向”以后的哲学家对他那种始于内省的方法予以了否定。然而，笛卡尔之所以走向内省，是因为经院哲学，不管是唯名论的还是现实主义的，其思考都已经处在印欧语言的“文法”之中了。笛卡尔的思正来自思维已然被语言所束缚这样一种自觉，用康德的话来说，这即是针对语言的一种“超越论式的”态度。所谓超越论的态度，便是将经验性意识的不言自明性打上引号予以悬置，而质疑其使之形成的(无意识的)诸种条件。关键在于，这种超越论的态度必定伴随着某种“主体性”的产生。

维特根斯坦说，怀疑通过语言游戏而成为可能，也是语言游戏的一部分。的确，今天始于笛卡尔之怀疑的也只是一种语言游戏。但是，他所质疑的毋宁说是自古以来的怀疑论游戏。“我这并不是摹仿怀疑论者，学他们为怀疑而怀疑，摆出永远犹豫不决的架势。因为事实正好相反，我的整个打算只是使自己得到确信的根据，把沙子和浮土挖掉，为的是找出磐石和硬土。”(《谈谈方法》)如今，这种怀疑被

组合到近代哲学之中，而成为主观性哲学的基础。然而，维特根斯坦所说的难道不就是对此的“怀疑”嘛。实际上，他在《逻辑哲学论》中便把从语言角度观察哲学上的问题称之为“超越论的”[26]。他自己对此虽然绝口不谈，但此处隐含着一种“态度改变”。可是，倡导“语言学转向”的大多数人虽然援引维特根斯坦，却忘记了存在于此态度改变中的某种思的问题。

还有一个笛卡尔的批判者，就是列维斯特劳斯。他这样讲道：

卢梭是这样讲到同时代人的。“所以他们对我来说成了异邦人、野蛮的人，总之，什么也不是的人。因为这也正是他们所期望的!然而，我今后必须研究那个与他们乃至所有一切脱离开来的我自己”(《一个孤独的散步者的梦》第一次散步)。开始考察自己所选择的野蛮人的那些民俗学学者，他们或许可以仿照卢梭这篇文章而这样喊道：“所以他们对我来说乃是异邦人、野蛮的人，总之，什么也不是的人。因为这正是‘我’所期待的!那么，与他们乃至所有一切脱离开来的我自身是什么呢？这也正是我‘首先’‘必须’探索的。”

为什么呢？因为要达到在他者中认识自己这一民族学所承担的认识人类的目的，首先必须在自我的内部拒绝自我。我们多亏卢梭发现了下面这个原则——唯此才是奠基人文科学基础的地方。然而，以思为出发点而受到所谓自我的不证自明性的束缚，通过放弃社会学和生物学的基础建设而物理学才有望建立起来，在这样的哲学支配下，此原则不能不成为一种难以接近和理解的东西。笛卡尔认为，可以从人的内部出发直接向世界这一外部移动，那是因为他对存在于这两者之间的诸种社会、文明即人类诸种世界之存在视而不见所导致的。(《人文科学的始祖：让雅克·卢梭》)

不过，我只能说列维斯特劳斯在此是有意把卢梭塑造成了一个坏角色。即，他是针对法国的笛卡尔主义的后裔们才说此番话的。正如上面所引用的那样，《谈谈方法》毋宁说是用一种人类学的眼光写成的著作。借用詹姆斯·克利福德的话说，笛卡尔的思原本就是“人类学式的思”。笛卡尔说：

的确，在我专门考察别国风俗的阶段，根本没有看到什么使我确信的东西，我发现风俗习惯是五花八门的，简直同我过去所看到的那些哲学家们的意见一样。所以我由此得到的最大的好处就是大开眼界，看到有许多风俗尽管我们觉得十分离奇可笑，仍然有另外一些大民族一致赞成采纳，因此我懂得不能一味听从那些成规惯例坚信不移，这样，我就摆脱了许多错误的看法，免得我们天然的灵明受到蒙蔽，不能听从理性。可是，我花了几年工夫像这样研究世界这本大书，努力取得若干经验之后，终于下定决心同时也研究我自己，集中精力来选择我应当遵循的道路。这样做，我觉得取得的成就比不出家门、不离书本大多了。[27]

实际上，《忧郁的热带》之回想式的风格本身很类似于《谈谈方

法》。列维斯特劳斯取得哲学学位之后，放弃继续钻研而选择了去国外。最初他希望去日本但没有实现，大概只要是西洋之外哪里都可以吧。就是说，他并不是作为一位人类学学者而去国外的。他的人类学研究是在“离开我的祖国我的书籍”后开始的，这与其说是人类学研究，不如说是难以名状的某种“哲学研究”的开始。笛卡尔的关心不在于从旅行得来的“多样性”事物。而列维斯特劳斯不也是这样开头写那本书的嘛：“我讨厌旅行，我恨探险家”。因为，旅行和探险只是在消费(消解)差异，却不能真正与差异或者绝对无法内化的他者相遇。笛卡尔在野蛮人那里发现的，不是意味深长的异人，而是他者——卢梭所谓拒绝移情的他者。

列维斯特劳斯进而写道：

> 单是和我们所要研究的对象接触，就必须花掉这么多时间和精力。这并没有使我们的专业增添任何价值，反而应该看做一种障碍。我们到那么远的地方去，所欲追求的真理，只有在把那真理本身和追寻过程的废料分别开来以后，才能显出其价值。[28]

与笛卡尔一样，列维斯特劳斯“到那么远的地方所追求的真理”存在于排除了旅行和探险所发现的多样性之后的地方。而他所使用的武器也和笛卡尔一样，乃是数学(结构主义)。他承认，在多种多样的婚姻形态和神话当中，存在所谓普遍的“理性”。这样一来，视卢梭为人类学先驱而发现了“在此可以建立起人文科学基础之原则”的列维斯特劳斯，不是更应该援引笛卡尔的才是嘛。

可是，列维斯特劳斯同样也遇到了“困难”。他所发现的“无意识结构”乃是演绎的结果，其后，受到了众多实证主义人类学学者的批判。不过，对他来说，验证假说模型的最终基准，在于是否具有“本身不包含矛盾”的“更高的阐释价值”。而对此加以衡量的是“实验”。这与那些从收集经验性材料到走向归纳之理论化的人们相比，乃是绝对不同的“方法”。就是说，此乃笛卡尔式的方法，他并不限于狭义的“自然科学”。

列维斯特劳斯的“方法”得以成就结构主义划时代的知识革命，是因为其在超越论的层面上还原了当事人以及观察者的经验性意识，并

从公理性(形式)出发。米歇尔·塞雷斯主张，应该说结构是从形式化的现代数学“输入”过来的概念。即，在排除了内容(意义)而仅于“可抽取出要素和关系之形式上的集合”情况下，才可以成为结构的(《结构与输入——来自数学的神话》)。从这个意义上讲，结构主义的始祖不是索绪尔或马克思，更不是卢梭，而应该说是笛卡尔。笛卡尔并不是从数学“输入”了概念，而是他本身改变了数学。现代数学上的公理主义并非始于几何学，而是发源于他那种把依靠知觉的几何学图形转化为数的coordinate(坐标)的解析几何学。这必然地引起了与自然数不同的“实数”问题，并关系到康托之后的集合论。

到此为止，我有意对把笛卡尔视为假想敌而加以批判的人们，表示了拥护。但是，不容否定的是，笛卡尔本身当中也的确有致使人们非难他的混乱存在。简而言之，这和“怀疑”与“思考”的差异有关。众所周知，笛卡尔在《谈谈方法》中认为，一切皆可怀疑，而最终怀疑着的我之存在却不可怀疑。可是，由此他得出“我思，故我在”的结论。在此，“疑”和“思”，即怀疑的主体和思考的主体(res cogitans)应该是不一样的。笛卡尔在一切的根底中发现“思”：“那么，我是什么呢？我是思维着的主体。思维者是什么呢？当然是怀疑、理解、肯定、否定、愿望、不愿，还有想象乃至感觉的主体。”(《沉思集》)据康德讲，这种思考主体就是“思考作用的超越论主观即统觉X”。我并不喜欢这样的说法，而康德所谓的“思考作用的超越论主观X”，即是“超越论的主观【在“主观”上面打×】”。这是一个绝对无法表象的统觉，而称其“存在”的笛卡尔其思考是荒谬的。然而，笛卡尔的“思”中的确缠绕着“我疑”与“我思”这个模棱两可性，而且只要谈到超越论的自我就难以避免这个问题。这在下面一段文字中就有其表现：

我早就注意到，为了实际行动，有时候需要采纳一些明知很不可靠的看法，把它们当成无可怀疑的看待，这是上面说过的。可是现在我的目的是专门寻求真理，我想做法就完全相反：任何一种看法，只要我能够想象到有一点可疑之处，就应当把它当成绝对虚假的抛掉，看看这样清洗之后我心里是不是还剩下一点东西完全无可怀疑。……既然如此，我也就下决心认定：那些曾经跑到我们心里来的东西也统统跟梦里的幻影一样不是真的。可是我马上就注意到：既然我因此宁愿认为一切都是假的，那么，我那样想的时候，那个在想的我就必然应当是个东西。我发现，“我想，所以我是”这条真理是十分确实、十分可靠的，怀疑派的任何一条最狂妄的假定都不能使它发生动摇，所以我毫不犹豫地予以采纳，作为我所寻求的那

种哲学的第一条原理。[29]

在此，“我疑”突然变成了“我想(我思)”。笛卡尔的“我疑”乃是个人的一个“决意”。“我”是单独的实体存在即笛卡尔本身。从某种意义上讲，这是一个经验性的自我。但同时，又是怀疑经验性自我的自我，由此，超越论自我得以被发现。这里三个自我的关系，在笛卡尔那里变得暧昧不清了。

笛卡尔说“我思”的时候，如果是意味着“超越论自我的存在”，那正如康德所说将是一种虚伪吧。我们可以如此思考，但这并非存在(被直观的)之物。然而，斯宾诺莎却说“我思，故我在”并非一个三段式论法或者推论，而是与“我在不断地思维”(ego sum cogitans)这样的意义相同(《笛卡尔的哲学原理》)。更准确地说，这应该是“我在不断地怀疑”。怀疑心理上的自我之明证性的“决意”不可能是心理上的自我，可它也并非通过这样的怀疑而被发现的超越论自我。那么，这是什么呢(然而，严格地讲，这时的我们不应该说存在之物是什么，而应该问“是谁”)？

这个问题对于康德来说，也不可能是无关系的。因为，在康德的超越论“批判”中将经验上的自明性打上引号予以悬置的“决意”或者“我批判”。不过，有关于此，他什么也没有说。笛卡尔的《谈谈方法》之所以重要，在于此书中他提出了另一个“sum”的问题——把一切自明性打上引号予以悬置的我如何存在着的，虽然后来他再没有提起这个问题。而对康德而言，“sum”问题是重要的。正如后面将要阐述的，康德的超越论批判，不可能仅仅是理论上的，还和他自身的实存无法分离开来。

另一方面，胡塞尔批判了康德并追溯到笛卡尔，从而思考了超越论现象学问题。“超越论现象学，尽管为了彻底开示笛卡尔的沉思动机而不得不放弃哲学上众所周知的学说内容，我们已然不妨称超越论现象学为一种新笛卡尔主义。”(《笛卡尔的沉思》)与康德一样，胡塞尔并没有把超越论自我视为统觉，而是像笛卡尔那样将此看做可以演绎出具有绝对性基础的学问，认为有必要比笛卡尔更彻底地加以重新

试行。但是，在此他谈到了值得注目的另一点。

我们也能够用下面的方式来描述这种情形。如果在经验或别的其他方面自然地专注于这世界的自我可以说是对世界“感兴趣”的自我，那么，现象学地改变了的、继续坚持著的态度就存在于自我的分裂中：正是在自我的分裂中，现象学的自我把自己塑造为处于素扑的自然兴趣者之上的“不感兴趣的旁观者”(un□interessierter Zuschauer)。因此，这里所发生的事情只有借助一种新的反省才可理解的。新的反省作为一种超验的反省同样要求“不感兴趣地”旁观的那种态度——自我唯一仍然保持兴趣的，是去查看、去妥当地描述他所见到的东西。[30]

这里，胡塞尔不仅对心理上的自我与现象学的(超越论的)自我做了区分，而且进一步指出此乃“作为旁观者”来观察“自我分裂”本身的自我。按照胡塞尔的说法，这是试图把哲学变成具有绝对性基础之学问的一个“决意”，因此，说有心理上的自我和超越论的自我这样两个，是不正确的。他进而指出：“很明显，我们可以这样来表述，即有着自然的观察方法的作为自我的我，同时也总是超越论的我。然而，只有当实行了现象学的还原，我才能够懂得这一点。”(《笛卡尔的沉思》)就是说，更为准确的表述，应该是存在着经验性的自我和试图超越论式地予以还原的自我，以及由此在超越论层面上被发现的自我。在此，胡塞尔重新发现了笛卡尔所混同了的“我疑”与“我思”的区别，换言之，即实行超越论还原的自我(我疑)与由此被发现的超越论的主观之间的区别。

胡塞尔试图通过超越论的自我建构一个包含他我的世界，但并没有像笛卡尔那样将这样的自我视为一个实体。此乃与意向对象(Noema)有关的意识的意向作用(Noesis)。因此，他认为有权利通过意识来构筑存在者。这与康德之后费希特试图经由超越论的自我来构筑世界不同。因为，对于胡塞尔来说，超越论的自我是由通过超越论层面上的态度改变而发现的一个“决意”——其本身为经验性的意识——来支撑着的。然而，这种区分给胡塞尔带来了深刻的悖论。世界是由超越论的自我构成的，而试图怀疑一切的我却属于这个世界。

但是困难正在这里。很显然，普遍的诸主观间的共同性——一切客观性，一般来讲一切存在着的东西，都溶解于其中——不可能是别的东西，而只能是人类；毫无疑问，人类本身是世界的一个组成部分。世界的一个组成部分，即世界的人的主观性，如何能构成世界，即将整个世界作为它的意向形成物而构成呢？——这个世界是一个由意向上有所成就的主观性普遍关联形成的、总是已经生成并且继续生成的构成物——与此同时，它们，在协作中有所

成就的主观，本身只能是这整个成就的部分构成物，这怎么可能呢？

世界的这种主观的部分，可以说是吞食了这整个的世界，因此也吞食了它本身。这是多么荒谬呀![31]

胡塞尔认为，这个“人类主观性的悖论——对世界是主观的同时又是存在于世界中的客观”，可以得到解决。他将此转变为我如何超越我的个体意识而获得普遍的、即超越论—主观间性的自我意识的问题，并试图构筑这个主观间性的自我意识。然而，这又转化为了另一个难关，即通过自我能否构筑起他我来的问题。例如，胡塞尔首先从向作为物体(身体)而展现出来的东西之“自我移动”来说明他我的构成，“他我只能作为我自身的类似者来思考。如上所述，在这个意义上他我被构成，因此，必然作为被客观化了的自我，或者我之第一世界的意向变形体而显现出来。就是说，在现象学上，他我作为我的自我之变形而得以显现”。(《笛卡尔的沉思》)

结果，他我也不过是“自我之变形态”而已。很显然，胡塞尔从超越论自我的内部差异化(自我和非自我的区分)中来寻找“他者”，在此是绝对无法产生出他者的他者性的。在胡塞尔那里，一切都产生于超越论自我的内部。“超越论自我在其固有的东西的内部，构成其对自己来说作为他者存在之全体的客观世界，在这个客观世界的最初阶段，构成具有他我形态的他者。”(《笛卡尔的沉思》)胡塞尔的唯我论首先是一种方法论，他认为通过单子和单元的公共化即主观间性，上述矛盾将得到克服。然而，他所构筑的他者并非真正的他者。

我在前面讲过，康德为了确保学问的普遍性而引入了他者。这是以“物自体”一词或者“感性”的受动性而被言说的他者性。胡塞尔虽然从康德那里借用了超越论这个词，但实际上抛弃了康德，回溯到了笛卡尔那里。他没有认可康德所发现的感性、悟性、理性或者物自体、现象、理念(超越论的假象)这样一些“结构”。对他来说，康德的超越论批判显得很“不纯”。但是，这正说明康德的超越论批判中包含了“他者性”。

康德说，我们可以思考物自体但不能直观它，而且要是不做这样的区分，我们就必然陷入二律背反。胡塞尔上面指出的那个悖论，不

过是康德作为二律背反所讲的事情而已。我们可以把握世界全体，那时我们就存在于这世界之中。也可以反过来这样说，当我们只能存在于世界之中的时候，我们站立在世界的抽象层面上。但是，这样的议论并没有什么新鲜之处。胡塞尔是最后遇到这个问题的，他应该一开始就去面对此问题。就是说，“他者”不应是最后才遇到的，它本应该是赋予超越论批判以动机的东西。胡塞尔的现象学在终极上乃是一种唯我论，由此出发是没有出路的。德里达在《声音与现象》中称胡塞尔的现象学为语音中心主义和西方中心主义的。这种批判不适用于康德。因为如前所述，康德的超越论式的态度始于“强烈的视差”，与“他者”纠缠在一起。还有，胡塞尔从希腊以后的“西洋”这一场所来寻找根据，而康德则相反是彻底的世界主义的。他没有像笛卡儿那样去旅行也没有流亡的经历，但他在大学里讲地理学和人学，甚至拒绝了柏林大学的邀请，一直留在偏远的哥尼斯堡。

可是，笛卡尔并非胡塞尔认为的那种思想家。按照胡塞尔的说法，笛卡尔试图通过上帝而不是主观间性来确保由超越论的自我构成世界的妥当性。他要证明上帝的存在，其关于上帝的证明有三种之多，前两种不过是安瑟勒姆或经院哲学以来的东西，具有笛卡尔独自性的是下面这个部分：

> 下了这个结论之后，我接着考虑到，我既然在怀疑，我就不是十分完满的，因为我清清楚楚地见到，认识与怀疑相比是一种更大的完满。因此我想研究一下：我既然想到一样东西比我自己更完满，那么，我的这个思想是从哪里来的呢？我觉得很明显，应当来自某个实际上比我更完满的自然。[32]

这是在《沉思》的第三章里详细论述的，被称之为“由结果来证明”。与此前的“证明”并非同一的水准。首先，以不断怀疑着的我之存在为起点证明了“思考者”存在之确实性的笛卡尔，在此于上帝的存在证明层面上提出“我疑”的问题。就是说，并非超越论的思，而是怀疑着的单独者出现了。那么，这个“证明”究竟要说明什么呢？若效仿斯宾诺莎的说法，可以说笛卡尔在此要讲的是“我在不断地怀疑”，因为有促使我去怀疑的东西存在着。

要之，迫使笛卡尔去怀疑的是时间、空间上的话语的差异性，以

及自己所属共同体的他者。这种差异，并不是我创造出来的，也不是在同一性中看到的东西。例如，说多种文化体系各不一样的时候，我们暗中是以共通的、所谓客观世界的存在为前提的。但是，在笛卡尔那里，这种客观世界本身是需要建构的。这样，笛卡尔所谓的“上帝”便是促使人们“怀疑”的差异，一个绝对无法内在化的他者性。换言之，在“怀疑”这一行动中，一开始就隐含着他者的他者性存在。帕斯卡尔批评说，笛卡尔想尽可能绕过上帝了事。但是，假如真的要“绕过上帝了事”，我们可以换一种说法，称笛卡尔的上帝并非超越论的相对的“他者”。重要的是，笛卡尔的怀疑/思始终纠缠着他者。当然，在《沉思》以后的笛卡尔那里，这种情况便消失了。它与“不断怀疑着”的存在方式其外部实存的丧失相呼应。顺便一提，列维斯特劳斯到了晚年也完全失去了“人类学的思”。他曾经说过，人类学学者在本国文化中具有革命性，而对所研究的对象则呈现出保守的态度，岂不知他最终亦成了本国文化的保守者。

2.超越论的与横向跨越的

W.布兰肯堡称精神分裂症为“活生生的现象学还原”(《自明性的丧失》)。现象学学者将自明性——我在而有对象世界的存在——打上引号予以悬置，但也可以随时摘下这个引号。然而，在精神分裂症患者那里，自明性却始终处于丧失的状态。精神分裂症患者知道我或物质的存在，但无法直接感觉到。对他们来说，要感知到现实或我这种自明的世界之存在，即摘下引号来，是十分困难的。可是，现象学学者却可以随意打上或者摘下引号，何以会这样呢？

例如，休谟怀疑过笛卡尔的思考主体。他主张有众多的我存在，同一性主观仿佛政府那样的东西，是习惯上的存在之物。关于这种怀疑，他这样论述道：

> 我所能做到的，只是观望着那些普通地发生的事情。就是说，这样的难题很少，或者不如说根本就没有考虑过，曾经在心里一闪而过立刻就被忘掉了，只留下些许的痕迹而已。非常精妙的推理，对于我们来说，几乎或者不如说根本就没有什么影响。(《人性论》)

可是，这样论述之后，他又马上改口说：

然而，非常精妙的形而上学的反思，对于我们来说几乎或者根本就没有什么影响，这是怎么一回事呢？是我刚刚说的嘛？我甚至不得不从眼下的感觉和经验重新思考这种想法并提出异议。我被人类理性中所见各种矛盾和不完满性所强烈地播弄而产生动摇，头脑发热，我现在甚至要排斥一切信念和推理，而无法认为无论哪种看法仿佛都比别的看法更好更像那么回事。我在哪里，我是什么？我因为什么而获得存在，又将回归到怎样的状态去？我是要谋求谁的好意或者惧怕谁的愤怒吗？我困惑于所有这样问题，开始感觉到自我处在可以想象到的最为悲哀的状态中，被无限深沉的黑暗所包围着，肢体和机能也被全部剥夺了似的。

十分幸运的是，既然理性没有吹掉这种阴云的力量，自然本身便充分地发挥了作用，缓和了心中这种倾向，或者感觉机能开始谋求某种云消雾散的心境，获得了活生生的意象而摆脱了这种妄想，使我从此种哲学的忧愁和错乱中解放出来。我和朋友们一起去吃饭，玩升官图游戏，并愉快地交谈。这样，经过三四个小时的昏厥之后，我试图再回到刚才的思索中去，却觉得那些思索是极其冷冰冰的、被强迫的、十分愚蠢的东西，再没有深入去思考的心情了。（《人性论》）

在这之后，休谟依然不厌其烦地记述着：这种怀疑是如何的空洞无聊，同时又具有自我破坏的作用等矛盾的事项。与笛卡尔一样，对于休谟来说，这种记述意在表明怀疑并非单纯的知识性的猜谜。它几乎招徕了某种病态的状况。不过，当他和友人一起去吃饭时又重新回到了自明性的世界。用康德的观点来说，这意味着超越论的自我(统觉)之“存在”。康德所说的统觉正是在这种欠缺的状况下才会呈现出来。摹仿帕斯卡尔的说法，作为存在者此乃无，而作为存在论的运动则为“有”。

对休谟而言，实行超越论式的还原或者摘下引号重新返回自明性的世界，这并非自由自在的作业。如果说能够自由往复于超越论的和自明的世界者为哲学家，而做不到的为病人这种区分正确的话，那么，休谟无疑是病人了。但是，我们应该说所谓哲学家——并非哲学研究者——正是这个意义上的病人。哲学家不是要怀疑自明性，而是要剥夺自明性。当然，我不是想说哲学家接近于精神分裂症患者。我要表明的是，在哲学上“超越论的还原”不可能仅仅是一种方法。

苏格拉底开始其怀疑时祈求阿波罗的神谕，笛卡尔则求助于梦。这意味着他们的怀疑并非来自自发的意志。换言之，怀疑不是人们任意选择的游戏，而是某种作为之体验。怀疑以及怀疑着的主体来自现实存在着的差异或者他者性。这样的主体与超越论的主体不是一回事。与笛卡尔不同，康德已不再去谈论这种怀疑的主体问题。不过，

他偶尔谈到“怀疑着的我”。“在此，我选择了以往不曾着手的批判这唯一的道路，通过这一道路，我发现了排除以往理性因其超越论式的使用而酿成与自己本身不协调的原因以及由此引来的所有谬误的方法，而心中暗自喜悦。”(《纯粹理性批判》)这里所说的我乃是“这一个我”，即康德自己。它并非超越论的自我，但也不是经验性的自我。因为，“这一个我”乃是怀疑经验性的自我之我。不过，这里的康德并没有像笛卡尔那样把“怀疑着的我”混同于“思考着的我”。

就诸认识能力能够先验地工作着这一方面而言，它们的批判在客体方面实际上没有领域；因为他自己不是一个教理，而只是具有从事检查我们诸能力的性质，看它是否以及如何使一个教理通过它而后可能。它的地区延伸到一切它们要求达到的地方，以便把这些要求安置在它的正当的权能范围以内。[33]

超越论式的批判与由此而被发现的诸种能力/运动不同，它不处于任何位置上。那么，批判从何而来呢？这正是康德所处的“场域”，即来自于经验论和理性主义“之间”。对他来说，经验论与理性主义并非两个不相干的学说。康德所遇到的乃是世界之内与构成世界的主体，即胡塞尔碰到的那个悖论。但这是康德透过“强烈的视差”而直接目击到的。他的“批判”也正由此开始。对他来说，“批判”便是“在不间断地批判”而与那样的外部性实存无法割裂开来。与笛卡尔不同，他没有谈论有关“我疑”的问题。然而，更应该说，康德以后这种思正存在于或者沉默或者对此予以否定的思想家之工作当中。

作为例子，我们可以举在康德之前最早批判笛卡尔的斯宾诺莎。后期笛卡尔把思维和延长视为两个实体。但是，正如他在《谈谈方法》中所述，如果思维单纯是基于习俗常规的东西，那它也不过是广义的“机械”而已。人们在思考，但那难道不是被动的吗？那只是因为人们陷入到语言所给定的疑似问题当中。只是在这样的怀疑之下，才有笛卡尔的思存在。而斯宾诺莎则将思维和延长视为“一个实体”的多种形态中的两项。不过，由此他并非否定了笛卡尔式的思，而是试图重新把这个问题找回来。对他而言，上帝就是世界，笛卡尔所谓的“自由意志”或“上帝”并非超世界的，相反，那不过是在世界中被产生出来的表象。斯宾诺莎在与海德格尔相反的意义上展示了人无法超越的“世界/自然内存在”。然而，这即使是一种“笛卡尔主义”的批判，

也并非是对“我疑而我在”的否定。

实际上，虽然斯宾诺莎否定自由意志，但还是认为在受到感情支配的状态下，通过尽可能阐明其原因，从而可以相对地从感情支配下解放出来而获得自由。就是说，他肯定了努力去认识“意志”的自由。不过，这不应该被积极肯定地来谈论，它与“我疑而我在”的sum是分不开的。换句话说，这是他的“伦理”。斯宾诺莎乃是不想归属于任何共同体的单独性的思，是一种外部性的实存。因为，他并非笛卡尔那样的暂时的流亡者，而是被基督教教会甚至犹太教教会所开除而生存于无地的“之间”的。或者不如说，他是把“之间/差异”作为世界而生存过来的。斯宾诺莎除了谈到笛卡尔时讨论过思的问题之外，对此是绝口不谈的。然而，这并不与他思地实存过一事相背反。他所谓的唯一实体之“上帝＝世界”，意味着通过超越诸种系统之间的空/间而剥掉所有系统中的自明之根据。

我们要把笛卡尔的“我疑”作为来自经验世界的东西，而不是透明地理解了一切的胡塞尔那种“超越论动机”——哲学家意志，并重返经验世界。不过，这并非单纯地回到经验性世界。在此，我们应当对笛卡尔的“我在”、不断地怀疑及其理想状态做超越论式的观察。这与海德格尔所发现的存在者的“存在”是似是而非的。关于笛卡尔，海德格尔说：

> “cogito sum”(我思，故我在)若是作为现存之实存主义分析的出发点而有益的话，那也不仅要颠倒其语序，而且需要内容上新的存在主义/现象的确证。那时，第一陈述为“我在”(sum)，即“存在于我/一个/世界/内”的意思。作为这样的存在者，作为存在于内世界的存在物之存在方式，而于向各种态度(思考、反省)发展的存在可能性中“我在”。笛卡尔则与此相反，他说的是“各种思考于眼前存在着，其中自我作为无之世界的思考一同存在于眼前。”(《存在与时间》)

的确，海德格尔把cogito和sum的顺序颠倒过来了。换言之，他是从作为世界内存在的现存开始的，而不是思。他相信由此颠覆了始于自我的思考。然而，这即使可以是对胡塞尔的批判，也绝不可能成为对笛卡尔或者康德的批判。海德格尔将经验层面和超越论层面这一康德的划分改变成存在与存在者，而强调仿佛是自己第一次发现这个区别似的。然而，有关“怀疑着的我”和存在于共同体与共同体“之

间”的外部的实存，他是绝口不谈的。海德格尔所谓的现存，同时也是本来的共同存在——对他来说意味着民族。在此，是没有产生怀疑着的存在者/单独的实存之余地的。

海德格尔一面批判笛卡尔，一面追溯到苏格拉底以前的希腊思想家。但值得注意的是，这些希腊思想家对于雅典来说乃是“外国人”。他们生活在地中海商业的地区，并在此进行思考。他们并没有把城邦国家视为自明的前提。例如，巴门尼德否定了诸神的存在，赫拉克利特否定了共同体的祭祀仪式。奥尔特加·加塞特说：“这种新型人类产生于雅典之外的城市。”(《哲学的起源》)雅典虽是政治和信息的中心地带，但仅就“思想”而言，“却是比希腊世界的周边更落后的城市”。在政治和经济上取得了胜利的雅典共同体的人们，体验到了以往不知道的“思想家”或“para.Doxa”洪水般一举涌来的态势。“这对于雅典那样历来保守而坚信传统信念的‘人民’闯过这种态势来说，实在是一种不快的体验。”(《哲学的起源》)

在此，苏格拉底的位置极具两义性。他是地地道道的雅典市民，因此不像外国人那样要交纳税金。他并没有排斥外来思想，而是通过“对话”对此加以“斟酌”并将其内在化。事实上，这是一种压抑“他者/多数者”或思想家/商人的形式。苏格拉底本人作为玩弄外来思想的危险人物而受到了清除。但是，这事情本身反而遮蔽了其压抑“他者/多数者”的这一事实。在柏拉图那里，苏格拉底的被处刑与保罗之处刑耶稣具有同样的意义。就是说，柏拉图将只是一个一般事件而被处刑的苏格拉底之死，作为城邦(共同体)的牺牲而戏剧化了。我们无法知道苏格拉底本人的事情。但可以说，柏拉图所完成的是借苏格拉底并通过内在化而排除外部的思想。与黑格尔的哲学一样，在柏拉图的哲学中他以前的所有思想都被扬弃(保存/废除)掉了。他的辩证法(dia　logos)也是通过排斥他者性才得以确立起来的，因此，那只能是一种自我对话(mono·logos)。

但是，当海德格尔攻击柏拉图而抬高赫拉克利特和巴门尼德的时候，我不能不产生某种怀疑。海德格尔说：“巴门尼德是和赫拉克利特站在同一个立足点上的。这两位希腊思想家，希腊思潮的创始者，

还会站在存在者之在以外的什么立足点上吗？”(《形而上学导论》)然而，“存在者之在”这样的遣词用语法和牵强附会的语源学考察，使得我们忽视了某个重要的事项，即他们所“站在”的地方乃是共同体与共同体“之间”。海德格尔强调，赫拉克利特在观察作为“对抗着的动摇之汇集态”的“存在”，巴门尼德则在此瞥见了作为“对抗斗争者的关联性”的“同一性”。但是，他们并非在具有相同规则的共同体中看到了这些，而是意味着他们在多样化的作为交通空间的“世界”中进行了思考。

本来，“希腊思潮的创始”是不可能在共同体的内部实现的。因此可以说，赫拉克利特乃是站在共同体“之间”观察作为“对抗着的动摇之汇集态”的“存在”，巴门尼德则在此瞥见了作为“对抗斗争者的关联性”的“同一性”。而这正是立足于雅典这一共同体的苏格拉底/柏拉图那里所丧失的东西。可是，谈论柏拉图以来的存在之丧失的海德格尔，虽然攻击柏拉图，实质上却与柏拉图是同类型的。这便是将来自交易之场域的思想关在门外，于共同体之同一性之中将其内在化。对于海德格尔来说，存在之丧失便是农民之日耳曼共同体的丧失。然而，如果“存在之丧失”这一词语具有意义的话，那也只是在作为交通空间或者差异的场域之丧失这个意义上。

3.单独性与社会性

康德鲜明地区分开了一般性和普遍性，这与斯宾诺莎将概念和观念区分开来是一样的。一般性来自对经验的抽象，而普遍性若没有某种飞跃的话是不可能获得的。如前所述，认识之所以为普遍的，那是因为以与我们不同的规则体系中受到某个他者审判为前提的，而不是基于什么先验的规则。以前，我对此做了空间性的思考，其实还必须进一步做时间性的考察。我们所无法事先预见的他者，乃是未来的他者。或者不如说，未来只有在他者性上才成为未来。目前可以预想的未来并非真正的未来。这样观之，普遍性是无法建立在公共协议的基础上的。公共协议至多只能是适合于目前的一个共同体——不管它如何广阔——的东西。但是，并不能因此就放弃公共的public这一概

念。我们只将public一词的意义改变一下就可以了。事实上，康德正是这样做的。

在《什么是启蒙运动？》中，康德将启蒙定义为走出幼年期。具体说来，就是不仅要成为国家共同体的一员，同时也要作为世界公民社会的一员而存在。值得注意的是，这时他完全改变了公—私的意义。

而我所理解的对自己理性的公开使用，则是指任何人作为学者在全部听众面前所能做的那种运用。一个人在其所受任的一定公职岗位或者职务上所能运用的自己的理性，我就称之为私下的运用。……但是就该机器的这一部分同时也作为整个共同体的、乃至于作为世界公民社会的成员而论，从而也就是以一个学者的资格通过写作面向严格意义上的公众时，则他是绝对可以争辩的，而不致因此就有损于他作为一个消极的成员所从事的那种事业。[34]

通常，public是在与私人事物相反的共同体或国家层面被使用的，可康德却将此视为私人的。在此，有一个重要的“康德式转向”。这一转向不在于单纯强调公共性的东西之优越地位，而在于它改变了public的意义。Public即世界公民者在共同体当中毋宁说只能视为个人的。而这个个人性在此被看做私人的。因为，这是反公共协议的。但是，在康德看来，这样的个人性即是public。

另一方面，共同体或国家及以民族为前提的“国际”机构即使是实在的，“世界公民社会”也不会是实在的。像人们从属于共同体那样而成为世界公民，那是不可能的。如果没有要成为世界公民的意志，世界公民社会就不会存在。所谓面向世界公民社会而使用理性，意味着面对未来的他者即使有背于现在的公共协议也要这样做。不用说，黑格尔在精神/主观的阶段便否定了这种观点。每一个人成为普遍的，便是做民族(国家)的一员。

为了避免混乱，我在此要对语词加以定义。首先是区别一般性和普遍性。这两个词语几乎总是相混同的。而且，其各自对应的相反概念也是如此。例如，个别性、特殊性和单独性就混淆不清。因此，必须区分开个别性—一般性和单独性—普遍性这两对儿概念。比如，有关克尔凯郭尔的“反复”，德勒兹这样讲道：“仅限于个别者之一般性的一般性，与作为有关单独性之普遍性的重复，我们往往将两者视为相

对立的东西。”(《差异与重复》)针对个别性与一般性的结合需要媒介或者运动，德勒兹认为单独性和普遍性的结合是直接的(无媒介)。换一种说法，这便是个别性和一般性由特殊性所媒介，而单独性和普遍性却并非如此。在浪漫派那里，可以说普遍性就是一般性。例如，对黑格尔来说，个别性与普遍性(等于一般性)通过特殊性(民族国家)连接在一起；而对康德来说，这样的媒介性是不存在的。那是一种不断的道德上的决断(重复)，而这样的个人之存在状态便是单独者。只有单独者才可能是普遍的。当然，这话是克尔凯郭尔说的，但根本上属于康德的思想。

关于感性和悟性，康德思考了作为想象地综合两者的“图式”。例如，在纸上画三角形。这将是任意的多种多样的，可是我们却将此视为三角形一般来接受。在这个图式中，个别的东西和一般的东西被综合在一起了。后来，卡西尔将此作为象征形式加以重估，而浪漫派则视此为综合了个别性和普遍性(等于一般性)的特殊性。黑格尔更将此定型化：“特殊的东西针对于个别的东西来说是普遍的，而针对普遍的东西来说则是被规定的。特殊的东西把普遍性和个别性的两极端包含于自己之中，因此，是结合两者的中间项。”(《逻辑学》)浪漫派所掀起的对语言、有机体、民族的强调，在逻辑上作为这样“特殊性”定位来观之。例如，卢卡奇批判康德停留在个别性和普遍性、感性和悟性的相乖离上，而依据超越了这种乖离的黑格尔的思考，这样写道：

在理论认识方面，采取两种方向的这一运动在现实上是从一极走向另一极，成为中间项的特殊性于所有场合下都发挥着媒介的作用，而在艺术反映方面，这个中间项便成了不折不扣的中心和各种运动的集中点。因此，在这里既有从特殊性到普遍性的运动(以及相反的运动)，也有从特殊性到个别性的运动(这里也存在相反的运动)。总之，面向特殊性的运动成为最终决定性的运动。……特殊性如今获得了无法扬弃而稳定下来的场域，而且使艺术作品的形式之世界得以构成。概念范畴的相互转化和相互转移在变化着，就是说，个别性和普遍性总是作为于特殊性中被扬弃的东西而显现的。(《美与辩证法》)

然而，这种关于特殊性的认识并非始于黑格尔，早在浪漫派那里便得到了强调。例如，赫德所谓的语言就是作为综合感性与悟性、个别性与普遍性的特殊性而被理解的。普遍性—特殊性—个别性(类—种—个)这一逻辑，并非仅仅适合于语言。比如，作为人类和个人的中间项(特殊性)而发现了民族。或者，在自然的东西和精神的东西

——用康德的话讲即自然与自由——的中间项上，发现了作为特殊性的有机体(生命)。实际上在赫德那里，“语言”和民族、有机体的观念是分不开的。认为“语言即有机体”的洪堡特其思考亦来自于赫德。民族这一观念在浪漫派那里成了特权化的东西，其背后有把特殊性作为综合其他甚至使之派生的源泉而加以定位的逻辑存在。这个逻辑中，特殊性成为唯一具体的东西。典型地反映了这种思考方法的是约瑟夫·德·麦斯特勒下面这段名言：“在这个世界上人是不存在的。我见过法国人意大利人或者俄国人。还有，我知道也可能有波斯人，这受惠于孟德斯鸠的指教。然而，说到人，毫不含胡地讲，我至今还没有见到过。如果人这个东西存在，那当是我所不知道的事情。”(《思考的失败或文化的悖论》)

比如，个人首先是日本语(日本民族)中的每个人。当普遍性缺乏这种特殊性的时候就会显得空疏抽象。“世界公民”这个词在当时被人们所侮辱，那是理所当然的事情。其实，至今依然遭到嘲笑的。但是，康德并没有把“世界公民社会”作为实体来思考。而且，他也没有否定人们从属于某个共同体这一事情本身。他只是强调在思考和行动上，应该采取世界公民式的态度。实际上，如果放弃了在各自的共同体里进行各自的斗争(启蒙)，那则无以成为世界公民的。

一般认为，德国浪漫派出现于康德之后。而实际上乃是同时代的，康德早就激烈地批判过赫德和费希特[35]。他所说的“世界公民社会”已经把后者包括在批判的范围之中了。康德在《纯粹理性批判》中，看上去批判的仿佛是上一代的形而上学，而实际上批判的是同时代中以民族的形式复兴起来的理性之形而上学的欲望和冲动。他认为感性和悟性通过构思力可以得到综合，反过来说，这意味着综合只能是想象的。卢卡奇说康德未能超越二元论的断裂，其实正相反，康德是在已然确立起来的想象的综合上引入这种断裂的，这便是康德的超越论批判。

这里，我想对上面提到的一般性—个别性、普遍性—单独性的区别再做些思考。在语词上它们常常被视为同一。可是用康德的话来说，一般性—个别性是经验的，而普遍性—单独性则是超越的。把前

者的综合不过是想象物而凸现出来的，是后者的超越论批判。例如，在黑格尔之后，克尔凯郭尔和施蒂纳分别提出“单独性”这个概念。对黑格尔来说，在基督那里上帝成为人意味着人类就是上帝，以费尔巴哈的话来说，每个人本来就是“类本质的存在”。克尔凯郭尔为了否定这种综合的自明性而抬出单独者来。换言之，他对个别性—一般性这一通路提出异议，而试图站到单独性—普遍性的通路上。

这个单独性常常与存在主义连接在一起，但这只是片面性的思考。例如，在克尔凯郭尔的同时代，施蒂纳强调“唯一者”，批判虽实现了唯物论的“颠倒”却依然停留在黑格尔式思考框架内的费尔巴哈。对于施蒂纳来说，“这一个我”是单独的，其中并没有内藏着什么“类的本质”等。他将黑格尔的精神和费尔巴哈的类本质视为幽灵而予以排斥，同时思考了工团主义。马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中称施蒂纳为“圣马克斯”而加以揶揄，但看从前他们写的书信可以得知，施蒂纳给马克斯和恩格斯的影响是明白无误的[36]。就是说，在马克思的“转向”中，不单有黑格尔的唯物论式“转向”，还需要“切断”个体—类或者个别性—一般性的单独性—普遍性这一通路的出现。

马克思在批判费尔巴哈时，开始把“社会的(sozial)”作为关键词来使用。值得注意的是，不用说这与共同体(Gemeinschaft)不同，也与市民社会(Gesellschaft)相异。例如，马克思在《资本论》中反复讲交易发生于共同体与共同体“之间”，称在这个“之间”所形成的交换关系为“社会的”。当这种与外部的交易在共同体中被内在化时，Gesellschaft将得以形成。然而，这也是共同拥有一定规则的共同体。马克思所说的“社会性”关系，是我们没有意识到却构成了关联的那种与他者的关系。“可见，人们使他们的劳动产品彼此当作价值发生关系，不是因为他们看来这些物只是同种的人类劳动的物质外壳。恰恰相反，他们在交换中使他们的各种产品作为价值彼此相等，也就使他们的各种劳动作为人类劳动而彼此相等。他们没有意识到这一点，但是他们这样做了。”[37]

对于古典经济学家来说，交换价值内在于一个个商品当中。但

是，依据《资本论》作者马克思所讲，如果商品没有卖出(没有交换的话)，就不会有任何交换价值乃至使用价值而只能废弃掉。因此，他称这种从商品到货币的飞跃为“商品之惊险的跳跃”(salto mortale)。在谈到商品或者生产此商品的劳动之“社会性”时，他涉及到伴随这种惊险的跳跃而发生的不可避免的盲目性。商品既是使用价值又是交换价值的这一“综合”，类似于克尔凯郭尔所说的“有限与无限的综合”。例如，所谓卖不出去的商品，即失去了与他者关联的“绝望地要成为它自身”者(《至死之病》)。这样，马克思的辩证法不仅是对黑格尔的颠倒，毋宁说更类似于克尔凯郭尔的质之辩证法。不管怎样把施蒂纳的“单独性”一词作为归属于资产阶级个人主义的东西来拒绝，马克思的“社会性”概念中存在着单独性的动量，认识到这一点才是重要的。

比如，理查德·罗蒂在《偶然性、反讽与团结》中，把过去的思想家划分为两种类型。一个是与个人性相关的，另一个是与社会性相关的。在此，他将马克思划分到了后一类中。然而，对于马克思来说，社会性乃是与单独性无法分开的。本来，罗蒂就没能划分开共同体与社会的区别。即具有同一规则的系统中的交换/对话，与不同系统之间的交换/对话的区别。正如笛卡尔的思那样，单独性是不能脱离“社会性空间”的。单独性并非私人的或内部的东西。

可是，我们无法来谈有关单独性。因为，语言总是要将此拉回到一般性的通路上去。例如，我们感到“此物”和“这个我”是特异的。但一要说起它来，便成了一般概念的限定化了。黑格尔批判那种固执于无法语言化的单独性的态度，这样说道：

> 自我仅仅是共相，正如一般的这时、这里、这一个是共相一样。无疑地我意谓一个个别的自我，但是正如我不能说出我所意谓的这时、这里，同样我也不能说出我所意谓的自我。当我说：这一个、这里、这时或者一个个别的东西时，我说的是一切的这一个、一切的这里、这时、个别的东西；同样当我说我、这一个个别的我时，我是一般地说的，一切的我。[38]
>
> 因此凡是被称为不可言说的东西，不是别的，只不过是不真实的、无理性的、仅仅意谓着的东西。——如果对于某种东西我们除了说它是一个现实的东西，一个外界的对象，什么也说不出来，那么我们只不过说出它是一个最一般的东西，因而也就只说出它和一切东西的相同性，而没有说出相异性。当我说：这是一个个别的东西时，则我毋宁正是说它是一个完

全一般的东西，因为一切事物都是个别的东西；同样这一个东西也就是我们所能设想的一切东西。更严密讲来，就这一张纸来说，则一切的纸和每一张纸都是这一张纸，因此我们所说出的，永远仅仅是一般的东西或共相。但是如果为了辅助语言——由于语言具有这样的神圣性质，即它能够直接地把意谓颠倒过来，使它转化成某种别的东西……。[39]

这里黑格尔谈的是，只要用语言来“表达”，那时，这里的个别性(等于单独性)就已经从属于一般性了，而并非如此的个别性则不过是“想当然”而已。甚至无法表现的东西靠语言而成立，换言之，单独性只有在语言的结果上才有可能存在。这在政治上则意味着，世界公民也好世界公民社会也好，都因为先有民族(国家)的存在才可能被想象到，如此而已。违背这种公共性的个人只是固执于“想当然”罢了。这样，黑格尔便把康德所开拓的单独性—普遍性的通路又塞回到一般性—个别性的通路中去了。

伊恩·哈金说，康德依然停留于主观性的哲学，相比之下，最早把语言视为公共性之物的是黑格尔。“他强调‘所谓语言乃是面对他者而存在的自我意识’，‘语言是一个外在的实在性’。这样，当我们认识到语言的外在性公共性和社会性的时候，也会体验到有关自我和自我同一性的激烈的方向转变。”(《语言何以成了哲学问题》)他还进一步指出，最早具有这种认识的是康德的友人也是其批判者的J.G.哈曼，赫德曾经受到过他的影响。然而，如此误解的例子并不多见。哈金对于公共的这一词语的理解是通俗化的，对共同体和社会的区别的认识也是一样。因此，他无法分辨Herder、黑格尔的语言公共性主张与维特根斯坦对“私人语言”之批判的区别[40]。如前所述，康德的超越论批判乃是以形式和概念范畴的方式对语言进行实质性的处理。如果“自我”意味着作为“怀疑”的实存而存在的东西，那么通过语言学的转向是不可能解决“自我”问题的。

不过，在语言方面还有一个个别性—一般性之通路未能解决的问题，即固有名称问题。自古以来，实存论者认为实体作为一般的概念而存在，个别性只是其偶然的显露而已。例如，一只狗，乃是“狗”这个概念的偶然展现。对此，唯名论者则认为个别物体才是实体的存在，一般性不过是于此发现的概念而已。就是说，“狗”这个概念乃是从众多个别的“狗”抽象出来的东西。实在论者当然是轻视固有名称

的，而唯名论者虽然认为作为实体的个体乃是以固有名称来指涉的东西，但并不喜欢固有名称。因为，固有名称是由社会所给予的，严格讲并不指涉个别性。例如，在希腊叫“苏格拉底”的人有许多。因此，唯名论者在理论上需要固有名称，但事实上却将此当作偶然的、次要的东西而忽略掉了。考虑到作为实体的个体，且试图抛弃固有名称的最后一位唯名论者是罗素。他认为，固有名称可以还原为一系列的表述之束。例如，富士山可以置换成“日本最高的山”这一表述。罗素强调，只有“这个”“那个”可以成为主语或者实体，并称其为逻辑上的固有名称。就是说，在“X存在着，X是富士山”这一表达方式中，可以把X视为固有名称。

但是，认为固有名称是表述之束的这个罗素表述理论，完全把单独性当成了个别性。例如，这里有一只狗。以个别性这一规定来看，“这个狗”乃是狗这一一般的类之中的一个，通过多种多样的特性(白色的、长耳朵的、消瘦的等)而被限定的。可是，若从单独性的规定来观之，“这个狗”乃是“并非其他的这一个狗”，任何其他的狗都不能代替的。不用说，这个道理同样适合于“这个我”。我感到“这个我”是单独的，但这丝毫不意味着我有什么特别的。在这种情况下，“这个”与有所指涉的“这个”是不一样的。我们无法表述作为单独性的“这个狗”或者“这个我”。一旦表述，就变成了单纯的表述之束，换言之，就与集合的束重叠到一起了。作为单独性的“这个狗”或者“这个我”，意味着“不是别的而是这个”，即“或许是别的但现实上是这样的”。因此，为了思考单独性问题，必须把样态(modality)问题考虑进来。

克里普克通过引入样态这个概念或“可能世界”论，来批评罗素。所谓可能世界是一个某种事态并没有发生但有可能是如此的这样一个世界。“‘可能世界’是‘世界可能如此的理想状态’之整体，或者世界整体的诸状态乃至诸历史。”(《命名与必然性》)不过，值得注意的是，第一，这可能世界只能从现实世界或现实上存在的世界来思考，第二，可能世界并非那么极端遥远的世界。例如，按照罗素的说法，富士山这一固有名称可以置换成“日本最高的山”这样的表述。然而，我们尝试思考一下富士山在日本并非最高之山这样一种可能世界(事实

上，曾领有中国台湾的战前“日本帝国”就是如此)。在这种情况下，我们可以说“富士山不是日本最高的山”，但不能说“日本最高的山是日本最不高的”。如此来思考可能世界并试看现实世界的情形，则固有名称与确定表述之间的差异，便非常明显了。由于固有名称可以使用于所有可能世界，因此克里普克称其为固定指涉子(rigid designator)。他说，“我尤其要否定的是，不管个体意味着什么都只是‘诸性质之束’这样的观点。”(《命名与必然性》)这意味着，固有名称与对个体诸性质的表述没有关系，完全是把个体作为个体来指涉。

从我们的观点来说，克里普克批判的是罗素将具有固有名称的世界还原为个别性—一般性的通路上去这一做法。按照他的想法，被视为一般名称的类名称也是固有名称。换言之，针对要把自然科学还原为逻辑学的罗素，他试图将自然作为“自然史”来重新把握。虽然是在与罗素不同的意义上，黑格尔也曾试图把哲学史变成没有固有名称的逻辑学。固有名称包含着一般性所无法抹消掉的单独性。缺乏固有名称的历史并非历史。不过，这个问题我们还必须从另外的角度来思考。克里普克还有一个有关固有名称的论点，即由固有名称而获得的确定表述不可能在私人层面上，而是通过共同体的命名以及历史传承之连锁来完成的。这里，克里普克提到的“共同体”，严密地讲应该是共同体与共同体之间的传承，即必须是“社会的”。事实上，固有名称是无法翻译成别的语言的。语言学家在考察语言的时候，往往喜欢把固有名称排除掉，便是一个很好的说明。这并非因为固有名称把语言连接到指涉对象上去的误解的源泉，而是由于它妨害人们把语言当作一个封闭的差异关系体系(langue)来看待。或者不如说，固有名称带来了固定性的指涉，那是因为它关系到了复数体系。固有名称从属于langue，同时存在于其外。

的确，如黑格尔所言，单独性无法用语言来表现。但是，无法表现并不意味着它就不存在了。语言中包含着无法收回到个别性—一般性这一通路中去的残余物。而在固有名称所带来的悖论中，这种残余物得以显现。在此，我们可以发现单独性与“社会性”的相互关联。因此，强调语言的公共性或社会性，是不能立刻超越笛卡尔和康德的，这意味着什么，才是问题的关键。我们所需要的是，对一般性—个别

性和普遍性—单独性加以区别，或者认识共同体—社会之间的区别。单纯改变语言的定义，无法解决问题。当然，这可以回避不必要的混乱。例如，马克思说“人在社会中实现个人化”。依此，他希望超越个人与社会的二元对立。不过，这句话将因“社会”意味着什么而具有完全不同的意义。如果是意味着“共同体”的话，那将只能是反共同体而试图成为“普遍的”个人——马克思本身——其空虚的主观幻想吧。然而，假如是指“社会”的话，那将意味着“人在普遍性中成为单独的(singular)”。

固有名称(proper name)常常与私有财产(property)联系在一起。因而，攻击固有名称常常显得很反资产阶级。文本是由具有固有名称的“作者”所有，或者因作者(author)之名而被权威化(authorize)的。罗兰·巴特强调，否定这样的“作者”也就是把文本重新放回到互文的多数性当中去。不过，这并非将文本还原到没有固有名称的世界，或者“一般的”结构。相反，当某个文本具有无法还原于“作者”的意义之过剩性时，我们只能用固有名称来称呼其单独性。例如，我所称之为康德的并非指“作者”，而且也不是指西方或者德国所特有的哲学家。康德的文本向“公众”(public)开放着。我将其文本的可能性称作康德。

4.自然与自由

我把关于康德伦理学的论述放到了最后。但实际上，我一直在谈这个问题。因为，始于“我的视角”与“他人视角”间“强烈的视差”这一康德超越论的态度，从头到尾都贯穿着“他者”的问题。毋宁说，超越论的态度根本上就是一种伦理性的。如果只是谈论作为特定部门的伦理学，那反而会遮蔽了这一点。例如，一般把艺术定位为介乎自然与自由即科学认识与道德之间的东西。但是，科学认识乃是以对自然确立假说的悟性之能动性以及想象力，和使其假说的普遍性成为可能的“他者”为前提的。就是说，在某种意义上隐含着艺术和道德共同拥有的东西。所以，康德在自由与道德及其媒介这一观念中所思考的，并非和道德、科学认识、艺术等对象领域相对应的问题，也不是这些

范畴所限定的事情。他作为“批判”而没有写出来的有关历史和经济的方面，也是如此。德勒兹说，尼采所要做的是康德未竟的“第四批判”(《尼采与哲学》)。果真如此的话，我们必须说，马克思在“经济学批判”方面要做的，也正是这样的企图。

这里，我想对康德的艺术论再做些论述。康德以前的古典主义者认为艺术性在于客观的形态，而康德以后的浪漫主义者则认为艺术性在于主观的情感。人们常常把康德视为浪漫主义的先驱，而实际上，他是在古典与浪漫“之间”进行思考的。这与他在经验论者和理性论者“之间”进行思考，完全是一回事。当然，他并没有折中两者。正如他追究了使认识成为认识的根据那样，也对艺术之所以为艺术的根据进行了考察。某个物品是不是艺术，完全在于把你对该物品以外的关心打上引号予以悬置。是不是艺术，与物品是否为自然物、机械复制品或者日常用品，没有关系。把对这些物品的普通的各种关心暂时搁置一旁，通过这样的态度改变，可以使某个物品成为艺术。说康德的美学是主观性的，这在某种意义上讲也不错。但与浪漫派式的主观性不同。康德的主观性乃是超越论式地打引号的“意志”。即使古典主义和浪漫主义的美学已经变得陈旧了，康德的批判也不会有丝毫的过时[41]。例如，杜尚把起名为“泉”的马桶提交给美术展的时候，他是在追问使艺术成为艺术的到底是什么。这正是康德所提出的关键问题之一。即，把日常性的关心搁置一旁(打引号)来看某个物品。另一个关键是，美之判断虽然要求普遍性但这又是不可能的，我们视为普遍的东西乃是基于历史而形成的“共通感”。康德针对美之判断所做的思考，虽然实际上作为第三“批判”写于最后，但必须说在他有关科学认识和道德的考察之前就已经存在了。这样说，是因为以上两个关键问题不单是美学上固有的问题，而且是贯通所有领域的。我说所有领域，而实际上康德所提出的其“领域”本身乃是通过超越论还原(打引号)才存在的东西。他一方面怀疑艺术性在于客观对象，另一方面又对在于主观性(感情)的观点表示怀疑。他所引出的主观性，毋宁说就在于这种怀疑，即把不断被规范化的艺术重新还原到艺术之所以成为艺术的原初的场域。康德所不认可的是这种观点，即不管客观的还是主观的，美之领域本身存在着。

近代科学通过将道德的、美的领域打上引号予以悬置而得以成立。马基雅维里之所以成为近代政治学之父，就在于他将道德打上引号而后来考察政治。重要的是，有关道德问题也可以如是观。并不是道德领域其本身存在着。我们判断事物的时候，至少有认识的(真与伪)、道德的(善与恶)以及审美的(愉快与不快)三个判断同时发生[42]。它们混在一起，无以截然分开。在这种情况下，科学家会把道德的和审美的打上引号来观察事物。只有在这个时候，认识的“对象”才存在。在审美判断的情况下，可以把事物的虚构或者恶的一面放入引号中。这时候，艺术对象就出现了。不过，这并非自然而然进行的。人是“被命令”[43]而如此来打引号的。但习惯了之后，打引号本身被忘却了，便以为仿佛科学对象、美的对象本身存在着似的。有关道德的领域情况也是如此。

道德仿佛客观存在似的，但这样的道德实乃所谓共同体的道德。在此，道德规范对于每个人都是超越性的。另一个看法，是从个人幸福和利益来看道德的观点。前者属于合理主义的，后者属于经验论的，而两者都是“他律的”。康德在此亦站在两者“之间”，从超越论的层面来追寻道德之所以为道德的原因。换言之，他是通过把共同体的规则和个人的感情、利害打上引号予以悬置而抽取出这个道德领域的。

之所以康德强调道德不能建立在愉快/不快或幸福的基础上，在于他说的道德原本就是通过将感情和幸福等打上引号而发现的。为了慎重起见，我要指出，这并不意味着否定道德就必然伴随着愉快/不快的感情，也不是说道德乃否定了这些感情而形成的。因为，打上引号予以悬置并非否定的意思。相反，康德否定了那些牺牲其他领域的严格的道德家。对他来说，道德与其说是善恶的，不如说更是“自由”的问题。没有自由也便没有善恶。而自由与自我为因的、自发的、主体性的等等是同一个意思。然而，这样的自由有可能存在吗？在《纯粹理性批判》中，康德提出了这样一个二律背反：

正面主张

依据自然法则之因果作用并非一切世界现象皆自之而来之唯一因果作用。欲说明此等现

象，必须假定尚有他种因果作用，即由于自由之因果作用。

反面主张

并无自由；世界中之一切事物仅依据自然法则发生。[44]

这个反题(反面主张)并非近代科学上的因果性，而应该视为意味着斯宾诺莎式的决定论。斯宾诺莎认为，一切都由必然性所决定，但因果性过于复杂，所以我们只是假想到自由和偶然。康德承认这个命题，即我们之所以觉得有自由意志，是因为它被各种各样的因果性所决定。

亦即我在我发生行为那一个时间点上绝不是自由的。的确，即使我同时假定我的整个实存是不依赖于任何外在原因(比如上帝)的，以致于我的因果性的决定根据，甚至我的整个实存都完全不是在我之外的，这仍然丝毫不会将那种自然必然性变成自由。因为在每一个时间点上，我仍然始终居于那种必然性之下，即由不受我支配的东西决定去发生行为，并且部分在先的(a par□te priori)事件的无穷系列是一条持续不断的自然锁链，我始终只有依照一种已经先行决定的秩序继续这个序列，而从不由自己肇始这个系列；这样，我的因果性也决不会是自由。[45]

可另一方面，他也承认人之行为的自由。

例如能使社会发生混乱之恶意虚言。第一，吾人亦尽力发见此种虚言所由来之动机；第二，既明此等动机之后，吾人进而决定此种行动及其结果所能归罪于犯者，究为如何程度。关于第一问题，吾人就行动之经验的性格追溯其根源，发见其根源在受不良教育及多损友，其一部分又在其不识羞耻之气质恶劣及轻率浮躁等等，乃至其间所能参入之一时的原因，亦不能置之不顾。吾人进行此种研讨，正与吾人对于所与之自然的结果探求其决定的原因之系列相同。惟吾人虽信此种行动乃如是被决定者，顾并不以彼之不幸气质之故，亦不以影响于彼之环境之故，乃至以彼已往之生活方法之故，吾人能宽免此行为者而不责罚之也；概吾人预行假定，吾人能不问其生活之方法如何，且能以过去之条件系列视为并未发生，而以行动为完全不受任何以前状态之条件制限，一若行为者在此行动中由其自身开始一完全新有之结果系列者然。吾人之责罚，乃根据于理性之法则，斯时吾人视理性为一原因，此种原因与以上所举之一切条件(按即不良教育等等)无关，能规定——且应规定——行为者不如是行动而另行行动。[46]

这里值得注意的是，康德并没有事先性地而是事后性地来看行为的自由问题。在事先上是没有自由的。康德的确说过“自己的规则要符合普遍的法则而行动”。由此，出现对康德的下列批判：他的伦理学是主观的，只重视动机的纯粹而不顾其结果[47]。然而，我们不能忘记康德同时还坚持了“我在我发生行为那一个时间点上绝不是自由

的”这样的反题。的确，康德说了“自己的规则要符合普遍的法则而行动”，但如此想与实际的行动，并不是一回事。维特根斯坦说“认为自己在遵守规则并不就是遵守规则”(《哲学研究》)。我们想那样做，但却做了事与愿违的事情，决心要做的事情很少能够如愿实现。但是，在这种情况下，我们对此负有责任，是当虽现实上不自由，却仿佛有自由似的时候。康德说“一若行为者在此行动中由其自身开始一完全新有之结果系列者然”，便是这个意思。例如，我们并不知此为罪过，却如此做了。那么，无知就没有责任吗？如果是具有事后能够懂得此罪者，就必须说有责任。

有关前面引用的以第三个二律背反知名的两个命题，康德强调它们是可以同时成立的。由二律背反论证可以显示，世界有没有开端，这一提问乃是一个假命题。与此相比，为什么这第三个二律背反就可以同时成立呢？如果考虑到“打引号”的方法，我想这也不难理解。正题是将自然因果性打上引号予以悬置而看行为的，反题则是将认为人们自由这一思考打上引号，而后勘察其行为的因果性。所以，他们是可以同时成立的。我们将前者称为“实践的”立场，而把后者叫作“理论的”立场好了。理论领域与实践领域其本身并不存在。由于理论的或者实践的立场，它们才得以存在。

《纯粹理性批判》的目标是站在“理论的”立场上，把证明自我、主体、自由的议论作为形而上学来驳斥。一方面，该书在将自然必然性打上引号予以悬置的位相上，追问自我、主体、自由如何存在。实际上，我们于行动方面可以有各种各样的选择。而究竟在怎样的程度上为自然必然性所左右，却不得而知。结果，便在某种程度上承认了原因决定论，同时某种程度上也认可了自由意志。例如，这里有一个犯人，他的犯罪有各种原因——包括社会的因素。那么，列举出这些原因，发现他不是自由的主体，他便没有责任了吗？人们愤怒于他的辩解和解释，认为这个犯人有选择的自由。就是说，人们承认人类被各种各样的因果性所规定，同时也承认自由意志的存在，这乃是常识性的想法。

但是，康德抛弃了这种不上不下的思考方法。我们必须看到所谓

自由意志等是没有的。我们认为有自由选择，那不过是没有充分认识到选择被原因所规定而已。只有这样思考问题的时候，自由如何可能的问题才有可能得到追问。从追寻原因这一“理论的”视角出发，是不会引出自由乃至责任问题的。那么，自由和责任都不存在吗？在康德看来，那个犯人的自由与责任问题只有当将因果性打上引号予以悬置的时候，才会产生。他事实上是没有自由的，虽然如此，必须视其为有自由。这是“实践的”立场。

康德说，自由在于对义务(命令)的服从。这是警世人的关键之处，因为服从命令看上去仿佛与自由相背。如后所述，正是这一点招来了众多批判。但这一点十分清楚，康德没有将这个义务视为共同体所要求的义务。如果是来自共同体的命令，服从于此便成为他律的了，而非自由。那么，服从什么命令才是自由的呢？这便是“你要成为自由的!”这一命令。如此想来，此话就没有什么矛盾了。康德所说的“因为是义务才可能”的话中，没有什么不可解的谜。它不过意味着自由不可能产生于“你要成为自由的!”这一义务之外的任何地方。

然而，这个命令来自何方呢？它既不来自于共同体也非上帝，而是来自于(康德的)超越论的态度。这个超越论的态度无形中包含着“打上引号!”这样的命令。例如，我上面提到了杜尚把马桶提交给美术展一事。那时，他并没有命令你把此当作艺术，即将日常性的关系打上引号予以悬置。可是，放到美术展中这本身就是在“命令”人们将此视为美术，而人们并没有注意到这一点。同样，超越论的视角中隐含着这样的命令，却被人们忘记了，包括超越论的视角本身是被一个命令所触发的这一点。当我们追问这超越论的视角从何而来时，问题就会显现出来了。从根本上讲，这与“他者”有关。超越论的视角其本身是伦理的。

毋宁说，这个“你要成为自由的!”，正是把他者作为自由的存在来对待的义务。康德所说的道德法则，即“你要这样行动，永远都把你的人格中的人性以及每个他人的人格中的人性同时用作目的，而绝不只是用作手段”(《实践理性批判》)。不过，要注意的是下面这一点。即他者的人格只有通过这样的“义务”才得以展现出来。在理论的态度

之下，不仅我的人格而且他者的人格也不会存在。只有在实践的态度之下，才能出现我的乃至他者的人格(自由)。所以，康德的道德法则“与去实践吧”是同样意义的。

下面，我们再就自然必然性的因果性做更广义的解释。实际上，康德所举例的犯人，其行为的原因不单是个人的感情，同时也是社会性的。马克思这样写道：

为了避免可能产生的误解，要说明一下。我决不用玫瑰色描绘资本家和地主的面貌。不过这里涉及到的人，只是经济范畴的人格化，是一定的阶级关系和利益的承担者。我的观点是：社会经济形态的发展是一种自然历史过程。不管个人在主观上怎样超脱各种关系，他在社会意义上总是这些关系的产物。[48]

马克思的“立场”在于把社会性的结构作为自然必然性来观察。这里没有出现“责任”问题。然而，马克思站在自然史的立场上，即把责任打上引号予以悬置，从而获得了这样的视角。可以说当把社会性关系作为“自然史的过程”来观察时，他取得了一种“理论”的态度[49]。这种态度是将主观和责任打上引号予以悬置，而不是将其否定掉。马克思大概也可以像高喊“所有权就是盗窃”的蒲鲁东那样进行道德批判的，但他没有这样做。写作《资本论》的他，始终贯彻了“打引号”的立场。而这也正是其伦理性所在。因此，我们没有必要到《资本论》之外去寻找马克思的伦理学。

我们也应该以这样的观点来看待谈论道德的康德。不能仅从道德论的方面来看康德的伦理性。理论的同时又是实践的，这种超越论的态度本身正是伦理性的。这里，我们从另外的角度来看看产生于战后法国的存在主义、结构主义和后结构主义的变迁过程。例如，存在主义者(萨特)一面承认人类为结构性所规定，一面又强调有自由的存在。这在某种意义上乃是“实践的”观点。而当结构主义者怀疑主体并将其作为结构的“效果”(结果)来观察时，采取的是“理论的”态度。他们一直追溯到斯宾诺莎也理所必然。如前所述，康德的第三个二律背反中的正题最后落实到斯宾诺莎的下面这一思考上——一切都由原因所决定，认为人们是自由的，那是因为原因过于复杂。这种超越自然必然性的自由意志和人格神乃是想象的产物，这些才是由自然、社会

所规定的。但其原因绝非单纯的。在此，原因常常是通过对结果的追溯而形成的。有关斯宾诺莎，阿尔都塞所谓的“结构主义的因果性”或““双重决定”(overdetermination)者，也是一种广义的决定论。

然而，这样的思考并没有什么可以惊讶的。它原本就存在于通过打上引号予以悬置而产生的“理论的”立场中。以存在主义和结构主义或者主体和结构的方式所追究的问题，丝毫没有什么新鲜的。这不过是康德作为第三个二律背反所谈论的事项之变奏而已。针对结构主义的方法，试图通过对主体的强调或者于此发现主体而抵抗之，是没有意义的。因为，那只是将主体打上引号才出现的结构主义式的决定论。相反，只有当把结构主义决定论打上引号予以悬置时，才会出现主体和责任的维度。后结构主义试图要在此引进道德性，乃势所必至[50]。但那绝不是什么新的思想。只盯住存在主义、结构主义和后结构主义这一历时性的变迁过程的人，将忽略掉那不过是理论的态度与实践的态度之交替而已这一状态。康德所阐明的，就是必须要同时坚持这两种姿态。简单讲，我们在打引号的同时也需要懂得摘下引号。

康德在《实践理性批判》中最严厉批判的是“幸福主义”(功利主义)。他排斥幸福主义，在于幸福为自然的原因所左右。就是说，因为那是他律的。从这个意义上讲，自由是一种形而上学，康德所追求的形而上学之重建，正在于此。当然，康德视为他律的东西，不单单是幸福主义。例如，黑格尔首先高度评价了康德对当时占统治地位的幸福主义的批判，但又批评说他没有超出个人主义的局限(《小逻辑》)。可是，当时占统治地位的毋宁说是家庭、共同体、教会等强制形成的习惯性道德，来自英国的幸福主义(个人主义)则被视为破坏这种习惯性道德的东西而遭到了攻击。黑格尔肯定康德对幸福主义的批判，进而又通过强调客观道德(人伦)的重要性而批判了康德，他是要恢复家庭、共同体和国家。果真如此的话，我想康德反而会支持经验论式的“幸福主义”的。然而，从幸福主义是推导不出来普遍的道德法则的。

幸福的原则虽然能够提供准则，但是决不能提供可以用作意志的法则的那种准则，即使人们将普遍的幸福当作客体也罢。因为这种客体的只是单单依赖于经验的材料，盖缘关于这种客体的判断全然依仗其本身因之而变化不定的各人意见，所以这种原则很可以给出一般的

规则，但决不能给出普遍的规则。[51]

一般性和普遍性的区别，值得注意。康德并非从现存的各种道德来抽象出道德法则。他的确把道德形式化了，但那是为了抽取出一般性的东西来。按照他的观点，道德领域存在于“你要成为自由的!”这一命令(义务)。道德法则就是要成为自由的这一命令，同时把他者作为自由来对待，如此而已。如前所述，康德到义务那里去寻找自由，这招来了很多误解。因为存在着将此义务与共同体和国家所要求的义务相混同的倾向。然而，我要再次强调，康德并非通过善恶而是试图透过“自由”来观察道德性的。我们为自然的、社会的因果性所左右，在这样的维度上不可能是善恶的。而且，实际上自由(自己为因)等并不存在。所有的行为都由原因所规定。但是，自由就在于把自己所做的“认为”是自我为因的。例如，对康德将世界划分为现象(自然)与物自体(自由)的做法予以非难的尼采，就曾这样说过：

我通向“肯定”的新道路。——我对悲观主义的新理解，把它视为对此在(Dasein)可怕和可疑方面的一种自愿探寻……“一种精神能忍受和冒险一试多少‘真理’”？——这样一种悲观主义可能会通向那种狄奥尼索斯式的对世界的肯定形式，如其本身所是的那样：直到对其绝对轮回和永恒性的愿望：这或许就给出了一种关于哲学和感受性的全新理想。[52]

尼采在《道德的谱系》和《善恶的彼岸》中，将道德作为弱者的仇恨而给予批判。但我们不可误解“弱者”这个词。因为，实际上作为学者而失败且染上梅毒苦不堪言的尼采正是一个不折不扣的“弱者”。他所谓的对世界的肯定，意味着不把这样的人生归咎于他人和所处的环境条件，而是仿佛自己创出的那样来接受。这便是强者，亦即超人。不过，这并非意味着什么特别的人。用康德的话讲，对世界的肯定就是把由诸种原因(自然)所规定的命运视为一种自由(自我为因的)来接受。这是一种实践的态度。尼采所说的不是别的，正是在实践上成为自由的主体，这与肯定现状的(宿命的)态度没有关系。尼采的“权力意志”就是将因果性决定打上引号予以悬置，但他忘记了有时也需要摘下引号来观察。他抨击弱者的仇恨，但根本没有想去观察使这种

仇恨必然产生的现实的诸种关系的存在。即他忽视了“不管个人在主观上怎样超脱各种关系，他在社会意义上总是这些关系的产物”这样一种观点。

还有，阿多诺把康德的义务理解为社会性的规范，试图根据弗洛伊德来加以批判。他说，康德将发生的契机从道德哲学中排除掉，作为弥补而赋予了本体论的(noumenal)性格。

康德借助其形式主义而排斥了道德经验的相对性。这种解释并没有证明康德借助于这种形式主义来排除的经验的道德相对性——这些解释不会走得太远。法则，甚至以它最抽象的形式得以生成。它的抽象性所给予我们的痛苦积是于法则中积淀下来的内容，即还原于其同一性的规范形式的统治。心理学在今天已具体地补上了在康德的时代某种尚不知晓、康德因此不需要特别注意的东西；弥补他不加分析地当作无时间的智性来炫耀的东西之经验起源。弗洛伊德学派正当其兴盛期，要求无情地把自我当作某种真正与自我相异质并相异化的东西来批判(在这一点上和另一个康德、即启蒙运动的康德相一致)。于是，超自我被看作是盲目的、无意识中内在化的社会压制。(《否定辩证法》)

然而，这是再明显不过的误解了。弗洛伊德本人在“超越快乐原则”之后，对超自我的观点做了修正[53]。他在原则上没有否定以往视超自我根源于社会性规范的看法，但同时也认为超自我乃是由死之本能或对外攻击本能的内向化而形成的。在此，他发现了一种“自律性”。这便是以源自死之本能的超自我来制御死之本能。而死之本能，正如弗洛伊德自己不得不承认的那样，乃是一个形而上学的概念。可是，在同一本书中讲下面一段话时的阿多诺，不也是形而上学的吗？

日复一日的痛苦有权利表达出来，就像一个遭遇酷刑的人有权利尖叫一样。从这一点上讲，说在奥斯威辛集中营之后已不能再写诗了，也许是错误的。但提出一个不怎么文雅的问题可能并不为错：在奥斯威辛集中营之后你能否继续生存，特别是那种偶然地幸免于难的人、那种依法应该被处死的人能否继续生活？他为了继续存在需要冷漠，这种冷漠正是市民阶级主观性的基本原则，没有这一基本原则就不会有奥斯威辛集中营。这就是那种被赦免的人的莫大罪过。罪过的报应使他受到恶梦的折磨。梦到自己已不再生存了，在1944年就被送进了毒气炉，现在的生活是想象中的，是从一个20年前就被杀掉的人之不正常愿望中散发出来的幻想。(《否定辩证法》)

如果是雅斯贝斯，他大概会将这种责任义务感与道德性的责任区别开来而称其为形而上学的责任吧[54]。就是说，道德性责任其发生或者是间接的或者与某种恶相关联，而形而上学的责任却不依靠任何

原由而发生。然而，阿多诺和雅斯贝斯虽然是在不同的意义上，若都想通过这样的例子来超越康德的道德论，那他们就错了。对于康德来说，道德性始终是形而上学的(metaphysical)。在这个意义上，共同体的道德则是physics(自然的)。当阿多诺讲上述一番话的时候，他已经接近了康德对道德性思考的境界。

我曾讲过，在康德那里道德的领域因“你要成为自由的!”这一命令而产生。不用说，这样的命令并非来自共同体、国家或者宗教，但也并非存在于“内面”的。归根到底它依然是来自于“外部”的。例如，德里达从回应的可能性(respondability)这样的角度来思考责任(responsibili□ty)[55]。责任作为对他者的回应而显现。或者毋宁说是回应他者这一事情本身逼迫人走到“自由”的境地的。在阿多诺那里，所谓他者就是奥斯威辛集中营里的那些死者。他在现实上并没有罪过，因为他本人也是一个被害者。然而，阿多诺之所以感到对死者们负有责任，是因为他觉得自己以死者为手段而得以存活下来。这正是在遵从康德所谓“永远都把你的人格中的人性以及每个他人的人格中的人性同时用作目的，而绝不只是用作手段”。

阿多诺感到对奥斯威辛的死者负有责任，看上去仿佛是来自“内部”的。然而，这依然是“来自外部”即他者的。当我们说他者时，这个他者没有必要一定是现在的他者。他者——与自己拥有不同规则者——即此刻现在并不存在的人们，包括未来的人们和已经消亡的死者。或者不如说，这些才是他者的典型。伦理学一般只考虑活着的，而且是同一个共同体的他者。然而，在视他者为物自体的康德伦理学中，引入了横跨未来和过去的他者。

盎格鲁撒克逊系统的哲学试图否定康德，回归功利主义的立场而重构伦理学。另一方面，哈贝马斯认为通过共识或主体间性可以超越康德式的伦理学。当时，他们均把他者视为此刻现在的、而且是限于拥有同一个规则的人们。他们没有把死者和未来者考虑在内。例如，当今否定康德而从功利主义立场出发的伦理学学者们，在有关环境问题上就遇到了难题。现在的人类为了享受快乐的生活而投弃大量的废弃物，其后果将由下一代来承担。现在活着的成人们的“共识”大概可

以确立吧，虽然是限于西方和发达国家之间。但是，与未来的人类对话或取得共识是不可能的事情。同时，与过去的死者之对话和共识也不可能存在，因为过去的死者沉默不语。那么，我们何以会感到负有责任呢？当然，实际上丝毫感觉不到责任的大有人在，尤其是那些对国家和共同体很讲“道德”的人们。

这种责任的“感情”，并非始自原始阶段对于共同体的义务感之残余。它只有针对“你要成为自由的!”以及“以他者为目的”的命令时，才得以显现的。康德称其为内在的道德法则。然而，这并非内在的，而是针对无法回收到“内部”的他者而存在的。康德总是在非对称的关系上来思考他者的，这一点值得注意。它并不是黑格尔和萨特所谓的另一个自我意识，即共同拥有同一个规则和欲望的对手。他者对我总显得漠不关心。谈到他者，人们往往认为是指现在活着的他者。然而，毋宁说他者的他者性显现于死者那里。克尔凯郭尔说：

最为恐惧者在于死者那若无其事的姿态。因此，你要敬畏死者，敬畏他的狡猾，他那固执的态度，他的强悍和自负!但是，如果你爱上了他，你不可在爱之追忆的整个过程里离开他!这样，你将再不会有恐惧的必要。从死者那里，也正是作为死者的他那里，你将学到从任何人包括最具天分者那里亦学不到的，思想的狡黠、表现的明晰、恒久不变的强悍乃至人生中的自豪与骄傲。

死者永无变化。在此，你恐怕找不到怪罪他的辩解之可能。因此，他是真实的。他当然是真实的，但他并非任何一种现实存在。正因此，他不会因为要捕捉你而做任何什么。他只是永无变化。因而，如果生者与死者的关系发生变化，那也一定是生者一方有了变化，至少这一点明白无误。（《爱之术》）

死者并不是我们可以随意移情的，也不是可以任意为之辩护的对手。死者沉默不语，漠不关心。以死者的名义来讲述者，终归是在讲述他自己。追吊死者，也只是为了忘记死者而已。即使得到了追吊，死者依然不会变化，变化的只是我们自己。然而，正因为如此，我们变化了这一事态得以显露出来。所以克尔凯郭尔说，死者是狡猾的。但正是在这个意义上，死者便是他者。康德将死者作为物自体来观察，这意味着把他者视为与我们无法获得共识或者无法“表象/代表”的东西来观之。不过，我要强调的是，这并非勒维纳斯所讲的绝对他者，而是司空见惯的相对他者。毋宁说，与相对他者的关系才是绝对的。

我在前面曾指出，康德的认识论和美学其“普遍性”是以未来的他者为前提的。同样，为使道德法则成为普遍的，这不单要形式化，还要预想到未来的他者。而这个他者同时也含有过去的他者(死者)的意思。因为，从未来的他者来看，我们乃是死者。

在这个意义上，康德的“批判”根本上包含着历史的问题。在人生的最后几年里，康德从正面思考了有关历史的问题。但这并不意味着他态度的改变。即便这时，他依然采取了一种既理论的又实践的立场。在理论上历史是无目的的，有的只是错综复杂的关系而已。研究历史的人不应该允许有什么例外。不过，所谓历史的意义和目的并不存在于这个层面上。这属于“实践”的问题。

康德在《判断力批判》中讲述的，即自然史没有目的而可以假定其合目的性，这种观点也可以应用于历史。人类历史没有目的，但可以容许人们假设这里仿佛有合目的性。“这个进程并不是由善开始而走向恶，而是从坏逐渐地发展到好；对于这一进步，每一个人都受到大自然本身的召唤来尽自己最大的努力做出自己的一份贡献。”[56]人们从理论上否定这样的观点很容易，因为，所谓理论上也便是把目的打上引号予以悬置[57]。而康德本身就是将这样的历史理念作为超越论假象的。其实，那些嘲笑历史理念的讽刺家们，正应该懂得他们自身的思考乃是由社会性原因所规定的这一道理。不过，更重要的是康德在此发现了一个“不可解之谜”。

可是看来大自然却根本就不曾做任何的事情来使人类生活得安乐，反倒是要使他们努力向前奋斗，以便由于他们自身的行为而使他们自己配得上生命与福祉。

这种情形永远都是令人惊异的：已往的世代仿佛只是为了后来世代的缘故而在进行着他们那艰辛的事业，以便为后者准备好这样的一个阶段，使之能够借以把大自然所作为目标的那座建筑物造得更高；并且唯有到了最后的一代才能享有住进这所建筑里面去的幸福，虽则他们一系列悠久的祖先们都曾经(确实是无意地)为它辛勤劳动过，但他们的祖先们却没有可能分享自己所早已经准备过了的这种幸福。尽管这一点是如此之神秘，然而同时它又是如此之必然，只要我们一旦肯承认：有一类物种是具有理性的，并且作为有理性的生命类别，他们统统都要死亡的，然而这个物种却永不死亡而且终将达到他们的秉赋的充分发展。[58]

无法享受自己所做为的事业，其含意如下：即使我们想为了后来世代而活动而死去，后来世代也不这样想更不表示感谢。因为，此刻

对于以往世代我们也是这样做的。当然，在共同体和国家之中有些人是会受到感谢和称赞的。正如本雅明所言，历史是胜者的历史。但在多数场合下，我们的行动将不为未来的他者所看重。康德认为，我们必须忍受这样的不合理性。因为，不管我们为未来的他者做什么，那实际上都是我们自身的自由问题，而自由与幸福并没有关系。当然，这并非要否定幸福。然而，“你要成为自由的!”这一命令常常是过于残酷的。

康德的道德论，从根本上讲是经济的。例如，“永远都把你的人格中的人性以及每个他人的人格中的人性同时用作目的，而绝不只是用作手段”这一道德法则，一般解读为“不能把他者作为手段而是要用作目的”来行动。但是，新康德派的赫尔曼·科恩提醒人们注意到“不能单纯……还要同时”这一表达方式[59]。

康德在考虑道德性时，是以生产关系为前提的。没有这个前提仿佛也能够建立起来的“人格”关系，不过是寺院和学生宿舍中的梦想而已。而实际上，他们的确把信徒或父母用作手段的。康德派伦理学一直受到轻视，那是因为把“不能单纯”解读成“不能”了。康德所谓“目的王国”乃是建立在物质的经济基础上的。而如果经济问题不能得到解决，其“人格主义”亦只能成为僧侣式的东西。科恩曾经把康德称作“德国社会主义的创始者”。实际上，共产主义必须是把他者用作手段同时也用作目的的社会。这样的社会，通过改变那种使“不能把他者单纯用作手段，还要同时用作目的”的社会难以实现的社会系统，才能建立起来。换言之，正是在这里，才可以产生出“资本主义之扬弃”这一理念[60]。

同样，康德的道德论从根本上讲亦是政治的。为了“永久和平”，康德提出了世界共和国的理念。对此，黑格尔在《法哲学原理》中批判说，康德的所谓联合国，若没有对违法者实行实力制裁的国家存在，是不可能实现的。就是说，康德的思考太道德化了。然而，毋宁说重要的在于，康德不仅没有否定政治的维度，反而认为道德的东西若没有政治的维度是不可能实现的。他所谓的“自由王国”必须是作为具体的世界共和国来实现的。而值得注意的是，这与民族—国家之集

合的联合国那样的东西有着根本的不同[61]。

相对于民族—国家，世界共和国的成立在于各国家对主权的放弃。康德所说的“永久和平”，不单纯是国家之间没有战争这样一种状态，而是各国家被扬弃的状态。而且，康德认为，可以假设实现这一目标就是历史的目的。“人类的历史大体上可以看作是大自然的一项隐蔽计划的实现，为的是要奠定一种对内的、并且为此目的同时也就是对外的完美的国家宪法，作为大自然得以在人类的身上充分发展其全部秉赋的唯一状态”[62]。“按照一场以人类物种的完美的公民结合状态为其宗旨的大自然计划来加以处理的这一哲学尝试，必须看作是可能的，并且甚至还是这一大自然的目标所需要的”。[63]

这样的世界共和国或者公民之联合，其确立必须在各个国家实现某种决定性的变化。这就是在其内部完成每个人不仅要以他人为手段同时也要用作目的那样一种经济体系的建立，而“为了实现此目的在对外方面也要求是这样完全的国家组织”。因此，对国家的扬弃和对资本主义的扬弃，并非互不相干而是一回事。这样，康德的伦理学就不单纯停留在道德的维度上，还必然作为政治、经济性的东西，蕴含着历史性地得以实现的理念(共产主义)。反过来说，19世纪以来的共产主义主要是作为一种政治、经济的思想而出现的，实际上它的根本在于其道德性，如果不是这样的话，它就没有其存在的理由了。

恩斯特·布洛赫批判了将马克思进行康德式“修正”的新康德派(马尔堡学派)。他认为，在马克思那里共产主义并没有被单纯地视为自然史的必然。青年马克思曾经这样写道：“对宗教的批判最后归结为人是人的最高本质这样一个学说，从而也归结为这样一条绝对命令：必须推翻那些使人成为受屈辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系。”(《〈黑格尔法哲学批判〉导言》)对此，布洛赫说：“这个具有实质内涵的‘绝对命令’，绝非像喜欢把马克思分为前后期的那些人所主张的那样，是什么仅局限于青年马克思的著述之中的。马克思将以前的‘现实的人道主义’导入唯物史观的时候，这个命令也没有受到丝毫的限制。”(《马克思论》)然而，我们必须说，这个“绝对命令”(至上命令)中明显地潜藏着康德式的思考。共产主义并非单纯的经

济、政治性的东西，也并不是单纯的道德性的。摹仿康德的说法，即没有经济、政治基础的共产主义乃是空洞的，而没有道德性基础的共产主义则是盲目的。

[1]《纯粹理性批判》，此处采用蓝公武的译文，见中文版第373页，北京：商务印书馆，1997。

[2]滨田义文《康德伦理学的成立》，东京：劲草书房，1981。

[2]滨田义文《康德伦理学的成立》，东京：劲草书房，1981。

[3]《判断力批判》上卷，此处采用宗白华的译文，见中文版第50页，北京：商务印书馆，2000。

[3]《判断力批判》上卷，此处采用宗白华的译文，见中文版第50页，北京：商务印书馆，2000。

[4]《判断力批判》上卷，此处采用宗白华的译文，见中文版第53页，北京：商务印书馆，2000。

[4]《判断力批判》上卷，此处采用宗白华的译文，见中文版第53页，北京：商务印书馆，2000。

[5]《维柯》日译本，东京：中央公论社。

[5]《维柯》日译本，东京：中央公论社。

[6]《判断力批判》上卷，此处采用宗白华译文，见中文版第155页，同上。

[6]《判断力批判》上卷，此处采用宗白华译文，见中文版第155页，同上。

[7]《致莎洛特·冯·克洛布洛赫小姐》，1763年，《康德全集》日文版第17卷，东京：理想社。

[7]《致莎洛特·冯·克洛布洛赫小姐》，1763年，《康德全集》日文版第17卷，东京：理想社。

[8]《一位视灵者的梦》，此处采用李秋零的译文，见《康德全集》中文版第6卷第351页，北京：中国人民大学出版社，2007。

[8]《一位视灵者的梦》，此处采用李秋零的译文，见《康德全集》中文版第6卷第351页，北京：中国人民大学出版社，2007。

[9]《纯粹理性批判》，此处采用蓝公武译文，见中文版第3—4页，北京：商务印

书馆，1997。

[9]《纯粹理性批判》，此处采用蓝公武译文，见中文版第3—4页，北京：商务印书馆，1997。

[10]从《一位视灵者的梦》起步来阅读《纯粹理性批判》，在这一点上我从坂部惠《理性的不安》(东京：劲草书房，1976)一书受到了很大启发。不过，坂部认为《一位视灵者的梦》中那无以确定的流动的自我批评性在《纯粹理性批判》中消失了，而我则以为这种自我批评性仍然活用在康德的“超越论的”方法中。

[10]从《一位视灵者的梦》起步来阅读《纯粹理性批判》，在这一点上我从坂部惠《理性的不安》(东京：劲草书房，1976)一书受到了很大启发。不过，坂部认为《一位视灵者的梦》中那无以确定的流动的自我批评性在《纯粹理性批判》中消失了，而我则以为这种自我批评性仍然活用在康德的“超越论的”方法中。

[11]《一位视灵者的梦》，此处采用李秋零的译文，见《康德全集》中文版第6卷第352页，北京：中国人民大学出版社，2007。

[11]《一位视灵者的梦》，此处采用李秋零的译文，见《康德全集》中文版第6卷第352页，北京：中国人民大学出版社，2007。

[12]在《纯粹理性批判》出版之前，康德于1781年5月11日以后致M·赫茨函中吐露说他在考虑“另一个计划”。这仿佛是指把二律背反论放在卷首可能对促使读者思考物自体之源泉更合适，而且这样可以给此书带来普及性。在康德的叙述中，物自体似乎从一开始就是作为存在论上的前提而被书写的，但实际上，应该是通过二律背反论(辩证法)而以怀疑的方式被提出的。这一点，在有关超越论的主观上也是一样的。

[12]在《纯粹理性批判》出版之前，康德于1781年5月11日以后致M·赫茨函中吐露说他在考虑“另一个计划”。这仿佛是指把二律背反论放在卷首可能对促使读者思考物自体之源泉更合适，而且这样可以给此书带来普及性。在康德的叙述中，物自体似乎从一开始就是作为存在论上的前提而被书写的，但实际上，应该是通过二律背反论(辩证法)而以怀疑的方式被提出的。这一点，在有关超越论的主观上也是一样的。

[13]物自体并没有任何神秘的意义。康德这样警告说：“一般来说，观念论的主张是这样的——思考着的存在者以外不存在任何东西，我们在直观上信以为知觉到其他一切事物，都不过是映现于这个思考着的存在者头脑中的表象而已，而这些表象与思考着的存在者之外的任何对象没有实际的对应关系。与此相反，我是这样认为的：事物乃是我们之外的某种对象，同时也作为我们的感官对象而作用于我们。但是，关于物自体为何物的问题，我们却一无所知，我们只知道物自体显现出来的现象是什么，换言之，我们只知道事物触发我们的感官于我们之中所产生的表象。因此，我承认在我们之外有物体的存在”(《未来形而上学导论》)。就是说，康德承认我与世界与他我都不是我们构造出来的东西，而是在与我们无关的情况下生成的。换言之，我们是一种“世界内存在”。他讲物自体在于强调主观的受动性。

[13]物自体并没有任何神秘的意义。康德这样警告说："一般来说，观念论的主张是这样的——思考着的存在者以外不存在任何东西，我们在直观上信以为知觉到其他一切事物，都不过是映现于这个思考着的存在者头脑中的表象而已，而这些表象与思考着的存在者之外的任何对象没有实际的对应关系。与此相反，我是这样认为的：事物乃是我们之外的某种对象，同时也作为我们的感官对象而作用于我们。但是，关于物自体为何物的问题，我们却一无所知，我们只知道物自体显现出来的现象是什么，换言之，我们只知道事物触发我们的感官于我们之中所产生的表象。因此，我承认在我们之外有物体的存在"(《未来形而上学导论》)。就是说，康德承认我与世界与他我都不是我们构造出来的东西，而是在与我们无关的情况下生成的。换言之，我们是一种"世界内存在"。他讲物自体在于强调主观的受动性。

[14]岩崎武雄强调，康德以辩证论所提示的第一和第二二律背反，实际上并没有构成二律背反。因为，在任何情况下，反题即悟性的立场或经验论都是正确的。他指出："康德本身认为，在追求有关作为现象的对象之无限制者之际，二律背反的意义因理性立场与悟性立场的相反而产生。但实际上，二律背反绝不会由此而产生的。因为，限于有关作为现象的对象，悟性的立场当然是正确的。二律背反只有在试图将自然因果律的范畴适用于自我即主体的情况下才发生。在'先验性谬误推理'中，当试图把实体的范畴适用于自我的时候，将显示出会陷入怎样的谬误。由此，将自觉到作为实体而无法把握到的自我之存在。那么，这个自我的运动能否通过因果律的范畴而获得思考呢？这便是二律背反的问题。正因为如此，康德列举出的二律背反中称得上真正的二律背反的只有第三个"(《康德〈纯粹理性批判〉研究》，东京：劲草书房，1965)。我基本上同意这个观点。康德称之为"超越论谬误推理"者，乃是把作为存在者为无而作为运动则有那样的东西(X)视为存在者来处理。但是，由此发生的假象，是由于"主体存在"和"主体非存在"这一二律背反而自己暴露出其假象性的。所以，康德自己虽然称其为"超越论谬误推理"，我则将此作为辩证法的问题来处理。

[14]岩崎武雄强调，康德以辩证论所提示的第一和第二二律背反，实际上并没有构成二律背反。因为，在任何情况下，反题即悟性的立场或经验论都是正确的。他指出："康德本身认为，在追求有关作为现象的对象之无限制者之际，二律背反的意义因理性立场与悟性立场的相反而产生。但实际上，二律背反绝不会由此而产生的。因为，限于有关作为现象的对象，悟性的立场当然是正确的。二律背反只有在试图将自然因果律的范畴适用于自我即主体的情况下才发生。在'先验性谬误推理'中，当试图把实体的范畴适用于自我的时候，将显示出会陷入怎样的谬误。由此，将自觉到作为实体而无法把握到的自我之存在。那么，这个自我的运动能否通过因果律的范畴而获得思考呢？这便是二律背反的问题。正因为如此，康德列举出的二律背反中称得上真正的二律背反的只有第三个"(《康德〈纯粹理性批判〉研究》，东京：劲草书房，1965)。我基本上同意这个观点。康德称之为"超越论谬误推理"者，乃是把作为存在者为无而作为运动则有那样的东西(X)视为存在者来处理。但是，由此发生的假象，是由于"主体存在"和"主体非存在"这一二律背反而自己暴露出其假象性的。所以，康德自己虽然称其为"超越论谬误推理"，我则将此作为辩证法的问题来处理。

[15]《纯粹理性批判》，此处采用蓝公武的译文，见中文版第566页，北京：商务印书馆，1997。

[15]《纯粹理性批判》，此处采用蓝公武的译文，见中文版第566页，北京：商务印书馆，1997。

[16]《活力测定考》第一章第十节，收《康德全集》日文版第一卷，东京：岩波书店。

[16]《活力测定考》第一章第十节，收《康德全集》日文版第一卷，东京：岩波书店。

[17]Russell，Mysticism and Logic，and Other Essays，1976.

[17]Russell，Mysticism and Logic，and Other Essays，1976.

[18]柄谷行人《作为隐喻的建筑》，东京：讲谈社，1983。

[18]柄谷行人《作为隐喻的建筑》，东京：讲谈社，1983。

[19]我在《探究I》(东京：讲谈社，1986)指出，哥德尔的方法与一般的解构有关联，而维特根斯坦虽与其相似，却微妙地展示了根本不同的方向。

[19]我在《探究I》(东京：讲谈社，1986)指出，哥德尔的方法与一般的解构有关联，而维特根斯坦虽与其相似，却微妙地展示了根本不同的方向。

[20]《论数学的基础》，此处采用徐友渔、涂纪亮的译文，见《维特根斯坦全集》中文版第7卷，石家庄：河北教育出版社，2003。

[20]《论数学的基础》，此处采用徐友渔、涂纪亮的译文，见《维特根斯坦全集》中文版第7卷，石家庄：河北教育出版社，2003。

[21]《哲学研究》，此处采用李步楼的译文，见中文版第46页，北京：商务印书馆，2004。

[21]《哲学研究》，此处采用李步楼的译文，见中文版第46页，北京：商务印书馆，2004。

[22]《哲学研究》，此处采用李步楼的译文，见中文版第14页，北京：商务印书馆，2004。

[22]《哲学研究》，此处采用李步楼的译文，见中文版第14页，北京：商务印书馆，2004。

[23]关于这一点，我在《作为隐喻的建筑》中有详细的阐述。

[23]关于这一点，我在《作为隐喻的建筑》中有详细的阐述。

[24]R.Jakobeon and J.Lotz，“Notes on the French phonemic Patern，”RomanJakobson，Select□edWritings，vol.1，Mouton，1971.

[24]R.Jakobeon and J.Lotz，“Notes on the French phonemic Patern，”RomanJakobson，Select□edWritings，vol.1，Mouton，1971.

[25]《谈谈方法》，此处采用王太庆的译文，见中文版第14页，北京：商务印书馆，2001。

[25]《谈谈方法》，此处采用王太庆的译文，见中文版第14页，北京：商务印书馆，2001。

[26]维特根斯坦这样写道：“逻辑不是一种学说，而是世界的一个映象。”(《逻辑哲学论》6.13)在这种情况下，一般认为“超越论的”与“先验的”同义。但是，维特根斯坦从我们存在于世界内这一点出发，而将把握此世界的语言形式做“超越论的”反思称为“逻辑学”。

[26]维特根斯坦这样写道：“逻辑不是一种学说，而是世界的一个映象。”(《逻辑哲学论》6.13)在这种情况下，一般认为“超越论的”与“先验的”同义。但是，维特根斯坦从我们存在于世界内这一点出发，而将把握此世界的语言形式做“超越论的”反思称为“逻辑学”。

[27]《谈谈方法》，此处采用王太庆的译文，见中文版第9—10页，北京：商务印书馆2001。

[27]《谈谈方法》，此处采用王太庆的译文，见中文版第9—10页，北京：商务印书馆2001。

[28]《忧郁的热带》，此处采用王志明的译文，见中文版第3页，北京：三联书店，2000。

[28]《忧郁的热带》，此处采用王志明的译文，见中文版第3页，北京：三联书店，2000。

[29]《谈谈方法》，此处采用王太庆的译文，见中文版第26页，北京：商务印书馆，2001。

[29]《谈谈方法》，此处采用王太庆的译文，见中文版第26页，北京：商务印书馆，2001。

[30]《笛卡尔的沉思》，此处采用张宪的译文，台北：桂冠图书有限公司，1992。

[30]《笛卡尔的沉思》，此处采用张宪的译文，台北：桂冠图书有限公司，1992。

[31]《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，此处采用王炳文的译文，见中文版第217—218页，北京：商务印书馆，2001。

[31]《欧洲科学的危机与超越论的现象学》，此处采用王炳文的译文，见中文版第217—218页，北京：商务印书馆，2001。

[32]《谈谈方法》，此处采用王太庆的译文，见中文版第28页，北京：商务印书馆，2001。

[32]《谈谈方法》，此处采用王太庆的译文，见中文版第28页，北京：商务印书馆，2001。

[33]《判断力批判》上卷，此处采用宗白华的译文，见中文版第14页，北京：商务印书馆，2000。

[33]《判断力批判》上卷，此处采用宗白华的译文，见中文版第14页，北京：商务印书馆，2000。

[34]《历史理性批判文集》，此处采用何兆武的译文，见中文版第24—25页，北京：商务印书馆，1997。

[34]《历史理性批判文集》，此处采用何兆武的译文，见中文版第24—25页，北京：商务印书馆，1997。

[35]康德在评价赫德的著作时，这样写道："这种尝试虽说大胆，但对我们理性的探索心来说乃是自然而然的，即使不能完全成功，也没有什么羞愧的。正因此，让我们更寄予厚望。首先，我们才智丰厚的作者在这本著作之后，更应当在建立起自己的坚固基础情况下，对其跃动的天才有所控制；其次，哲学的关键不在于使新芽繁茂而在于对其进行修剪，因此，希望哲学不是通过暗示臆测的法则，而是依靠规定性的概念和所观察的法则，不管依靠形而上学也好，还是靠感情也好，在没有跳跃的构想力之介入下，通过宽泛的计划和审慎实施的理性，而将自己引向事业的成功。"(《关于约翰·G·赫德〈人类历史哲学考〉述评》)从以上有节制的批评中也可以明了，康德看到了赫德那里的"形而上学"或者"理性的越权"。另外，关于费希特，康德这样写道："您对费希特先生的《一般知识学》有什么看法？很久以前，他曾寄给我这样一本书。但是，由于我认为这本书涉及面很广，读这本书会过度打断我的工作，就把它放在一边了。现在，我也只是通过《文学总汇报》上的书评认识了它。我现在已经没有余暇再把它拿起来了。不过在我看来，支持费希特的书评(书评者在写这篇书评时，持有许多偏爱)就像是一个精灵，人们相信已经捕捉到它了，却又毫无对象，只能发现自己，发现自己去捕捉它的手。单纯的自我意识，仅仅依照思维形式，却没有质料，因此，对这种自我意识的反思也就不能发现自我意识可以运用于其上的某物，也就不能超出逻

辑学，这样的自我意识，只能给读者造成一个奇特的印象。由于任何系统的学说都是科学，所以，仅仅标题(知识学)就使人很少期望能得到什么东西了，因为它暗示了一种科学的科学，也就把人引向了无限。”(致约翰·亨利希·蒂夫特隆克函，1798年4月5日。此处采用李秋零的译文，见李秋零编译《康德书信百封》第237页，上海：上海人民出版社，2006)由此可知，把费希特的“自己”——可以置换为德国观念论的“精神”和“人”——称为“幽灵”，这在康德是第一次。

[35]康德在评价赫德的著作时，这样写道：“这种尝试虽说大胆，但对我们理性的探索心来说乃是自然而然的，即使不能完全成功，也没有什么羞愧的。正因此，让我们更寄予厚望。首先，我们才智丰厚的作者在这本著作之后，更应当在建立起自己的坚固基础情况下，对其跃动的天才有所控制；其次，哲学的关键不在于使新芽繁茂而在于对其进行修剪，因此，希望哲学不是通过暗示臆测的法则，而是依靠规定性的概念和所观察的法则，不管依靠形而上学也好，还是靠感情也好，在没有跳跃的构想力之介入下，通过宽泛的计划和审慎实施的理性，而将自己引向事业的成功。”(《关于约翰·G·赫德〈人类历史哲学考〉述评》)从以上有节制的批评中也可以明了，康德看到了赫德那里的“形而上学”或者“理性的越权”。另外，关于费希特，康德这样写道：“您对费希特先生的《一般知识学》有什么看法？很久以前，他曾寄给我这样一本书。但是，由于我认为这本书涉及面很广，读这本书会过度打断我的工作，就把它放在一边了。现在，我也只是通过《文学总汇报》上的书评认识了它。我现在已经没有余暇再把它拿起来了。不过在我看来，支持费希特的书评(书评者在写这篇书评时，持有许多偏爱)就像是一个精灵，人们相信已经捕捉到它了，却又毫无对象，只能发现自己，发现自己去捕捉它的手。单纯的自我意识，仅仅依照思维形式，却没有质料，因此，对这种自我意识的反思也就不能发现自我意识可以运用于其上的某物，也就不能超出逻辑学，这样的自我意识，只能给读者造成一个奇特的印象。由于任何系统的学说都是科学，所以，仅仅标题(知识学)就使人很少期望能得到什么东西了，因为它暗示了一种科学的科学，也就把人引向了无限。”(致约翰·亨利希·蒂夫特隆克函，1798年4月5日。此处采用李秋零的译文，见李秋零编译《康德书信百封》第237页，上海：上海人民出版社，2006)由此可知，把费希特的“自己”——可以置换为德国观念论的“精神”和“人”——称为“幽灵”，这在康德是第一次。

[36]恩格斯在批判施蒂纳的德国观念论的同时，这样写道：“这种利己主义已经如此登峰造极，如此荒谬，同时又达到如此程度的自我意识，以致由于本身的片面性而不能维持片刻，不得不马上转向共产主义”。“可是，这种原则里的正确东西，我们也必须吸收。而不管怎样，这里正确的地方是，在我们能够为某一件事做些什么以前，我们必须首先把它变成我们自己的事，利己的事，——因此，从这个意义上说，抛开一些可能的物质上的愿望不管，我们也是从利己主义成为共产主义者的，想从利己主义成为人，而不仅仅是个人。或者换句话说，当施蒂纳摒弃了费尔巴哈的‘人’，摒弃了起码是《基督教的本质》里的‘人’时，他就是对的。费尔巴哈的‘人’是从上帝引申出来的，费尔巴哈从上帝到‘人’，这样，他的‘人’无疑还戴着抽象概念的神学光轮。达到‘人’的真正道路是与此完全相反的。我们必须从‘我’，从经验的、肉体的个人出发，不是为了象施蒂纳那样陷在里面，而是为了从这里上升到‘人’。只要‘人’的基础不是经

验的人，那么他始终是一个虚幻的形象。简言之，如果要使我们的思想，尤其是要使我们的‘人’成为某种真实的东西，我们就必须从经验主义和唯物主义出发；我们必须从个别物中引申出普遍物，而不要从本身中或者象黑格尔那样从虚无中去引申。”(《恩格斯致马克思》，1844年11月19日，见《马克思恩格斯全集》中文版第27卷第12—13页，北京：人民出版社，1972。)但是，恩格斯这封书简很难说对施蒂纳提出的问题有充分的把握。有关这个问题，参见本书第2部第1章第5节。

[36]恩格斯在批判施蒂纳的德国观念论的同时，这样写道：“这种利己主义已经如此登峰造极，如此荒谬，同时又达到如此程度的自我意识，以致由于本身的片面性而不能维持片刻，不得不马上转向共产主义”。“可是，这种原则里的正确东西，我们也必须吸收。而不管怎样，这里正确的地方是，在我们能够为某一件事做些什么以前，我们必须首先把它变成我们自己的事，利己的事，——因此，从这个意义上说，抛开一些可能的物质上的愿望不管，我们也是从利己主义成为共产主义者的，想从利己主义成为人，而不仅仅是个人。或者换句话说，当施蒂纳摒弃了费尔巴哈的‘人’，摒弃了起码是《基督教的本质》里的‘人’时，他就是对的。费尔巴哈的‘人’是从上帝引申出来的，费尔巴哈从上帝到‘人’，这样，他的‘人’无疑还戴着抽象概念的神学光轮。达到‘人’的真正道路是与此完全相反的。我们必须从‘我’，从经验的、肉体的个人出发，不是为了象施蒂纳那样陷在里面，而是为了从这里上升到‘人’。只要‘人’的基础不是经验的人，那么他始终是一个虚幻的形象。简言之，如果要使我们的思想，尤其是要使我们的‘人’成为某种真实的东西，我们就必须从经验主义和唯物主义出发；我们必须从个别物中引申出普遍物，而不要从本身中或者象黑格尔那样从虚无中去引申。”(《恩格斯致马克思》，1844年11月19日，见《马克思恩格斯全集》中文版第27卷第12—13页，北京：人民出版社，1972。)但是，恩格斯这封书简很难说对施蒂纳提出的问题有充分的把握。有关这个问题，参见本书第2部第1章第5节。

[37]《资本论》第1卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第90—91页，北京：人民出版社，1972。

[37]《资本论》第1卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第90—91页，北京：人民出版社，1972。

[38]《精神现象学》上卷，此处采用贺麟、王玖兴的译文，见中文版第67—68页，北京：商务印书馆，1983。

[38]《精神现象学》上卷，此处采用贺麟、王玖兴的译文，见中文版第67—68页，北京：商务印书馆，1983。

[39]《精神现象学》上卷，此处采用贺麟、王玖兴的译文，见中文版第72—73页，同上。

[39]《精神现象学》上卷，此处采用贺麟、王玖兴的译文，见中文版第72—73页，同上。

[40]阿伦特试图在康德的《判断力批判》中发现共识的政治性过程。但是，康德并没有满足于“共通感”。这充其量不过是地域性、历史性的东西。鉴赏判断终归要求比这更高的“普遍性”。共识(共通感)只要失去这种普遍性(公共性)的要求，就只能变成私人性的东西。另外，哈贝马斯试图将康德的理性重新组合成对话理性(共同主观性)。然而，康德导入物自体的重大意义将因此而丧失掉。共同主观性毕竟是主观性，并非超越主观性的。它将归结为对他者之他者性的排斥。这种情况在具体的情境下会更清楚。阿伦特或哈贝马斯这些人称之为“共识”的，实际上不过是在共同体即具有“共通感”的人们之间的协议。所以，哈贝马斯甚至称这种“共识”不适用于非欧洲的地区，等等。他认为德国参加对科索沃的空袭是基于“共识”故表示支持。但是，这不过是欧洲的共识而已，即使联合国的同意也未获得。欧共体尽管超越了以往民族国家的架构，但其本身依然是一个巨无霸国家而已。可是它却被视为公共的。在下一节(第1部第3章第4节)中我将指出，康德的他者包含着无法获得共识的未来或者过去的他者。

[40]阿伦特试图在康德的《判断力批判》中发现共识的政治性过程。但是，康德并没有满足于“共通感”。这充其量不过是地域性、历史性的东西。鉴赏判断终归要求比这更高的“普遍性”。共识(共通感)只要失去这种普遍性(公共性)的要求，就只能变成私人性的东西。另外，哈贝马斯试图将康德的理性重新组合成对话理性(共同主观性)。然而，康德导入物自体的重大意义将因此而丧失掉。共同主观性毕竟是主观性，并非超越主观性的。它将归结为对他者之他者性的排斥。这种情况在具体的情境下会更清楚。阿伦特或哈贝马斯这些人称之为“共识”的，实际上不过是在共同体即具有“共通感”的人们之间的协议。所以，哈贝马斯甚至称这种“共识”不适用于非欧洲的地区，等等。他认为德国参加对科索沃的空袭是基于“共识”故表示支持。但是，这不过是欧洲的共识而已，即使联合国的同意也未获得。欧共体尽管超越了以往民族国家的架构，但其本身依然是一个巨无霸国家而已。可是它却被视为公共的。在下一节(第1部第3章第4节)中我将指出，康德的他者包含着无法获得共识的未来或者过去的他者。

[41]例如，克莱门特·格林伯格在定义现代主义的时候，曾追溯到他称之为最早的现代主义者康德。(《现代主义的绘画》)

[41]例如，克莱门特·格林伯格在定义现代主义的时候，曾追溯到他称之为最早的现代主义者康德。(《现代主义的绘画》)

[42]如我在《美学的效用》(收《定本柄谷行人集》第四卷，东京：岩波书店)中所述，在我们对某种事物的反应中不可忽视的是“利益”(interest)这一观点。哈休曼说，在18世纪利益这一观念作为优越于情感的东西而出现(《情感的政治经济学》)。因此，直到17世纪人们如此热烈议论的“情感论”消失了。诚然，这是商业性的市民社会的产物。商品经济把所有使用价值的差异打上引号悬置起来而还原到交换价值。在这个意义上，非功利(disinterested)也就是非利益的。但是，这并不妨碍艺术价值转化为商品性价值。实际上，很多人对艺术怀有敬意，其理由只在于价格的高昂。康德在批判功利主义时，把幸福作为感情来看待，但实际上幸福是一种利益。幸福主义(功利主义)乃是将道德还原为利益的东西。基于功利主义的现代伦理学基本上是经济学的(新古典

派)。因为，如何获得“最大多数的最大幸福”(边沁)乃是问题所在。但是，康德对幸福主义的批判意味着把利益而不是感情打上引号来考察道德。

[42]如我在《美学的效用》(收《定本柄谷行人集》第四卷，东京：岩波书店)中所述，在我们对某种事物的反应中不可忽视的是“利益”(interest)这一观点。哈休曼说，在18世纪利益这一观念作为优越于情感的东西而出现(《情感的政治经济学》)。因此，直到17世纪人们如此热烈议论的“情感论”消失了。诚然，这是商业性的市民社会的产物。商品经济把所有使用价值的差异打上引号悬置起来而还原到交换价值。在这个意义上，非功利(disinterested)也就是非利益的。但是，这并不妨碍艺术价值转化为商品性价值。实际上，很多人对艺术怀有敬意，其理由只在于价格的高昂。康德在批判功利主义时，把幸福作为感情来看待，但实际上幸福是一种利益。幸福主义(功利主义)乃是将道德还原为利益的东西。基于功利主义的现代伦理学基本上是经济学的(新古典派)。因为，如何获得“最大多数的最大幸福”(边沁)乃是问题所在。但是，康德对幸福主义的批判意味着把利益而不是感情打上引号来考察道德。

[43]俄国形式主义所讲的“非亲和化”或“异化”，正是将某种熟悉的事物打上引号予以悬置。这并不仅仅限于艺术。

[43]俄国形式主义所讲的“非亲和化”或“异化”，正是将某种熟悉的事物打上引号予以悬置。这并不仅仅限于艺术。

[44]《纯粹理性批判》，此处采用蓝公武的译文，见中文版第344页，北京：商务印书馆，1997。

[44]《纯粹理性批判》，此处采用蓝公武的译文，见中文版第344页，北京：商务印书馆，1997。

[45]《实践理性批判》，此处采用韩水法的译文，见中文版第103页，北京：商务印书馆，2001。

[45]《实践理性批判》，此处采用韩水法的译文，见中文版第103页，北京：商务印书馆，2001。

[46]《纯粹理性批判》，此处采用蓝公武的译文，见中文版第407—408页，北京：商务印书馆，1997。

[46]《纯粹理性批判》，此处采用蓝公武的译文，见中文版第407—408页，北京：商务印书馆，1997。

[47]黑格尔之后，把康德的伦理学视为主观性的东西加以批判的倾向大行其道。例如，马克斯·韦伯就是其中之一。他将责任伦理和信念伦理区分开来(《以政治为业》)。所谓信念伦理是这样一种态度，只要自己以为是正义的就够了，如果结果并不理想，可以将责任推委给别人或者状况。但另一方面的责任伦理，则是一种把结果作

为自己的责任来承受的态度。韦伯视康德的伦理学为信念伦理，他依据的是世间对康德的浅薄认识。康德强调的是，即使自以为道德也并不意味着在现实上就是道德的。正如脑子里想的一百美元并非现实中的一百美元一样。康德正是在不将结果推委给他人和状况而自己来承受的地方，发现了道德性。

[47]黑格尔之后，把康德的伦理学视为主观性的东西加以批判的倾向大行其道。例如，马克斯·韦伯就是其中之一。他将责任伦理和信念伦理区分开来(《以政治为业》)。所谓信念伦理是这样一种态度，只要自己以为是正义的就够了，如果结果并不理想，可以将责任推委给别人或者状况。但另一方面的责任伦理，则是一种把结果作为自己的责任来承受的态度。韦伯视康德的伦理学为信念伦理，他依据的是世间对康德的浅薄认识。康德强调的是，即使自以为道德也并不意味着在现实上就是道德的。正如脑子里想的一百美元并非现实中的一百美元一样。康德正是在不将结果推委给他人和状况而自己来承受的地方，发现了道德性。

[48]《资本论》第1卷第1版序言，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第12页，北京：人民出版社，1972。

[48]《资本论》第1卷第1版序言，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第12页，北京：人民出版社，1972。

[49]从《资本论》中，好像无法推导出改变资本主义“经济社会结构”的主体性。但是，如本书第二部所述，马克思在资本与雇佣劳动，换句话说，在货币与商品的场域(positional)关系中，发现了使这种关系得以逆转的契机。

[49]从《资本论》中，好像无法推导出改变资本主义“经济社会结构”的主体性。但是，如本书第二部所述，马克思在资本与雇佣劳动，换句话说，在货币与商品的场域(positional)关系中，发现了使这种关系得以逆转的契机。

[50]不可忽视的是，结构主义受到了想逃避主体和责任的那些人的欢迎。他们一致把敌意的矛头指向了萨特，就值得注意。他们试图把萨特说成是陈旧的资产阶级人道主义者。但是，在二战前的《存在与虚无》中强调人类所有行为将以挫折告终的萨特，在二战后倡导“人道主义”或尝试写作“伦理学”，乃是基于身处被纳粹占领之下的体验。战后，人们在追究张狂露骨的与纳粹合作者的同时，试图相信确实曾有过抵抗的神话。但是，萨特承认除了共产党之外抵抗这样的事情事实上并不曾出现，他自己也没有做过任何称得上为抵抗的行为。进而，他还认真追究过包括共产党在内的法国知识分子所无视的战前及战后的殖民主义问题。在这样的历史语境下，否定主体性而反萨特的结构主义，发挥了抹去法国对过去的责任意识，其结果是荣耀于法国的“自由与人权”传统的一批自欺欺人而凡庸的“新哲学家”登上舞台。

[50]不可忽视的是，结构主义受到了想逃避主体和责任的那些人的欢迎。他们一致把敌意的矛头指向了萨特，就值得注意。他们试图把萨特说成是陈旧的资产阶级人道主义者。但是，在二战前的《存在与虚无》中强调人类所有行为将以挫折告终的萨

特，在二战后倡导“人道主义”或尝试写作“伦理学”，乃是基于身处被纳粹占领之下的体验。战后，人们在追究张狂露骨的与纳粹合作者的同时，试图相信确实曾有过抵抗的神话。但是，萨特承认除了共产党之外抵抗这样的事情事实上并不曾出现，他自己也没有做过任何称得上为抵抗的行为。进而，他还认真追究过包括共产党在内的法国知识分子所无视的战前及战后的殖民主义问题。在这样的历史语境下，否定主体性而反萨特的结构主义，发挥了抹去法国对过去的责任意识，其结果是荣耀于法国的“自由与人权”传统的一批自欺欺人而凡庸的“新哲学家”登上舞台。

[51]《实践理性批判》，此处采用韩水法的译文，见中文版第38页，北京：商务印书馆，1999。

[51]《实践理性批判》，此处采用韩水法的译文，见中文版第38页，北京：商务印书馆，1999。

[52]《权力意志》，此处采用孙周兴的译文，见中文版第520页，北京：商务印书馆，2007。

[52]《权力意志》，此处采用孙周兴的译文，见中文版第520页，北京：商务印书馆，2007。

[53]例如，弗洛伊德发现由父母娇惯而养大的孩子具有强烈的超我和严格的良心之例时，他试图通过设定死之本能为原始性的，来解决这个疑问。就是说，他认为良心的形成不在于严峻的优越的他者(外部)，而是由于自我攻击本能的断念——这种精神能量被超我所引导而转向了自我——。同时，他强调这种想法与此前的观点并不矛盾。“这两种思考方法哪个正确呢？是从发生学上考虑非常完美的第一种思考，还是理论上归纳的非常美妙的第二种思考呢？从直接观察的结果上来说，也很清楚两种思考方法都正确。两者之间没有矛盾，相反甚至在某些点上还是一致的。因为，幼儿的复仇性攻击本能恐怕受幼儿设想来自父母的惩罚性攻击本能的量所左右的。可是实际上，幼儿期所形成的超我之严峻性，绝非该幼儿自身受到过的对待之严峻性的反映。两者之间仿佛没有关系，极受娇惯而成长起来的幼儿亦有成为具有非常严峻之良心者。不过，若过分强调两者之间没有关系，那也是错误的吧。”(《文明及其不满》)因此，在弗洛伊德那里超我是两义性的。但是，《超越唯乐原则》之后的弗洛伊德其新颖之处，还是在于他试图从与共同体不同的地方来思考超我。《超越唯乐原则》之后发生的变化，不是精神分析的构架而是文明论框架的变化，而这一切又是不可分割的。这意味着对“文明”为外在的社会桎梏这一浪漫派观念的颠覆，而这种颠覆若不通过死之本能的假设则无法实现。另，关于之一点，我曾在《死与民族主义》(收《定本柄谷行人集》第4卷，东京：岩波书店)一文中有详细阐述。

[53]例如，弗洛伊德发现由父母娇惯而养大的孩子具有强烈的超我和严格的良心之例时，他试图通过设定死之本能为原始性的，来解决这个疑问。就是说，他认为良心的形成不在于严峻的优越的他者(外部)，而是由于自我攻击本能的断念——这种精神能量被超我所引导而转向了自我——。同时，他强调这种想法与此前的观点并不矛

盾。“这两种思考方法哪个正确呢？是从发生学上考虑非常完美的第一种思考，还是理论上归纳的非常美妙的第二种思考呢？从直接观察的结果上来说，也很清楚两种思考方法都正确。两者之间没有矛盾，相反甚至在某些点上还是一致的。因为，幼儿的复仇性攻击本能恐怕受幼儿设想来自父母的惩罚性攻击本能的量所左右的。可是实际上，幼儿期所形成的超我之严峻性，绝非该幼儿自身受到过的对待之严峻性的反映。两者之间仿佛没有关系，极受娇惯而成长起来的幼儿亦有成为具有非常严峻之良心者。不过，若过分强调两者之间没有关系，那也是错误的吧。”(《文明及其不满》)因此，在弗洛伊德那里超我是两义性的。但是，《超越唯乐原则》之后的弗洛伊德其新颖之处，还是在于他试图从与共同体不同的地方来思考超我。《超越唯乐原则》之后发生的变化，不是精神分析的构架而是文明论框架的变化，而这一切又是不可分割的。这意味着对“文明”为外在的社会桎梏这一浪漫派观念的颠覆，而这种颠覆若不通过死之本能的假设则无法实现。另，关于之一点，我曾在《死与民族主义》(收《定本柄谷行人集》第4卷，东京：岩波书店)一文中有详细阐述。

[54]雅斯贝斯在二战后不久的一次讲演(《论罪责》)中，曾将战争责任划分为四类：刑事责任、政治责任、道德责任和形而上学的责任。第一，“刑事上的罪责”意味着战争犯罪——违反国际法。这在纽伦堡审判中受到了裁判。第二，“政治上的罪责”与国民一般有关联。“在现代国家中任何人的行动都有政治性。至少，在选举的时候通过投票或弃权而参与政治性行为。从政治上被追问的责任这一本质意义上讲，任何人都不允许回避这一责任。与政治有关联的人往往到后来风向恶化时举出正当的根据而为自己辩护。但是，在政治性行为上这种辩护是行不通的。”就是说，不仅支持法西斯的人，就是对此表示否定的人也有政治上的责任。“或者强调自己‘预见到了灾祸，也发出了警告’，但如果没有由此而发出行动，而且行动亦没有奏效的话，这些在政治上都是行不通的。”第三，“道德上的罪责”更强调的是这种情况：虽然法律上无罪但道德上有责任。例如，自己可以救助别人却没有做到，或者应该反对却没有做到的时候。诚然，自己若这样做将被杀害，因此可以说无罪。但是，在道德上有责任。因为，应该做的(当为)而没有做到。最后，作为“形而上学的罪责”，雅斯贝斯谈到与阿多诺所言类似的情况。例如，那些逃离集中营而生还的犹太人抱有某种罪恶感。他们因为自己得救而觉得对死去的犹太人有一种罪恶的感情，就好像是自己杀了那些犹太人似的。这几乎是无法称为罪责的，故属于形而上学的。雅斯贝斯的这个讲演很少被人知晓，但却是规定了战后惩处德国战争责任的东西。从平常总是混淆不清的现状来说，这种区分是不可缺少的。但是，这里也存在一些问题。雅斯贝斯仿佛认为，法西斯主义单单是精神上的过错，只要做哲学上深刻的反省就可以了事似的。这里缺乏的是对导致法西斯的社会、经济、政治诸因素的追究。雅斯贝斯把康德所说的道德性放到“道德上的罪责”层面上，仿佛认为这比“形而上学的罪责”更为高深似的。然而，康德所说的道德性根本上是一种虚像。同时，这与离开“责任”问题而彻底追求其“自然”(因果性)并不矛盾。

[54]雅斯贝斯在二战后不久的一次讲演(《论罪责》)中，曾将战争责任划分为四类：刑事责任、政治责任、道德责任和形而上学的责任。第一，“刑事上的罪责”意味着战争犯罪——违反国际法。这在纽伦堡审判中受到了裁判。第二，“政治上的罪责”与国

民一般有关联。“在现代国家中任何人的行动都有政治性。至少，在选举的时候通过投票或弃权而参与政治性行为。从政治上被追问的责任这一本质意义上讲，任何人都不允许回避这一责任。与政治有关联的人往往到后来风向恶化时举出正当的根据而为自己辩护。但是，在政治性行为上这种辩护是行不通的。”就是说，不仅支持法西斯的人，就是对此表示否定的人也有政治上的责任。“或者强调自己‘预见到了灾祸，也发出了警告’，但如果没有由此而发出行动，而且行动亦没有奏效的话，这些在政治上都是行不通的。”第三，“道德上的罪责”更强调的是这种情况：虽然法律上无罪但道德上有责任。例如，自己可以救助别人却没有做到，或者应该反对却没有做到的时候。诚然，自己若这样做将被杀害，因此可以说无罪。但是，在道德上有责任。因为，应该做的(当为)而没有做到。最后，作为“形而上学的罪责”，雅斯贝斯谈到与阿多诺所言类似的情况。例如，那些逃离集中营而生还的犹太人抱有某种罪恶感。他们因为自己得救而觉得对死去的犹太人有一种罪恶的感情，就好像是自己杀了那些犹太人似的。这几乎是无法称为罪责的，故属于形而上学的。雅斯贝斯的这个讲演很少被人知晓，但却是规定了战后惩处德国战争责任的东西。从平常总是混淆不清的现状来说，这种区分是不可缺少的。但是，这里也存在一些问题。雅斯贝斯仿佛认为，法西斯主义单单是精神上的过错，只要做哲学上深刻的反省就可以了事似的。这里缺乏的是对导致法西斯的社会、经济、政治诸因素的追究。雅斯贝斯把康德所说的道德性放到“道德上的罪责”层面上，仿佛认为这比“形而上学的罪责”更为高深似的。然而，康德所说的道德性根本上是一种虚像。同时，这与离开“责任”问题而彻底追求其“自然”(因果性)并不矛盾。

[55]德里达是针对那些追究保罗·德曼与纳粹合作“责任”的人们，而说这番话的。‘Like the Sound of the Sea Deep Within a Shell：Paul de Man’s War’，in Responses：OnPaulde Man’sWartime Journalism，edited by W.Hamacher et al.，The University of Nebraska Press，1989.

[55]德里达是针对那些追究保罗·德曼与纳粹合作“责任”的人们，而说这番话的。‘Like the Sound of the Sea Deep Within a Shell：Paul de Man’s War’，in Responses：OnPaulde Man’sWartime Journalism，edited by W.Hamacher et al.，The University of Nebraska Press，1989.

[56]《人类历史起源臆测》，此处采用何兆武的译文，见中文版《历史理性批判文集》第78页，北京：商务印书馆，1997。

[56]《人类历史起源臆测》，此处采用何兆武的译文，见中文版《历史理性批判文集》第78页，北京：商务印书馆，1997。

[57]康德不仅在休谟和莱布尼茨之间，而且还在伊壁鸠鲁式的偶然性和亚里士多德式的目的论之间进行思考。“究竟我们是不是可以期待着各种起作用的原因能有一种伊壁鸠鲁式的汇合，从而国家就好像物质的细小质点那样，是通过它们之间的偶然相互冲撞而在寻找着各式各样的结构形态，每一种又由于新的碰撞而重新被毁灭，直到最后才由于偶然而获得了以某种形式可以维持其自身存在的那样一种结构形态呢？(这

样一种幸运的偶然委实是太难得出现了!)或者，究竟我们是不是更好能认为：大自然在这里是遵循着一条合规律的进程而把我们的物种从兽性的低级阶段逐步地——并且确实是通过其所固有的、虽则是对人类施行强迫的办法——引向人性的最高阶段，并且就在这一表面的杂乱无章之下完全合规律地在发展着我们那些原始的秉性呢？”(《世界公民观点之下的普遍历史观念》，此处采用何兆武的译文，见中文版《历史理性批判文集》第13页，北京：商务印书馆，1997。)一方面站在伊壁鸠鲁式的见地上排除从目的论角度来看历史的方法，同时，又在采取有关生命(有机体)的目的论的视角，康德认为这只有作为统整性理念(超越论假象)的时候才被允许。

[57]康德不仅在休谟和莱布尼茨之间，而且还在伊壁鸠鲁式的偶然性和亚里士多德式的目的论之间进行思考。“究竟我们是不是可以期待着各种起作用的原因能有一种伊壁鸠鲁式的汇合，从而国家就好像物质的细小质点那样，是通过它们之间的偶然相互冲撞而在寻找着各式各样的结构形态，每一种又由于新的碰撞而重新被毁灭，直到最后才由于偶然而获得了以某种形式可以维持其自身存在的那样一种结构形态呢？(这样一种幸运的偶然委实是太难得出现了!)或者，究竟我们是不是更好能认为：大自然在这里是遵循着一条合规律的进程而把我们的物种从兽性的低级阶段逐步地——并且确实是通过其所固有的、虽则是对人类施行强迫的办法——引向人性的最高阶段，并且就在这一表面的杂乱无章之下完全合规律地在发展着我们那些原始的秉性呢？”(《世界公民观点之下的普遍历史观念》，此处采用何兆武的译文，见中文版《历史理性批判文集》第13页，北京：商务印书馆，1997。)一方面站在伊壁鸠鲁式的见地上排除从目的论角度来看历史的方法，同时，又在采取有关生命(有机体)的目的论的视角，康德认为这只有作为统整性理念(超越论假象)的时候才被允许。

[58]《世界公民观点之下的普遍历史观念》，此处采用韩水法的译文，见中文版《历史理性批判文集》第5—6页，北京：商务印书馆，1997。

[58]《世界公民观点之下的普遍历史观念》，此处采用韩水法的译文，见中文版《历史理性批判文集》第5—6页，北京：商务印书馆，1997。

[59]Herman Cohen，Einleitungmit Kritischen Nachtrag，zurGeschichte desMaterialismus vonLange，S.112ff.Ethikdes reinen Willens，S.217ff.

[59]Herman Cohen，Einleitungmit Kritischen Nachtrag，zurGeschichte desMaterialismus vonLange，S.112ff.Ethikdes reinen Willens，S.217ff.

[60]当今的伦理学其占优势的是康德否定掉的功利主义。这种伦理学把善视为利益，仿佛可以计算似的。由此，伦理学被还原为经济学了。不用说，这是从肯定资本主义经济的立场出发的。对此，回归到康德的约翰·罗尔斯则提倡“社会正义”。但是，这结果依然是靠基于递增税的财富再分配来消解社会的不平等，充其量不过为福利国家或者社会民主主义提供了原理而已，并没有超越功利主义。在此，缺乏的是“不但以他人为手段同时还作为目的来对待”的社会指向。不过，进入20世纪80年代，当罗尔斯开始倡导“康德式构成主义”时，让人感到他发生了某种决定性的变化(《正义论》法文

版序言)。罗尔斯否定了以资本主义为前提的社会民主主义式的财富再分配的思考，强调必须改变导致贫富不均而使财富再分配不可或缺的那种体系。即，开始倡导一种以“财产所有的民主制”作为“资本主义的替代方案”。他称此为“自由主义的社会主义”。不过，蒲鲁东和马克思所思考的共产主义(联合)与此并没有很大的差别。而罗尔斯所讲的更为抽象一些，并没有提示任何具体的东西。但是，他这样如此转变思考，可以说是一个很好的现代的例子，即只要是回到康德的思考——不是从幸福和利益而是从“自由”去寻找伦理——就不可避免会达到共产主义(联合)。

[60]当今的伦理学其占优势的是康德否定掉的功利主义。这种伦理学把善视为利益，仿佛可以计算似的。由此，伦理学被还原为经济学了。不用说，这是从肯定资本主义经济的立场出发的。对此，回归到康德的约翰·罗尔斯则提倡“社会正义”。但是，这结果依然是靠基于递增税的财富再分配来消解社会的不平等，充其量不过为福利国家或者社会民主主义提供了原理而已，并没有超越功利主义。在此，缺乏的是“不但以他人为手段同时还作为目的来对待”的社会指向。不过，进入20世纪80年代，当罗尔斯开始倡导“康德式构成主义”时，让人感到他发生了某种决定性的变化(《正义论》法文版序言)。罗尔斯否定了以资本主义为前提的社会民主主义式的财富再分配的思考，强调必须改变导致贫富不均而使财富再分配不可或缺的那种体系。即，开始倡导一种以“财产所有的民主制”作为“资本主义的替代方案”。他称此为“自由主义的社会主义”。不过，蒲鲁东和马克思所思考的共产主义(联合)与此并没有很大的差别。而罗尔斯所讲的更为抽象一些，并没有提示任何具体的东西。但是，他这样如此转变思考，可以说是一个很好的现代的例子，即只要是回到康德的思考——不是从幸福和利益而是从“自由”去寻找伦理——就不可避免会达到共产主义(联合)。

[61]虽然如此，这并不意味着轻视联合国的作用。毫无疑问，此乃人类史上巨大的成果。康德写道：大自然“通过每个国家因此之故哪怕是在和平时期也终于必定会在其内部深刻感受到的那种缺匮而在进行着起初并不会是完美的种种尝试，然而在经过了许多次的破坏、颠覆甚至于使其内部彻底的精疲力竭之后，却终将达到即使没有如此之多的惨痛经验，理性也会告诉给他们的那种东西，那就是：脱离野蛮人的没有法律的状态而走向各民族的联盟。”(《世界公民观点之下的普遍历史观念》命题七，此处采用何兆武的译文，见中文版《历史理性批判文集》第11—12页，北京：商务印书馆，1997。)实际上，在20世纪经历了两次世界大战的灾祸终于使国际联盟和联合国得以结成。人们在此看到了康德理念的投影。这当然并没有错。但是，我们不能忘记，现在的联合国距康德“世界共和国”的理念还差得远呢。有关这个问题，请参见我的论文《死与民族主义》(收《定本柄谷行人集》第4卷，东京：岩波书店)。

[61]虽然如此，这并不意味着轻视联合国的作用。毫无疑问，此乃人类史上巨大的成果。康德写道：大自然“通过每个国家因此之故哪怕是在和平时期也终于必定会在其内部深刻感受到的那种缺匮而在进行着起初并不会是完美的种种尝试，然而在经过了许多次的破坏、颠覆甚至于使其内部彻底的精疲力竭之后，却终将达到即使没有如此之多的惨痛经验，理性也会告诉给他们的那种东西，那就是：脱离野蛮人的没有法律的状态而走向各民族的联盟。”(《世界公民观点之下的普遍历史观念》命题七，此处

采用何兆武的译文，见中文版《历史理性批判文集》第11—12页，北京：商务印书馆，1997。)实际上，在20世纪经历了两次世界大战的灾祸终于使国际联盟和联合国得以结成。人们在此看到了康德理念的投影。这当然并没有错。但是，我们不能忘记，现在的联合国距康德“世界共和国”的理念还差得远呢。有关这个问题，请参见我的论文《死与民族主义》(收《定本柄谷行人集》第4卷，东京：岩波书店)。

[62]《世界公民观点之下的普遍历史观念》命题八，同上。

[62]《世界公民观点之下的普遍历史观念》命题八，同上。

[63]《世界公民观点之下的普遍历史观念》命题九，同上。

第二部 马克思

第一章 移动与批判

1.移动

马克思给世人遗留下卷帙浩繁的著述，但这些著作基本上都是片断而残缺不全的，从中很难直接抽取出所谓的马克思哲学、经济学、共产主义思想等。最早试图将其体系化的是在马克思逝世后的恩格斯。他参照黑格尔的哲学体系，重构了马克思主义的体系。如辩证唯物主义(逻辑学)、自然辩证法(自然哲学)、历史唯物主义(历史哲学)、经济学与国家理论(法哲学)等。后来的马克思主义者则加上文学艺术论(美学)而试图完善这个体系。然而，这一切从根本上来说都是可疑的。马克思从来不曾想到要将自己的思想体系化，这并非因为没有那样的时间。而是因为他拒绝这样做。因此，我们必须首先将经济学、哲学、政治学等学科分类打上引号予以悬置。不管取哪个学科为对象，我们首先应当观察的是马克思所采取的态度。显而易见，马克思“思想”的存在在于其对前人思想的“批判”，而不是别的。例如，未完成的《资本论》虽然写得很有体系，但正像副题“政治经济学批判”所示的那样，依然是一种批判的著作。不过，这并不意味着他具有批判前代理论的意图。“批判”并非单纯否定自己的对手。因此，认为马克思否定先驱者而确立了某种积极而有意义的学说，那就错了。同样，说马克思只是李嘉图或黑格尔的亚流，这也是错误的。最重要的是，应当从根本上把马克思的著述作为一种“批判”来阅读。不管当时的历史语境如何过时了，马克思的“批判”都不会失去意义。我的课题是恢复马克思所具有的“批判”的意义，从而揭示这种“批判”会给现在和未来投以怎样的认识光芒。

马克思回答女儿们的提问，曾教育她们把“怀疑一切”作为座右铭。但是，他讲怀疑一切的时候，很明显与惰性的怀疑论不同。对他

来说，怀疑是与生存密切关联在一起的。那么，这里有怎样的生存呢？马克思从根本上怀疑主体，并将其作为关系结构来看待。那怀疑着的主体又存在于何方呢？人们曾经提出马克思主义和存在主义的关系“问题”，可是却没有重视马克思这一“实存”问题。

我反对那种使马克思与笛卡尔或康德对立起来的俗流看法。正如上面已经考察的那样，笛卡尔的“思”(怀疑)是在系统与系统或者共同体与共同体“之间”被发现的。这个“之间”只是作为“差异”的存在，而非实体性的东西。我们无法先验地谈论这个“之间”，因为一旦张口述说它便将立刻消失掉的。它本身乃是一个超越论的场域，我想将此称为“批判的场域(critical space)”。尽管如此，这个“超越论的”场(topos)恐怕也不会与阿姆斯特丹、哥尼斯堡、伦敦等这样具体的空间没有关系吧。例如，笛卡尔这样描写到自己曾经流亡的阿姆斯特丹：那里的“居民人口众多，积极肯干，对自己的事情非常关心，对别人的事情并不注意。我住在那些人当中可享受到各种便利，不亚于通都大邑，而又可以独自一人，就像住在荒无人烟的大沙漠里一样”(《谈谈方法》)。笛卡尔的“思”(怀疑)与这种场所密不可分。实际上，他把自己的“思”(怀疑)归结为思考主体(超越论自我)，是与回到法国开始确立起作为“笛卡尔主义”的鼻祖地位的过程，同步进行的。

与此相比，像康德那样几乎从来没有离开过哥尼斯堡而与“移动”无缘的哲学家，大概不会有的吧。但是，哥尼斯堡并非单是一个偏僻的乡村。这个地方乃是直到那时为止的波罗的海的一个贸易中心，从某种意义上讲，比柏林更靠近英国，是一个汇集各种信息的场所。康德自己也这样说，“此乃一国之中心大都会，有统治国家的各官厅部门，还有一个大学，占据着海外贸易的要冲位置，因此，通过内地的河流加强了与国内的交通，同时与语言风俗不同的远近国家的交通也很发达，正如靠近普雷格尔河的哥尼斯堡那样，是扩展世间智慧和有关人类知识的绝好地方，居住在这里，即使不去旅行也可以获得所需的知识。”(《实用人类学》)后来，哥尼斯堡归属给东普鲁士了，而在康德的时代曾被俄国所占领(实际上现在亦归属于俄国)。康德的国际主义与这样的环境密不可分，或者不如说他主动选择了这个场所。他与费希特、黑格尔不同，虽然受到邀请却拒绝去柏林任教。

如果是去了柏林，他恐怕要不得不从“国家”的立场来考虑问题的吧。而拒绝本身乃是别一种意义上的“移动”，或者某种意义上的“流亡”。

当我们考察马克思的时候，也应当注意到他的不断移动及其在思想上的绝对重要性。不过，这并非说要强调马克思是一个流亡者。马克思确实曾流亡过英国，后来被允许回国，事实上，1850年当时他也确曾一度回到德国。但他留在英国，其主要原因是为了研究资本主义。这样一来，我们便无法称他为单纯的政治流亡者，而毋宁说那是他自己主动选择的场所。重要的是马克思身处话语与话语“之间”来进行思考，我们不应该由此去抽取出什么有意义的学说(doctrine)。

马克思1843年流亡巴黎，第二年写作了《1844年经济学哲学手稿》。众所周知，此乃应用费尔巴哈的自我异化论对经济学所作的考察，而且，在他之前已有孟德斯鸠做过同样的研究。在这一点上，应该说马克思基本上是处在青年黑格尔派共通的“问题意识”之下的。但是，稍后不久他写作《神圣家族》，第二年又被迫来到布鲁塞尔，在此创作了《关于费尔巴哈的提纲》，并与恩格斯合著《德意志意识形态》。路易·阿尔都塞注意到这个时期马克思发生的转向，发现了其“认识论上的断裂”。就是说，这并非仅仅是对黑格尔做了唯物论的颠倒，而是意味着从黑格尔式的问题构成本身走出来，实现了非连续性的变化。不过，我认为这样的变化并不是仅为这一次[1]。

我在前面考察康德的“哥白尼式转向”时曾指出，一般认为“哥白尼式转向”乃从天动说(以地球为中心)向地动说(以太阳为中心)的辉煌转折。然而，地动说自古以来就存在的。哥白尼得以第一次确立起地动说理论，在于人们从主观被动接受对象的观念开始转向了对象因主观形式而得到能动地构成这一思考。康德所重视的仿佛是后者。而康德之后的观念论便建立在这个基础之上。但我们不应忘记，当时康德要实现的是向下面这种思考的转变，即本来的地动说(以太阳中心)，换言之，世界并非我们所构造的，相反我们是被投弃到这个世界中来的。不用说，康德本人立刻向在他的影响下成长起来的观念论者发起了反击。科学史上的哥白尼转向这一事件只发生过一次，但是，康德的哥白尼转向不可能只有一次。他的“批判”中包含着不断的移动，而

不可能是站在安定不动的立场上。我将此称之为跨越性批判。

关于马克思的转向也可以做如是观。还是黑格尔左派之一的早期马克思，曾依据费尔巴哈对黑格尔观念论进行了唯物论式的颠倒。费尔巴哈的宗教批判认为，上帝是类人类本质的自我异化，作为感性存在的每个人应该重新回到自我。早期马克思基本上蹈袭了这种观念。但只是在将“自我异化论”从宗教扩展到货币、国家时，与费尔巴哈不同。马克思说：“反宗教的批判的根据就是：人创造了宗教，而不是宗教创造了人。就是说，宗教是那些还没有获得自己或是再度丧失了自己的人的自我意识和自我感觉。但人并不是抽象的栖息在世界以外的东西。人就是人的世界，就是国家，社会。国家、社会产生了宗教即颠倒了的世界观，因为它们本身就是颠倒了的世界。”[2]

这里，值得注意的是把这种颠倒比拟为“哥白尼式转向”。“宗教批判摘去了装饰在锁链上的那些虚幻的花朵，但并不是要人依旧带上这些没有任何乐趣任何慰藉的锁链，而是要人扔掉它们，伸手摘取真实的花朵。宗教批判使人摆脱了幻想，使人能够作为摆脱了幻想、具有理性的人来思想，来行动，来建立自己的现实性；使他能够围绕着自身和自己现实的太阳旋转。宗教只是幻想的太阳，当人们还没有开始围绕自己旋转以前，它总围绕着人而旋转。”“因此，彼岸世界的真理消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理。人的自我异化的神圣形象被揭穿以后，揭露非神圣形象中的自我异化，就成了为历史服务的哲学的迫切任务。于是对天国的批判就变成对尘世的批判，对宗教的批判就变成对法的批判，对神学的批判就变成对政治的批判。”[3]这样一种唯物论式“转向”看上去的确是令人眩目的。但这只不过是一般意义上的“转向”。马克思真正显示出“哥白尼式转向”的，毋宁说是在批判这种唯物论，并在观念论中肯定“能动”的契机之时[4]。例如，“从前的一切唯物主义——包括费尔巴哈的唯物主义——的主要缺点是：对事物、现实、感性，只是从客观的或者直观的形式去理解，而不是把它们当作人的感性活动，当作实践去理解，不是从主观方面去理解。所以，结果竟是这样，和唯物主义相反，唯心主义却发展了能动的方面，但只是抽象地发展了，因为唯心主义当然是不知道真正现实的、感性的活动本身的。”[5]

而马克思的这种“哥白尼式转向”绝非仅此一次。在这之后，他仍然不断地转移其立场。尤其值得注意的是，在他的话语上之移动里伴随着现实的场所之移动。例如，《德意志意识形态》是在下面这样的场所起笔的。

为了正确地评价这一套甚至在可敬的德国市民心中唤起他们引以为快的民族感情的哲学骗局，为了清楚地表明这整个青年黑格尔派运动的渺小卑微和地方局限性，特别是为了揭示这些英雄们的真正业绩和关于这些业绩的幻想之间的啼笑皆非的对比，就必须站在德国以外的立场上来考察一下这些喧嚣吵嚷。[6]

但是，这“德国以外的立场”并非指具体的法国或者英国，而是指德国式的话语与英国式的话语之间的“差异”。例如，马克思和卢格计划编撰《德法年鉴》的尝试，试图把德国哲学与法国的政治运动结合起来的计划，却遭到了来自法国的冷落默杀。因现实的政治经验而成熟起来的法国社会主义者，当然不会接受由哲学演绎而来的理论。并非因为单纯的民族抵抗意识，实际的经验不会允许他们这样做的。充满自信的青年马克思不得不认识到，德国哲学不仅一向行不通，“现实”本来就发生在与这种理论不相干的地方。

然而，很早就到了英国而摆脱了德国观念论并开始思考英国资本主义现实和古典经济学的恩格斯，则没有受到这样的打击。后来，恩格斯在刊行一直未出版的《德意志意识形态》之际，曾强调在该书中历史唯物主义得到了最初的确立，而完成这项工作的则是马克思。但是，广松涉于1960年代初，用独特的方法探讨《德意志意识形态》的草稿，证实该书基本上是经由恩格斯之手完成的，马克思所做的只是添加了一些意味深长的段落和字句，而且从以往的著作来看，是恩格斯首先构筑起历史唯物主义的[7]。不过，广松涉的说明意在肯定恩格斯在理论上的先进，而马克思仍然处于黑格尔左派之下。那么，为什么恩格斯没有说明此事呢？我认为，这未必出于他的谦虚，而是要在马克思逝世后建立起“马克思主义”来。

的确，马克思虽然没有使用过历史唯物主义这样的说法，但已经拥有了经济基础规定上层建筑这种观点。从既成事实乃至长远的观点来看，这种看法是正确的。仅此而已。比如，马克斯·韦伯在《清教伦

理与资本主义精神》中强调了宗教改革那样的上层建筑变化在产业资本主义发展中的作用。然而，如果脱离了伴随着商品经济之渗透而发生的社会变迁，宗教改革是不可能发生的。因此，韦伯的学说不可能成为对经济基础规定上层建筑这一通常理论的否定。观察某一个历史性事件，当然需要同时考察各种各样的因果性(相互关系)。在《德意志意识形态》中，马克思和恩格斯都十分深入地注意到了这一点[8]。他们于此强调要从经验论上观察历史。其实，这在英国并非新鲜的看法，毋宁说是随处可见的观点。例如，亚当·斯密在《道德情操论》末尾谈到自己准备刊行的另一个著作计划："我将在另一篇论文中，不仅就有关正义的问题，而且就有关警察、国家岁入和军备以及其他成为法律对象的各种问题，努力阐明法律和政府的一般原理，以及在不同的年代和不同的社会时期经历过的各种剧烈变动。"[9]斯密虽没有实行这个计划，但很明显这是一种"历史唯物主义"的视角。

恩格斯所获得的历史唯物主义乃是伴随着产业资本主义的确立而产生的历史观。可是，产业资本主义的出现使人们有可能用历史唯物主义来看待以往的历史，却无法阐明资本主义本身。资本主义商品经济其本身具有组织起世界的力量，在某种意义上这是一种观念性的力量，并非经济基础。但也不是什么上层建筑。总之，要考察资本主义经济，必须抛弃上层建筑与经济基础这样一种历史唯物主义的观点。不管是以怎样颠倒的形态存在着，在资本主义的运动中依然有"能动性的一面"。正如马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中所记述的那样，认识到这一点的并非那些实证主义的历史学家，而是黑格尔。1850年代开始写作《政治经济学批判》的马克思，正是在这个意义上回到了黑格尔那里。

总而言之，马克思的确要比恩格斯晚些把握到历史唯物主义。这种"落后"来自于马克思身处黑格尔左派之中而执著于"宗教批判"。他试图把国家和货币作为另一种宗教来把握。即使到后来，这种执著也没有放弃过，实际上，《资本论》便是这种志向的发展和延伸。仅就马克思而言，《德意志意识形态》之所以重要，在于它展示了一种新的历史观。其中留下了马克思自身的"落后"和与之相伴随的"视差"之烙印。"这些哲学家中的任何人，都没能去追究德国哲学与德国现实

之间的关系，以及他们的批判与其自身的物质环境之间的关系。”(《德意志意识形态》)这无疑是恩格斯写的段落。而直到流亡之前一直身处“德国哲学家”之中的马克思怎样呢？就是说，马克思本身也“没能”去那样做。对他来说，这样的表述不可能是仅停留在认为德国哲学(上层建筑)乃是为其物质环境所规定的东西这样一种平庸的认识上。在德国之外，马克思所关注的是“强烈的视差”。他在巴黎这样写道：

“校长”正确地描述了一个与外界隔绝的人的情形。一个人，如果对于他感性世界变成了赤裸裸的观念，那末他就会反过来把赤裸裸的观念变为感性的实物。他想象中的幻影成了有形的实体。在他的心灵中形成了一种可以触摸到、可以感觉到的幻影的世界。这就是一切虔诚的梦幻的秘密，也就是疯癫的共同的表现形式。[10]

德国观念论的确立，在于放弃康德所强调的感性(受动性)的契机。因此，这是一个“虔敬的幻觉”或“精神错乱”的世界。但是，马克思在此所要强调的并非哲学立场的问题。不管怎样的唯物主义、过激派，或者是否关注外界，如果是处在某种封闭的话语体系当中，那都是一样的。包括马克思自己在内，使他们“与外界隔绝”的不是国界，也不是精神病，而是他们的话语体系本身。认识到这一点，正是在马克思身处“外界”的时候，他并非站在某种新的立场上来批判观念论的，他的唯物论只存在于观念论和经验论的“视差”之中。如果失去了这个“视差”，那么唯物论只能陷入另一种“视觉上的欺骗”。

在日常生活中任何一个shopkeeper【小店主】都能精明地判别某人的假貌和真相，然而我们的历史编撰学却还没有达到这种平凡的认识，不论每一时代关于自己说了些什么和想了些什么，它都一概相信。[11]

马克思的批判，只有在意识到思考(悟性)与现实(感性)的错位时，才会展现出来。从“外界”观察德国的马克思，几年后又会从“外界”来观察法国的。在法国，不是于哲学家的头脑中，而是在现实中有政治革命发生，其革命性的话语交错飞舞。然而，若模仿刚才那段引文，可以说“这些革命家中的任何人，都没能去追究法国政治思想与法国现实之间的关系，以及他们与其自身的物质环境之间的关系”，没能区别开“实际所做的事情与对其所进行的幻想和美化”。从这个意义上讲，马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》应该称之为一

部“法兰西意识形态”式的著作。

2.代表机构

在德国理论家那里，所有一切都要根据黑格尔哲学的构思来讲述。但是，当以法国的理论家为对手的时候，情况就不一样了。他们作为党派而出现，并非思辨性的，而是实践的。然而，从1848年2月24日到1851年12月2日之间所发生的实际的政治过程，无论对当事人还是旁观者来说，都像奇怪而不可解的“梦”一样。对马克思而言，在其深层包含着各阶级及其相互的斗争，这是不言而喻的。不过，他于此所做的工作不在于简单地指出这一点，而是要阐明这样一种变形是如何发生的。这个事件的特征表现在活动于舞台上的人物们借用第一次法国大革命的语言上的技巧，而且事件也收敛于这种技巧之下。要解读这个以路易·波拿巴称帝为归结的事件，很明白仅仅分析其“经济基础”是不够的。马克思是把第一次法国大革命的过程作为构成这次事件的先验形式来观察的。

> 人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下创造，而是在直接碰到的、既定的、从过去继承下来的条件下创造。一切已死的先辈们的传统，象梦魇一样纠缠着活人的头脑。当人们好像只是在忙于改造自己和周围的事物并创造前所未闻的事物时，恰好在这种革命危机时代，他们战战兢兢地请出亡灵来给他们以帮助，借用他们的名字、战斗口号和衣服，以便穿着这种久受崇敬的服装，用这种借来的语言，演出世界历史的新场面。例如，路德换上了使徒保罗的服装，1789—1814年的革命依次穿上了罗马共和国罗马帝国的服装，而1848年的革命就只知道时而勉强模仿1789年，时而又模仿1793—1795年的革命传统。[12]

支配这个时期各党派的是过去的亡灵和观念。他们通过这些观念和语言来理解自己实际行动。就是说，语言支配着他们的行动。这正是前面马克思针对德国哲学家们所作出的批评。他们在玩弄黑格尔所提出的“问题”，虽然对其某个部分加以扩大以此来批判黑格尔，但结果不过是一种矮小化的再现，一场闹剧而已。至少黑格尔本身毕竟取得了杰出的成果，而在青年黑格尔派那里却始终停留在外表上的壮阔而实际上的空洞议论。换言之，在德国哲学家那里，黑格尔体系这一“死的传统”“象梦魇一样纠缠着活人的头脑”。不仅如此，《雾月十八日》还是对黑格尔《历史哲学》的绝妙讽喻。因为，在1848年到

1851年的过程中，正是黑格尔所谓世界史上的个人即拿破仑的侄子基于世界史之个人这一幻想而获得了权力，而且这个侄子除了想通过国家来解决资本主义经济所带来的各种矛盾之外，没有任何其他要实现的目标和理念。从这个意义上讲，波拿巴乃是此后包括法西斯在内的所有对抗革命的原型。

但马克思关注的是，这个过程发生在议会制(代议制)之下。1848年的二月革命，在废除了君主制的共和制之下获得了第一次普选。波拿巴就任皇帝的过程，只有在资产阶级议会制中才会发生。马克思透过这种表象指出了其背后有实际的社会阶级的存在。后来，恩格斯将这种在政治、宗教、哲学及其他意识形态表象背后发现经济上的各阶级的结构和斗争或者“历史法则”的功绩，归功于马克思。可是，不如说正相反，马克思从事件中所发现的乃是仿佛独立于经济上的阶级结构，甚至与这种结构反其道而行之的事态发展，他所要阐明的乃是这种“趋势”。无庸置疑，这种事态的发展在于代议制这一制度。正如后来汉斯·凯尔森所言，基于普选的议会与身份代表制的议会不同，“代表”只是一种虚拟的存在[13]。就是说，这里在“代表者”和被代表者“之间不会存在必然的联系。马克思所强调的是，政党及其他们的话语与实际的各阶级是分离开来的。或者可以说后者乃是肯尼思·伯克所谓的“阶级无意识”(《动机的逻辑》)，只有在前者的话语场域中他们才作为阶级被意识到。这一点我们从马克思有关小农的分析中，也可以获得理解的。首先，他这样阐明了“代表者”与“被代表者”关系的随意性。

同样，也不应该认为，所有的民主派代表人物都是小店主或小店主的崇拜人。按照他们所受的教育和个人的地位来说，他们可能和小店主相隔天壤。使他们成为小资产阶级代表人物的是下面这样一种情况：他们的思想不能越出小资产者的生活所越不出的界限，因此他们在理论上得出的任务和作出的决定，也就是他们的物质利益和社会地位在实际生活上引导他们得出的任务和作出的决定。一般说来，一个阶级的政治代表和著作方面的代表人物同他们所代表的阶级间的关系，都是这样。[14]

不仅议会政党分裂为原来的两大集团，不仅其中的每一个集团又各自再行分裂，而且议会内的秩序党和议会外的秩序党也分裂了。资产阶级的演说家和作家，资产阶级的讲谈和报刊，一句话，资产阶级的思想家和资产阶级自己，代表者和被代表者，都互相疏远了，都不再互相了解了。[15]

“代表者”与“被代表者”本来就是这样一种关系，因此产业资产阶级以及其他阶级等可以抛弃原本的“代表者”而选择波拿巴。在1848年2月24日那一天，各党派作为“代表者”即话语场域中的差异而出现。可是，三年之后，波拿巴作为所有人的代表而掌握了权力。马克思拒绝将其理由归结为波拿巴自身的观念、政治方略和人格。因为，这种看法无法解开三年前还只是一个拿破仑侄子的波拿巴何以会掌握政权的秘密。

马克思在《资本论》中说，把货币看成一个商品是容易的，但关键在于阐明这个商品何以会成为货币。在谈论波拿巴的时候他也是这样认为的。针对给波拿巴以“尖刻的和俏皮的攻击”的维克多·雨果，马克思写道：“相反，我则是说明法国阶级斗争怎样造成了一种条件和局势，使得一个平庸而可笑的人物有可能扮演了英雄的角色。”[16]不管怎样重复雨果式的批判，那亦会像说货币是废纸一样，无以构成真正的批判。当然，马克思所说的秘密也并非单纯指“阶级斗争”。代议制或者话语的机构是独立的存在，只有透过“阶级”那样的机构才能被意识到，进而，在这个系统中有一个漏洞，这里隐含着波拿巴成为皇帝的秘密。关于这一点我将在后面论述。

恩格斯说，“正是马克思最先发现了伟大的历史运动规律”。“根据这个规律，一切历史上的斗争，无论是在政治、宗教、哲学的领域中进行的，还是在任何其他意识形态领域进行的，实际上只是各社会阶级的斗争或多或少明显的表现。”[17]但是，如果是这样一种认识的话，则正如广松涉所指出的那样，乃是恩格斯先于马克思而具有的认识[18]。要之，社会各阶级作为“阶级”而出现，靠的只是话语(代表者)。马克思所强调的是，自己的代表者不具有将自己的阶级利益普遍化而予以拥护的话语，因此必须被别的什么人所代表。这便是小农。

……所以他们就形成了一个阶级。由于各个小农彼此间只存在有地域的联系，由于他们利益的同一性并不使他们彼此间形成任何的共同关系，形成任何的全国性的联系，形成任何一种政治组织，所以他们就没有形成一个阶级。因此，他们不能以自己的名义来保护自己的阶级利益，无论是通过议会或通过国民公会。他们不能代表自己，一定要别人来代表他们。他们的代表一定要同时是他们的主宰，是高高站在他们上面的权威，是不受限制的政府权

力，这种权力保护他们不受其他阶级的侵犯，并从上面赐给他们雨水和阳光。[19]

具体而言，通过普选第一次登上政治舞台的农民支持波拿巴。但是，与其说他们是把波拿巴作为自己的代表者来支持的，不如说是将其当成了“皇帝”。我们已经看到，20世纪成为法西斯产生之主要基础的正是这样的阶级。不过，有关于此更为重要的是，使得劳动者和农民走上政治舞台的、通过普选而形成的代议制民主主义[20]。例如，希特勒政权诞生于魏玛政体理想的代议制，还有，常常被忽视的日本天皇制法西斯也是在1925年普选法确立以后才逐渐崛起的。在1930年代的德国，马克思主义者把希特勒视为拯救资产阶级经济危机的代理人，认为只要对此加以揭露就可以了。与纳粹一样，他们也把魏玛议会看作一个骗局。但是，与他们的设想相反，单纯从暴力和政治策略方面出发是无法说明纳粹何以会“代表”大众的。原本共产党也是“代表者”之一，它与“被代表者”之间并没有必然的联系。

上层建筑的相对独立性之所以成为一个重大问题，就在于第一次世界大战后的革命所遭遇的挫折以及法西斯主义的出现。例如，威廉·赖希对当时的马克思主义者提出批判，试图透过精神分析来探讨德国人被法西斯主义所诱惑的原因。在此，他找到的是“权威主义的家族意识形态”以及由此发生的性之压抑(《法西斯主义的大众心理》)。后来，法兰克福学派也采用了精神分析的方法。然而，回到《雾月十八日》来思考的话，我们并不需要什么精神分析的。因为，马克思在此几乎早就采取了《释梦》的方法。他分析了短期内发生的“梦”一般的事态，这时，他所强调的是“梦之思想”即与实际的阶级利益无关，其“梦之工作”即各阶级的无意识是如何被压缩被转移的过程。弗洛伊德说：

梦似乎是这些观念的节录体，观念集合的规律，我们还没有讨论，梦的元素又好像是那些观念票选出来的一群代表。毫无疑问，我们的技术已足使我们发现梦所代表者究系何物，它的心理学价值就在这里。我们所发现的就不再是梦的迷惑、古怪、混乱的性质了。[21]

弗洛伊德把“梦之工作”比喻为经过普选而产生的议会。如果是这样的话，我们与其说马克思的分析中导入或者应用了精神分析，不如说应当通过《雾月十八日》来解读精神分析。阿尔都塞反对以往的经

济决定论，试图应用拉康派的概念根据“双重决定”(overdetermination)来说明上层建筑的相对独立性。然而，这不过是对“历史唯物主义”一般性的再解释而已。马克思在《雾月十八日》中所展示的更为微观与缜密。他指出代议制本身具有二重性，一是议会即立法权力，另一个是总统即行政权力。后者直接通过国民投票选出。实际上，波拿巴针对共和党试图限制选民的做法而诉诸普选，结果作为“国民的代表者”博得了大众的人气，而后来的希特勒也是这样多次直接地诉诸于国民投票的。

然而，议会与总统的差异绝非选举形态上的不同。正如卡尔·施密特所说的那样，议会制在通过讨论来统治的意义上是自由主义的，而总统制在代表一般意志(卢梭)这个意义上则是民主主义的。根据施密特的观点，独裁形态与自由主义相违背，但并不违反民主主义。“布尔什维克主义和法西斯主义与其他所有独裁制一样，是反自由主义的，但未必是反民主主义的。”“与其说是通过半个世纪以来极其严密地构筑起来的统计学布置，不如说是通过喝采即不允许有反驳余地的自明性，人民的意志更能得到民主主义的表现。”(《现代议会主义的精神史位置》)

这个问题在卢梭那里就已经出现了。他对英国的议会(代议制)曾予以嘲笑式的批判。“主权是不可转让的，同理，主权也是不可分割的。主权实质上存在于公意之中。而且，公意绝不能被分割的。”“人民一旦有了代表者，他就不再是自由的，也不再成为人民了。”(《社会契约论》)卢梭以希腊的直接民主主义为楷模否定了代议制。但这恐怕是在与议会不同的行政权力中发现“公意”的黑格尔的观点，或者是一种将其归结到通过国民投票的“直接性”来否定议会的代议制吧。

虽然如此，国民投票也并非超越代议制的东西，它正是代议制的另一种形态。因此，这里的对立只是代议制的两个性格之间的对立。而且，这个问题也绝非单纯的政治上之代议制问题。作为总统与议会representation(代表者)之形态的差异，对应着认识论上的representation问题。一个是真理可以通过先验的明证性来演绎这样一种笛卡尔式的观点，另一个为真理只是根据与他者的协议而达成的

某种暂时性的假说这种盎格鲁撒克逊人的思考方法。从政治上观之，前者认为“公意”可以由超越各阶级利害的存在而得到代表，后者认为基于由讨论得来的协议可以作出决定。当然，这两种观点都是海德格尔所谓从表象(representation)寻找真理的近代性思维。

海德格尔从根本上对这些观点进行了批判。就政治上而言，他同时否定了总统和议会。他认为，真理应当是透过思想家和领袖根据“存在”而直接开示出来的。例如，海德格尔强调希特勒所实行的国民投票并非在选择代表，也不应该如此[22]。他认为总统不是通过国民投票选出的那种“代表者”，而一定是人们当作“主子”而跪拜的“皇帝”。我们从波拿巴的胜利中可以最早看到后来出现的代议制的危机及其想象性的扬弃。在这个意义上，《雾月十八日》预示了后来出现的政治危机的本质要素。

那么，在既非议会也非总统的“皇帝”那里暴露出来的是什么呢？应该说，那便是“国家”本身。资产阶级国家通过打倒绝对主义王权而得以确立，以往的国家“实体”——官僚和军队——为法治和代议制所隐蔽。“这个行政权力有庞大的官僚机构和军事机构，有复杂而巧妙的国家机器，有五十万人的官吏队伍和五十万人的军队，——这个俨如密网一般缠住法国社会全身并阻塞其一切毛孔的可怕的寄生机体，是在君主专制时代，在封建制度崩溃时期产生的，同时这个寄生机体又加速了封建制度的崩溃。”(《雾月十八日》)在资产阶级国家那里，正如货币只是表示商品价格的手段那样，官吏和军队看上去像是从属于代表国民的机关似的。可是，在其危机的时候，“国家”一定会凸显出来，正如经济危机时货币本身要显露出来一样。马克思说：“只是在第二个波拿巴统治时期，国家才似乎成了完全独立的东西。和市民社会比起来国家机器已经大大地巩固了自己的地位。”(《雾月十八日》)就是说，当资本主义经济停止不前的时候，国家机构在“皇帝”似的指导者指挥下，会积极地介入危机事态的。

在《资本论》中马克思思考了三种阶级，即资本家、土地所有者和雇用劳动者。但这些还只是对应着资本、地租和劳动力商品的经济学概念，现实的社会阶级构成要远为复杂得多。即使是在马克思引为

范本的英国，这样的阶级分解也完全没有出现，各种阶级甚至“一切已死的先辈们的传统”依然存在。更何况在1848年的法国，其产业劳动者几乎不存在的。马克思于此称之为无产阶级的那些人，不过是因英国产业资本的渗透而被迫没落和急进化的手工业者而已。所以，他们最终要支持鼓吹国家主导的经济发展和社会福利的“马背上之圣西门主义者”波拿巴了。产业资本主义的发展最终导致现实中三大阶级的分离，这并非马克思在《资本论》中所要揭示的。马克思所做的是对在实际的错综复杂的社会阶级构成中被忽视了的资本主义经济原理的考察。我们不应当把这种原理机械地应用到实际的历史过程中。此刻，马克思于《雾月十八日》中是在多样的错综复杂的差异中来观察阶级和阶级斗争的，进而是在话语和代表机构层面来分析政治的。

《雾月十八日》虽以法国为分析对象，却给予了有关国家与资本的原理性考察。恩格斯说，马克思的思想是对德国哲学、法国社会主义和英国经济学的综合。(《社会主义从空想到科学》)然而，马克思的思想只能是伴随着移动的批判，一种跨越性批判。《雾月十八日》虽然是新闻纪实性的书写，但依然给予了与《资本论——政治经济学批判》不同的另一种原理性考察。我们应当将此作为“民族国家政治学批判”来阅读。

在此，我想讨论一下马克思所说的“资产阶级专政”的问题。正如后面将要详细分析的那样，这与他所说的“无产阶级专政”问题相关联着的。值得注意的是，马克思是在“普选”上来观察资产阶级专政的。不用说，《雾月十八日》其背景也正在于此。那么，构成普选的特征的是什么呢？这绝非单纯的所有阶级的人们直接参与选举，它同时还意味着每个人从所有阶级、生产关系上被“原理性”地分离开来。在封建制和绝对君主制之下也有过议会的存在。但是，在这种身份制议会中，“代表者”和“被代表者”是必然地联系在一起的。真正的代议制议会的确立是在普选，尤其是采用不记名投票的时候。匿名投票通过隐蔽谁投了谁的票而使人们获得了自由。但同时它也隐蔽了投票给谁的证据。这时，“代表者”和“被代表者”从根本上被切断了，两者变成了一种任意的关系。因此，由匿名投票选出的“代表者”不再受到“被代表者”的约束。换言之，虽然实际上并非如此但“代表者”可以摆出代表万

众的架势，而且他们也真的这样做了。

所谓“资产阶级专政”并非通过议会来实行统治。它是通过把存在于“阶级”和“统治”中的个人还原到“自由”的个人，从而抹消了其阶级关系和统治与被统治的关系。这样一种布置其本身正是“资产阶级专政”。在议会选举上每个人是自由的。然而，这是建立在现实的生产关系被舍弃之上的。实际上，人们一旦离开选举的场所，在资本主义企业中所谓“民主主义”等不可能存在。就是说，经营者并非通过公司员工的匿名投票而选举出来的。还有，国家的官吏也并不是由人们选举出来的。人是自由的，这只意味着在政治性选举中选择“代表者”。实际上，所谓普选只是一种赋予已然决定了的国家机构(军队和官僚)以“公意”的手法精练的仪式而已。

3.作为危机的视差

流亡英国之后的马克思，很难能像以前那样来面对这里的话语，他也没有这样做。因为，对于德国和法国的思想理论家，抬出被他们的话语所压抑的经济上之阶级构造问题来是有意义的，但在英国占主流的态度和视角，正是他曾经针对德国哲学家而采取的经济论之态度，针对法国思想理论家而抬出经济学的视角。的确，就观念论的历史来说，经济性的东西大概是“看不见”的基础吧。然而，在英国这个经济性的东西并不是看不见的。围绕经济上的利害所发生的阶级斗争昭然若揭。不管是古典经济学家还是李嘉图左派的社会主义者，都直截了当地从经济的角度来观察社会和历史。被认为是马克思首先提出的剩余价值(剩余劳动)榨取说，也早已由李嘉图左派提出过的。

马克思在英国遭遇到的重大问题不是革命，而是经济危机。对于古典经济学来说，从原理上讲，经济危机是不可能的事情。即使出现了，那也是一种事故或者过失。古典经济学依据劳动价值说，否定了前一时代重商主义对货币的执著(拜物教)。货币，只是表示商品的价值，即于此被对象化的劳动或者社会劳动时间的东西。“生产物总是通过生产物或者劳动而被购买。货币仅仅是交换得以实现的媒介物而已”[23]。如果是在这样的意义上讲，那么可以说经济上的“启蒙”已经

完成了。可是，给予这样的“启蒙”以无情嘲笑的是经济危机。马克思这样说道：

这种货币危机只有在一个接一个的支付的锁链和抵销支付的人为制度获得充分发展的地方，才会发生。当这一机构整个被打乱的时候，不问其原因如何，货币就会突然直接地从计算货币的纯粹理念形态变成坚硬的货币。这时，它是不能由平凡的商品来代替的。商品的使用价值变得毫无价值，而商品的价值在它自己的价值形式面前消失了。昨天，资产者还被繁荣所陶醉，怀着启蒙的骄傲，宣称货币是空虚的幻想。只有商品才是货币。今天，他们在世界市场上到处叫嚷，只有货币才是商品!象鹿渴求清水一样，他们的灵魂渴求货币这唯一的财富。在危机时期，商品和它的价值形态(货币)之间的对立发展成绝对矛盾。因此，货币的表现形式在这里也是无关紧要的。不管是用金支付，还是用银行券这样的信用货币支付，货币荒都是一样的。[24]

搬出生产物或劳动这样的实体来，是无法批判资本主义经济或货币的幻想性的。因为，在这种幻想崩溃的危机中，人们抢购的正是货币。这里展现出来的正是李嘉图已经解决了的“货币的魔力”。几乎十年发生一次的周期性经济危机其最早的恐慌正出现在1819年，即李嘉图出版《经济学及其纳税原理》(1817)之后。这种恐慌(危机)乃是对李嘉图的最有力的“批判”。在资本主义经济中实际上是货币在运作，可在理论上它却被否定了。在此，马克思于古典经济学批判中引入的正是他们以启蒙主义所否定掉的货币。

古典经济学的考察中缺乏对货币的分析。亚当·斯密看到了商品交换与社会分工的发展改变了社会。但他没有看到商品交换和社会分工只有通过货币才得以实现，而且这些是作为资本的运动来实现的。他认为，由商人资本组织起来的作为其结果的世界性分工，仿佛一开始就存在似的。为此，货币被视为单纯的尺度或者媒介物。古典派的劳动价值说否定了商品交换所固有的位相，而将此还原为一般生产。这开拓了从生产力和生产关系的角度观察前资本主义社会的视角(历史唯物主义)，但没有看到资本主义经济固有的位相。

资本乃是自我增殖的货币。马克思首先从G—W—G′(货币—商品—货币)这一等式中发现了这个资本。这是商人资本。与此同时，高利贷资本G—G′也便成为可能。马克思称这些乃是“洪荒时代以前”就存在的资本形态。不过，从商人资本中发现的这个范式也适用于产业

资本。因为，在产业资本中所不同的只是W的部分而已。用马克思的说法讲，便是G—(Pm + A)—G′(Pm是生产手段，A为劳动力)。到了产业资本占统治地位的阶段，商人资本成了单纯的商业资本，高利贷资本变成了银行或金融资本。而为了思考资本，我们应当从G—W—G′这一过程开始观察。所谓资本并非单纯的货币，而是这种变态的过程之整体。

然而，这个过程在另一方面又是W—G和G—W这样的流通过程。在此，似乎只有经过货币的商品交换得到了整体的实现。如果这样考虑的话，货币就是价值尺度，一个购买和支付的手段而已。亚当·斯密和李嘉图要阐明的是使分工与交换均衡化并得到调整的市场结构功能。这不仅在古典经济学那里，新古典派也是一样。但是，他们忽视了这种分工和交换的扩大乃是作为货币的自我增殖运动而完成的。不管是古典派还是新古典派，经济学家们都往往是从与资本运动相伴而生的背面或其结果的财富之分工生产和交换方面来思考的。亚当·斯密在市场中发现了人们追求自己的利益，结果成为全体之利益那样一种自动调整的布置(看不见的手)。

而马克思在G—W—G′的过程中，把W—G′(商品被卖出)的是否实现视为“惊险的跳跃”。在这种情况下，需要补充的是，实际上资本是把商品当成已卖出之物而继续其运动的。这便是信用。信用将买卖的关系变成了债权人和债务人的关系。是否能够卖出的危机转化成了是否能够获得结算的危机。经济危机的产生，不单是由于生产的过剩或消费的不足，同时也是由于以为应该销售出去的却在最后决算时判明并没有卖出去的时候。危机作为信用过热的结果而发生。这在产业资本主义以前就存在的[25]。

在英国，观念论只是被嘲笑的对象。实际上，直到那时的马克思也是把费希特以来的思辨哲学——仿佛自我和精神在自动创造出世界似的——作为缺乏与现实之接触的“精神错乱”来嘲笑的。然而在英国，金融资本正是作为这样的自我增殖的东西(G—G′)而独立存在的。人们从银行储蓄获得利息，从股票投资中获得红利，乃是理所当然的事情。换言之，speculative(思辨的、投机的)哲学已经日常化

了。康德将未经综合判断而“扩张”知识的事态称之为形而上学，高利贷资本(生息资本)正所谓这样的东西。关于生息资本(G—G′)，马克思这样写道：这个公式“还表明，运动的决定目的本身，是交换价值，而不是使用价值。正因为价值的货币形态是价值的独立的可以捉摸的表现形式，所以，以实在货币为起点和终点的流通形式G—G′，最明白地表示出资本主义生产的动机就是赚钱。生产过程只是为了赚钱而不可缺少的中间环节，只是为了赚钱而必须干的倒霉事。因此，一切资本主义生产方式的国家，都周期性地患一种狂想病，企图不用生产过程作媒介而赚到钱。”[26]

信用与投机仿佛是从属性的。然而，实际上生产过程却受到这种信用和投机的控制。而暴力性地显露出这种事态的便是经济危机。然而，古典经济学家及其追随者却对经济危机所揭示的“视差”视而不见。从这里出发直接面对资本主义经济之真实的是马克思。这里所谓的“真实”，并非指资本主义之恶(榨取和异化)等等。如果是这个“恶”的话，那早在马克思以前就有很多人指出过。亚当·斯密就曾充分注意到资本主义经济带来了“有产者”和“无产者”之间的阶级分裂，因此，他一面肯定利己主义，一面又提倡一种基于“同情”(道德情操)的福利经济学。黑格尔也曾指出市民社会(市场经济)所带来的弊端，认为应当通过国家之手来解决。另一方面，欧文和蒲鲁东那样的社会主义者强调，资本主义经济建立在对剩余劳动的榨取(盗窃)之上，不过，他们的认识与他们所批判的古典经济学者并没有什么根本的不同。在这一点上，早期马克思不用说了，直到1850年代后期的马克思也是一样的。具体说来，马克思的认识获得了飞跃性深化，是在他放弃了经济危机期待论之后。这之前的马克思一直认为，资本主义生产的无政府性导致了经济危机。经济危机促使资本主义经济破产就会发生革命，革命则将根除这种经济危机之病。由此，产生了恩格斯和列宁那样的通过计划经济解决危机的思考。然而，事情并非那么简单。计划经济即使能够解决危机，但又会带来别的“病”。

的确，经济危机乃是资本主义经济的痼疾，但同时它也是一种“解决”。就是说，资本主义由此将处理掉自己的问题，而不是因此而崩溃。这可以与后来弗洛伊德所研究的歇斯底里病相比，他由此开

始了自己的精神分析工作。对于患者来说，歇斯底里症状本身乃是一种“解决”，其结果是获得眼下暂时的安宁无事。但是，对弗洛伊德而言，重要的不是歇斯底里本身，而是导致此病症的无意识的机制。不管人们是否患病，这个无意识机制都是存在的。同样，对于马克思来说，经济危机已经不是什么导致资本主义经济崩溃的某种东西，也并非必须去寻找对症疗法的病症。经济危机的重要性在于，它将暴露出平常被隐蔽着的资本主义经济的“真实”面。马克思试图通过经济危机所带来的“强烈的视差”来观察资本主义经济。

不用说，马克思在《资本论》中是依据黑格尔的逻辑学来叙述的。在此，资本类似于黑格尔的“精神”。但是，《资本论》不可能是对黑格尔做了唯物论式的颠倒那样的东西。把经济危机视为资本主义固有物的马克思，需要一种与黑格尔完全不同的视角。我称这样的视角为“超越论的”。因为，用康德的语言来说，经济危机乃是对试图超越极限以实现自我扩张的资本/理性的批判。果然如此的话，为了阐明这种资本的本能，超越论式的溯本求源就是不可或缺的了。我说马克思的方法与精神分析相似，原因也在于此。

黑格尔在《精神现象学》中把疾病视为停留在精神的发展阶段中的某个低级阶段上的现象。从某种意义上讲，弗洛伊德的学说也包含这样的意思。不过，弗洛伊德并没有单纯追溯到某个低级的阶段(如幼年期)，他要揭示的是正常的“发展”通过怎样困难的忘却而实现的。关于古典经济学，马克思这样说道：

现代经济学家不断与货币主义和重商主义作斗争，这多半是因为这种主义粗野而坦率地吐露了资产阶级生产的秘密；资产阶级生产受交换价值支配。……因此，政治经济学在批判货币主义和重商主义时，攻击这种主义是一种纯粹的幻想和完全虚构的理论，不承认它是自己的基本原理的野蛮形式，那是错误的。[27]

在发达的资本主义经济中，“粗野而坦率”的形态受到压抑。但是，在经济危机中却有那些“被压抑的东西之回归”。“健全的市场经济”将否认其之前的经济形式，然而，它本身正是建立在以前的经济形式之上的。马克思依据黑格尔的逻辑学，依次叙述了从商品到货币，从货币到守财奴、商人资本进而到产业资本的“发展”过程。但

是，我们必须反过来阅读这种叙述。在马克思的叙述中，“发展”并非对矛盾的扬弃，而是一种隐蔽(压抑)。我们必须追溯到其起源的形态，以阐明在最发达的阶段上被抹消掉而只在经济危机中才显露出来的东西。当然，这并非历史性的起源，而是存在于已经成形的资本主义经济中的作为形式的起源，即商品形态(价值形态)。

马克思在古典经济学和经验主义历史学占统治地位的英国，重新发现了黑格尔。实际上，他在《资本论》的序言里公开承认自己是“黑格尔的弟子”。然而，在肯定黑格尔的时候，他比曾经激烈批判黑格尔的时期，更从根本上对之进行了“批判”。以《资本论——政治经济学批判》命名的这部著作，实际上也可以题为《资本论——黑格尔法哲学批判》。由于该书以黑格尔逻辑学的结构来写作，所以人们常常回到黑格尔来思考这本著作。然而，黑格尔《法哲学原理》乃是从交换和契约的角度试图给资本主义经济已然组织起全社会的阶段提供根据的，这个阶段即资本/民族/国家三位一体形态已经完成的所谓“历史的终结”阶段。对于黑格尔来说，市场经济(市民社会)即“欲望的体系”。换言之，他并没有看到市场经济乃是由倒错的资本之“本能”而形成的东西。在这个意义上，他与古典经济学家没有什么两样。而马克思要阐明的是资本主义经济作为一个幻想的体系，它由G—W—G′这一资本运动而发生，进而揭示其根源上有积蓄货币(可交换的权利)的本能——与获得财富的欲望和要求不同。为此，他要追溯到价值形态。所以，说《资本论》的叙述形式与黑格尔相似，那只是一种错觉而已。马克思在写作《政治经济学批判》的时候，回顾起自己的博士论文，这样写道：

> 我在病中细读了你的《赫拉克利特》，并且发现，根据保存下来的零星残篇而恢复起来的体系作得很高明，而机智的论战也使我感到不小兴趣。……你在写作中必须克服的困难，我尤其清楚，因为十八年前我曾对容易理解得多的哲学家——伊壁鸠鲁进行过类似的工作，也就是说，根据一些残篇阐述了整个体系。不过，我确信这个体系，赫拉克利特的体系也是一样，在伊壁鸠鲁的著作中只是“自在地”存在，而不是作为自觉的体系存在。即使在那些赋予自己的著作以系统的哲学家如象斯宾诺莎那里，他的体系的实际的内部结构同他自觉地提出的体系所采用的形式是完全不同的。[28]

同样的情况也可以用来说明马克思自身。《资本论》的“实际的内部结构”与“他自觉地提出的体系所采用的形式是完全不同的”。因

此，我们应该把《资本论》当作对资本/理性的超越论批判来阅读。

人们说《资本论》是历史性的同时也是逻辑性的。然而，我认为这意味着该书既非历史性的，也不是逻辑性的。一方面，《资本论》所叙述的历史与历史唯物主义式的历史叙述不同。马克思所关心的，并非如恩格斯和其他人那样，从经济基础出发阐明历史的整体。他要观察的是由货币经济所构筑起来的历史。他发现，资本主义市场经济改变了全世界其力量的源泉在于资本的自我增殖的本能(拜物教)。在这个意义上，马克思所叙述的历史是“逻辑性”的。因为，他主要是按照经济学的概念构筑起来的[29]。另一方面，《资本论》中的经济学概念又绝非黑格尔那种在逻辑上自我实现的“概念”。在其发展之中总是有历史性的事件先行发展着的。例如，马克思在分析产业资本主义之前，对原始积累进行了长篇的实证考察。从商人资本到产业资本的转化，在形式是从G—W—G′向G—(Pm + A)—G′的变形。但因此，必然产生生产手段(Pm)和劳动者的分离，即劳动力的商品化。这种转化，作为经济学的概念来看极其简单，但其发生必不可少地要有作为事件的历史过程。

马克思并没有抛弃历史的、偶然性的前提条件。但他是把资本主义经济的概念作为赋予事件的内容以形式的东西来看待的。在这种情况下，他可以将众多的前提条件“打上引号”予以悬置。比如，现实的资本主义经济存在于国家当中，而且虽说带有商品经济的外观，其中却包含着很难放进去的各种生产或诸阶级的要素。但是，马克思可以将这些打上引号，是因为国家的介入也好非资本主义的生产也好，结果都要遵从资本主义经济的各种原理，而且资本主义经济本身是可以把其外部的东西作为内在的条件纳入其中的。毋宁说，正是在此体现了资本主义经济所具有的自律性“力量”。这并非什么经济基础。可以说，阐明这种“力量”之谜，正是马克思一生要解决的课题。

4.细微的差异

围绕对早期马克思和晚期马克思的评价问题，发生过很多论争。首先，有一种针对晚期马克思的经济学决定论而高度评价其早期“异

化论”的倾向。对此，阿尔都塞强调在《德意志意识形态》时期存在着一种马克思的“认识论断裂”。但是，这些观点基本上忽视了马克思的“批判”或者作为“批评家”马克思的存在。正如已经阐述的那样，如果没有不断的移动和回转，马克思的思想是无以成立的。要由此而抽取出马克思的某种根本性的“哲学”来是办不到的。

例如，在写于《1844年经济学哲学手稿》之前的博士论文《德谟克利特的自然哲学与伊壁鸠鲁的自然哲学的区别》中，马克思已经显露出“批判”的姿态。他于自然哲学的层面上观察德谟克利特和伊壁鸠鲁的差异。这两个人的不同在历史上是一种常识。但是，于自然哲学上它们很相似。伊壁鸠鲁针对德谟克利特的机械决定论，提出了原子运动中有偏差产生的修改，而一般认为这种见解很奇怪，只是德谟克利特的亚流而已。可是，与之相反，马克思则试图从这种微妙的差异来揭示导致他们的哲学总体的差异。这篇博士论文最有特色的地方，不在于要从他们哲学的全体来论述伊壁鸠鲁和德谟克利特的差异，而是在看上去几乎相同的自然哲学上来论述。

因为，一方面人们有一个根深蒂固的旧偏见，即把德谟克利特的物理学和伊壁鸠鲁的物理学等同起来，以致把伊壁鸠鲁所作的修改看作只是一些随心所欲的臆造；另一方面，就具体的情况来说，我又不得不去研究一些看起来好像无关紧要的细枝末节。但是，正因为这种偏见同哲学的历史一样古老，而二者之间的差别又极其隐蔽，好像只有用显微镜才能发现它们，所以尽管德谟克利特的物理学与伊壁鸠鲁的物理学之间有着联系，但是实证存在于它们之间的贯穿到极其细微之处的本质差别就显得特别重要了。在细微之处可以证实的东西，当各种情况在更大范围表现出来的时候，就要容易加以说明了。[30]

在此，马克思要摧毁的是把伊壁鸠鲁视为德谟克利特之亚流的“同哲学的历史一样古老”的偏见，或者抹消这种差异的“同一性”场域。同样的情况也可以用来说明《资本论》。马克思在该著作中确实从古典经济学那里继承了很多东西。因此，新古典派系统的经济学家总是把《资本论》作为李嘉图的变种来对待。恐怕直到《导言》以前的著作，也确实大致如此吧。然而，《资本论》中却存在着与此前决然不同的要素。在《资本论》开篇的价值形态论中，马克思是从认真接受贝利对李嘉图劳动价值说的批判写起的。就是说，我们不仅要在与李嘉图的差异中，而且必须在与贝利——被新古典派所忽视的始祖——之间的差异中来阅读《资本论》。

而在比较德谟克利特和伊壁鸠鲁的博士论文中，马克思实际上还不断地意识到另一位哲学家的存在，那就是亚里士多德。就是说，一方面是感觉论和机械决定论者同时又是一位怀疑论者的德谟克利特，另一方面是目的论和理性论者的亚里士多德，中间则是唯物论者而主张原子之偏差的伊壁鸠鲁。在马克思看来，正是这个原子的偏差引起了并非机械论式的变异(发展)，可是在亚里士多德那里却作为目的因子给予了单子论式的理解。而马克思所发现的伊壁鸠鲁，乃是从原子运动的偏差角度来批判目的论和机械论双方的哲学家。

在哲学博士论文要求以古典著作为讨论对象的时代里，论文中会切入作者对于同时代问题的关注，乃是理所当然的事情。毫无疑问，马克思那时在关注着当代的唯物论和观念论问题。但是，他在这里所叙述的伊壁鸠鲁，类似于站在休谟和莱布尼茨“之间”而同时试图对两人予以批判的康德。不过，马克思如此这般很有些康德的味道，并不在于他明确地意识到了康德。情形正好相反。当然，有证据证明在他最初的法哲学研究中的确存在康德式的倾向。然而，这不是因为他直接从康德那里学到了什么，而在于他本身就处在transcritique(此乃柄谷行人自造的英文，意为交叉、跨越性批判——译者)之中。马克思在《资本论》第1卷第1版序言中，采用了与博士论文同样的表现方法。

以货币形式为其完成形态的价值形式，是极无内容和极其简单的。然而，两千多年来人类智慧在这方面进行探讨的努力，并未得到什么结果，而对更有内容和更复杂的形式的分析，却至少已经接近于成功。为什么会这样呢？因为已经发育的身体比身体的细胞容易研究些。并且，分析经济形式，既不能用显微镜，也不能用化学试剂。二者都必须用抽象力来代替。而对资产阶级社会来说，劳动产品的商品形式，或者商品的价值形式，就是经济的细胞形式。在浅薄的人看来，分析这种形式好像是斤斤于一些琐事。这的确是琐事，但这是显微镜下的解剖所要做的那种琐事。[31]

因此，《资本论》与这之前马克思的工作决然不同的地方，就在于导入了价值形态论。这是1850年代的《导言》和《政治经济学批判》中所没有的。所以，我们应当在与这些著作“细微的差别”上来阅读《资本论》。因为，“在细微之处可以证实的东西，当各种情况在更大范围表现出来的时候，就要容易加以说明了”。人们把马克思的“回转”视为一次性的东西，就是因为忽视了这种细微差别的重要

性。再举一个例子。马克思在作《1844年经济学哲学手稿》之前，曾于1843年这样写道：

> 在研究国家生活现象时，很容易走入歧途，即忽视各种关系的客观本质，而用当事人的意志来解释一切。但是存在着这样一些关系，这些关系决定私人和个别政权代表者的行动，而且就像呼吸一样地不以他们为转移。只要我们一开始就站在这种客观立场上，我们就不会忽此忽彼地去寻找善意或恶意，而会在初看起来似乎只有人在活动的地方看到客观关系的作用。既然已经证明，一定的现象必然由当时存在的关系所引起，那就不难确定，在何种外在条件下这种现象会真正产生，在何种外在条件下即使需要它，也不能产生。这几乎同化学家能够确定在何种外在条件下具有亲和力的物质化合成化合物一样，是可以确确实实地确定下来的。[32]

这让我们想起马克思在《资本论》序言中，强调把资本家和地主作为经济学范畴的人格承担者而不去追求他们的主观意志和责任的那个段落。在此，他那“自然史的立场”是十分明显的。不管他怎样受到了费尔巴哈的影响，也不管其思考留有多少黑格尔式的痕迹，这种“自然史的立场”都是在以上哲学家那里所见不到的视角。当然，我这样说并不意味着说马克思从早期开始就没有什么变化。相反，这意味着要把马克思的思想放到与类似的东西有“细微的差别”处来阅读。

最后要补充的是，我认为虽然在《资本论》中可以发现马克思的最高成就，但不应该将此视为他的最终立场。这并不是因为该书乃一部未完成的著作。如已阐明的那样，关键在于马克思的不断移动和回转并“站在德国以外的立场上”来批判各种体系中占统治地位的话语。但是，这种“以外的立场”并非什么实体性的存在。他所站立的位置是话语的差异或各种话语“之间”，这又使任何一种立场都变得无效了。重要的是针对观念论而强调历史的受动性、针对经验论而强调构成现实之概念的自律性力量，这样一种马克思的“批判”方式。马克思基本上是一位新闻纪实性的批评家。如果缺乏这种立场的敏捷移动，不管抬出马克思怎样的思考——他的话语因语境而多有相反的含意——都是无济于事的。试图到马克思那里去寻求一个原理(doctrine)的做法是错误的。如果没有这种不断的移动和回转，马克思的思想是不存在的。

5.马克思与无政府主义者

有关马克思的另一个充满歧义的地方，是他与无政府主义者的关系。巴枯宁曾将马克思作为权威主义的国家主义式的人物来描写，这在无政府主义者之间已经成了定论。另一方面，在马克思主义者那里则认为，马克思完全否定了无政府主义。例如，巴枯宁说："这是拉萨尔的纲领，也是社会民主党的纲领。其原本为马克思的东西，他在1848年与恩格斯共同出版的名著《共产党宣言》中，对此做了完整的叙述。……拉萨尔的纲领与他仰其为师的马克思的纲领没有任何区别，难道不是这样嘛。"(《国家制度与无政府状态》)然而，这种说法若不是出于无知，就是有意的中伤了。

马克思批判了拉萨尔所谓的由国家来保护扶植生产合作社的想法(哥达纲领)。"如果工人们力求在社会的范围内，首先是在本民族的范围内建立集体生产的条件，这只是表明，他们在争取变革现在的生产条件，而这同靠国家帮助建立合作社毫无共同之处。至于现存的合作社，那末它们之所以可贵，仅仅是因为它们是工人自己独立创设的，既不受政府的保护，也不受资产者的保护。"[33]要之，马克思强调的不是通过国家来扶植合作社，而是由合作社的联合来代替国家。那时，资本和国家将被扬弃。除了这样一种原理性的考察之外，马克思不曾就未来讲过什么。

另外，关于主要由蒲鲁东派组成的巴黎公社，马克思这样说道："如果联合起来的合作社按照总的计划组织全国生产，从而控制全国生产，制止资本主义生产下不可避免的经常的无政府状态和周期的痉挛现象，那么，请问诸位先生，这不就是共产主义，'可能的'共产主义吗？"[34]这种合作社不仅与共同体相异，而且和国家集权的东西根本不同。它恐怕与马克思称之为"社会的"东西相对应吧。就是说，是由那些走出共同体的人们结合在一起的一个形态。而共产主义，则是将资本主义经济之下由与货币的交换而实现的诸种"社会的"关系转换为"自由平等的生产者们的联合"，进而转换为全球的联合。

在《资本论》第3卷中，马克思把合作社与股份公司放在一起给予了高度评价。他将股份公司视为"作为私人财产的资本在资本主义

生产方式本身范围内的扬弃”[35]。因为，股份公司通过资本和经营的分离将消灭以往的“资本家”。但这只是资本主义的“消极的扬弃”。而在劳动者作为股东的生产合作社中，马克思发现了对资本主义的“积极的扬弃”。“从资本主义生产方式产生的资本主义占有方式，从而资本主义的私有制，是对个人的、以自己劳动为基础的私有制的第一个否定。但资本主义生产由于自然过程的必然性，造成了对自身的否定。这是否定之否定。这种否定不是重新建立私有制，而是在资本主义时代的成就的基础上，也就是说，在协作和对土地及靠劳动本身生产的生产资料的共同占有的基础上，重新建立个人所有制。”[36]

在此，马克思将私人所有与个人所有区别开来，意味着什么呢？近代的私有权利乃是以交付课税为代价由绝对主义国家所赋予的。私有，毋宁说是一种国有，反过来说，国有制正是私有财产制度。因此，把私有财产的废除等同于国有化是完全错误的。私有财产的废除必须以国家的废除为前提。对马克思来说，共产主义意味着新的“个体所有”的确立，因为他将共产主义视为一种生产合作社的联合。

这种思考明显地建立在蒲鲁东的思想基础上。让青年马克思赞叹不已的蒲鲁东《什么是所有权》，因“所有权就是盗窃”一句名言而著名。但是，蒲鲁东并没有否定一般的所有。他批判的是“不劳而获，即不劳动而获益的力量”。因此严格地说，他区分了所持和所有。“诸位先生，保全所持而废除所有，仅靠这种修正就可以改变法律、政治、经济和一切制度。就可以消除地上的所有罪恶。”(《什么是所有权》)他更没有把“不劳而获”等同于封建的掠夺。他所谓的“不劳而获”乃是资本主义生产所固有的东西。例如，每个劳动者从资本家那里获得劳动所得的工资，而它们通过协作即“集合力”所得到的利益之多出部分则为资本家所夺取。亚当·斯密将此视为正当利润的源泉，而蒲鲁东却称其为“盗窃”。英国的李嘉图左派早已将此称作剩余价值了，由此产生了政治上激烈的劳动运动。对此，蒲鲁东反对政治性的运动，他提倡在通过分工和协作以提高生产力的同时建立无以产生“盗窃”的劳动合资公司，认为这种伦理—经济的交换体系的扩大，将消灭资本和国家。

如此观之，很清楚马克思从来没有放弃过早期从蒲鲁东那里学来的思想。他所谓与“私人所有”相对立的“个人所有”，是蒲鲁东所说的“所持”。的确，马克思批判过蒲鲁东。但是，我们不应该以后来马克思主义者与无政府主义者相互对立这样的视角来看待他们，因为，这里存在着错综复杂的相互关系。在观察这个问题时，我们应当像马克思在《德意志意识形态》中所展示的那样，必须注意英国、法国和德国的各种话语与其背后存在的现实社会之间的错位。19世纪的劳动与生产合作社运动实际上是从英国开始的。领导这种运动的是李嘉图左派，他们早在蒲鲁东从斯密那里推导出利润/盗窃的想法之前就于李嘉图的劳动价值说中发现了剩余价值的榨取。而尤以托马斯·霍吉斯金和威廉·汤姆森为代表。由此，发生了激烈的劳工运动和政治运动。

蒲鲁东之所以认为不经过政治运动只通过劳动者的联合可以消解资本和国家，其理由之一是在1830年代的法国几乎还没有出现产业资本主义和产业劳动者。当时，最有影响的社会主义思想即圣西门主义强调，由国家来振兴产业并将财富再分配给劳动者，这乃是所谓法团主义(社团主义)的先声。实际上，法国发生大规模的产业革命是在自称圣西门主义者的拿破仑三世(路易·波拿巴)的时代，社会主义者也被裹挟在里边。蒲鲁东一贯反对圣西门主义那种国家社会主义，这和后来马克思对在德国对应魏玛国家资本主义而提倡国家社会主义的拉萨尔所进行的批判是一样的。另一方面，1830年代的德国，产业资本主义和社会主义运动都还没有发展起来，这些东西还只是一种观念性的存在。例如，施蒂纳1842年刊行的《现代法国的社会主义和共产主义》这一介绍性的书籍，就产生过很大的影响。一言以蔽之，黑格尔左派正是受到法国的社会主义和共产主义的冲击而产生的哲学家的运动。它主要是作为对黑格尔的批判而出现的。但是，这并非因为黑格尔哲学是占统治地位的东西。因为，黑格尔本身早已了解了古典经济学，而且对此进行了“哲学的”的批判。然而，这种批判意在通过国家(理性)来超越作为欲望体系的市民社会(资本主义经济)所带来的分裂和矛盾。

而黑格尔左派(青年黑格尔派)所共有的是对这样一种黑格尔的批判，其代表就是费尔巴哈。他声称自己是共产主义者，这无疑意味着

在德国哲学(黑格尔哲学)的层面上体味由法国传播而来的共产主义。虽然如此，被费尔巴哈所震撼的青年黑格尔派主要还是在试图采用政治经济学的视角这一点上，接近费尔巴哈。例如，马克思应用费氏的方法，对黑格尔的《法哲学原理》进行了批判。在宗教批判上费尔巴哈主张，感性的人类把神作为类本质而产生了异化，因此应当重新获得这种类本质。同样，马克思将以下这种情况视为人的自我异化：在资产阶级国家里每个人于作为“欲望体系”(黑格尔)的市民社会利己地追求欲望，结果导致了阶级的不平等和不自由，然而人们却认为只有在作为幻想的共同体之政治性国家(议会民主主义)中才有“类本质的存在”，即得以成为自由、平等的。要之，马克思在此把“市民社会”视为“社会性国家”。

黑格尔的《法哲学原理》，在“市民社会”中不仅发现了作为“欲望体系”的市场经济，而且看到了可以调整市场经济所导致的矛盾对立的司法机构和职业团体(议会)的存在。马克思针对政治性国家，把市民社会看作“社会性国家”。如果这种社会性国家层面上的矛盾和对立即资本主义经济能够得到扬弃的话，那么，黑格尔所谓的国家(政治性国家)就不需要了。值得注意的是，从这个时期开始，马克思一生始终对通过政治性国家来扬弃资本主义经济的想法持否定态度。这是一种黑格尔的观点，拉萨尔那种国家资本主义和国家社会主义的思考也植根于此。

而马克思所追求的是政治性国家的废除，正因此，要求把受资本主义经济支配的市民社会作为社会性国家来重组。这种思想源自蒲鲁东的无政府主义，马克思一次也没有放弃过。不过，在这个阶段里，无论对市民社会还是资本主义经济，马克思还都没有进行什么具体的考察，只是根据“类本质”这个概念做了一些思考，如此而已。这种思考并没有超越费尔巴哈的思考范型。所以难怪在施蒂纳看来，直到这个时期的马克思乃是费尔巴哈的追随者。还有，理所当然地这个时期的马克思对费尔巴哈是赞美的。

如果不考虑到上述语境，就很难理解为什么施蒂纳在《唯一者及其所有物》中，不仅批判费尔巴哈或其逻辑上之追随者的黑格尔左

派，而且还批判了蒲鲁东。按照施蒂纳的说法，费尔巴哈虽然否定了神和精神，但结果他的“人类”(类本质)本身也不过是神和精神的变形而已。关于蒲鲁东，施蒂纳也这样论述说：

费尔巴哈就如此教导我们：“我们只要经常将宾词当作主词，将主体当作客体和原则，就是说，只要将思辨哲学颠倒过来，就能得到毫无掩饰的、纯粹的、显明的真理。”这样，我们就丧失了有局限的宗教立场、丧失了在这一立场中是主项的神；我们仅仅把它换上宗教立场的另一面：道德的立场。譬如我们不再说：“神是爱”，而说“爱是神性的”。[37]

自一个世纪以来，虔诚遭到如此之多的打击，它的超人本质经常被骂为“非人性的”，这样就使人们感到毋需再此与之较量。然而，只有那些讲道德的反对者总还出现在角斗场上，为了有利于另一个最高本质，攻击这个最高本质。如蒲鲁东就无所畏惧地说：“人注定要在没有宗教的情况下生活；然而道德法则是永恒的和绝对的。今天有谁敢于攻击道德？”[38]

在施蒂纳看来，虽然国家在蒲鲁东那里遭到了否定，但结果这个国家只是被“社会”或者“共同体”取代了而已。在那里，只承认作为社会之一员的个人，却忽视了作为“这一个的我”。施蒂纳将此作为“我之所有”来论述。但这毋宁说是针对蒲鲁东《什么是所有权》而言的，实际上与“所有”并没有关系。“‘自由’是而且保持为一种渴望，一种浪漫主义的悲叹之声，一种对彼岸和将来的基督教的希望；‘独自性’是一种现实，这种现实因自身的原因就能消灭封锁你们自己道路的一切不自由。”“具有独自性的人是天生的自由人，向来如此的自由人；与此相反，自由人则仅仅是自由病患者，梦幻者和狂热者。”[39]对施蒂纳来说，自由并非可以所有的什么东西。因此，他在别的地方称其为“无”。所谓“我之所有”也只是各人为单纯的各人而已，而所谓的“唯一者”也并非指具特殊才能[40]。

施蒂纳主张，人乃个人主义者。同时，他又强调通常被视为个人主义者的并非真正的个人主义者。例如，人若为利益或者欲望而“发疯”(被所有，possessed)，这正意味着失去了“我之所有”，绝不可能成为个人主义者。所以，他可以一面讲究个人主义，一面又追求联合(association)而不感到任何矛盾。他甚至强调只有个人主义者才能形成联合，associa□tion就应该是这种个人主义者的联盟。在蒲鲁东构想的联合那里，施蒂纳闻到了教会和共同体的味道。他否定了这种强迫性的道德。然而，正是这样，他决意要提出一种新的伦理。施蒂纳说，直到目前为止，人们只承认作为同一个家庭、同一个民族、同一

个国度和同一个人类的个人，就是说，只有通过了“高级阶段的存在”才承认其为个人的，而个人作为单纯的个人却一次也没有被承认过。

如若我护理和照顾你是由于我爱你、由于我的心在你那里找到养料、满足了我的需要，那么这一切就不是为了一个更高的本质，它的神圣的躯体亦即是你，不是因为我在你之中看到一个精灵，即在此中出现的精神；而是出自利己主义的乐趣；你自己连同你的本质对于我来说是有价值的，因为你的本质并非是更崇高的本质，你的本质并非比你更高、更普遍，它就如同你自己一样是唯一的，因为你是唯一的。[41]

施蒂纳讲的不是家庭、共同体、民族、国家和社会那种“类存在”强迫给予的道德，而是不经由这些媒介直接把眼前的他者视为自由的人来对待那样一种伦理[42]。正是在这个意义上，他构想了作为“个人主义者们之联合”的社会主义。若非如此，社会主义将归结为“社会”(共同体)占优势地位的。这样，施蒂纳在欧文和蒲鲁东的联合中发现了使个人成为从属的共同体，并对此予以了批判。但是，蒲鲁东与施蒂纳所批判的“共产主义”，其性质并不相同。他否定了这个意义上的association(结社)，这在后来的《联合的原理》中得到了清晰的阐释。所谓联合的契约，“乃是为了有限的一个乃至多个目的的双重义务的实定性契约，并且，其基本的条件是签约当事人自动保留对上述已放弃的主权和行动。”(《联合的原理》)不过，在1840年代的蒲鲁东那里，这一点还不甚明确。

另一方面，施蒂纳对费尔巴哈的批判在德国所具有的意义，更是哲学性的。青年黑格尔派对黑格尔做了唯物论式的颠倒。但是，他们并没有怀疑黑格尔始终将个人放在一般者(类)的层面来对待的思考方法。他们摈弃了把一般者(精神)作为实在来看待的思考，但又使其内在于个人。因此，一般者以另一种形式得到了保留。对此，施蒂纳把所有一般者称之为幽灵。不过，这与只承认单个物的实在而强调类只是观念物的唯名论式的构想不同。他同时批判了实在论和唯名论。在这一点上，施蒂纳关于“我之所有”的论述很有暗示性。因为，实际上唯名论者是在固有名称proper name即“所有”(property)中发现个体的个体性的。然而，固有名称的问题乃是超出了个—类(个体性—一般性)的逻辑框架的。如在本书第一部分中已经阐述的那样，如果认真

追究固有名称的问题，我们就不得不将个体性—一般性转换为另外的单独性—普遍性这一框架上去。施蒂纳不仅把个体作为唯一的实在抽取出来，而且摈弃了在个—类(一般性)的框架中思考的做法。所以，当他发现了这样的个人主义者(唯一者)时，便马上将其归结到“个人主义者的联合”了[43]。“在联合当中，你作为个人主义者生存着，而在雇用你的社会里，你在人间即宗教上乃是‘作为其主人身体的一部分肢体’而生存着的。”(《唯一者及其所有物》)

马克思在《德意志意识形态》中以嘲笑的口吻批判了施蒂纳，这是众所周知的。然而，这本著作并没有在当时出版，施蒂纳被迅速地忘掉了，并不是由于马克思对他的批判，而是因为1840年革命的到来。他在19世纪末受到重新评价时，马克思的批判也才开始引起人们的注意。可是，在那个时候已经形成了马克思主义者与无政府主义者的对立图式，在这种图式下，马克思和施蒂纳他们是一种怎样的关系，这一问题并没有得到充分的思考。实际上，当马克思从青年黑格尔派的“问题意识”中挣脱出来之际，很明显施蒂纳的批判起到了决定性的作用。或者可以说，正是这种作用给马克思带来了“认识论断裂”。马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中说人“是一切社会关系的总和”。这个所谓的“人”正是施蒂纳称之为幽灵的那个“类”。仿佛是在呼应施蒂纳的批判似的，马克思在《德意志意识形态》中这样说道：“我们由此出发的前提是现实的个人，他们的行为以及他们的物质生活诸条件”。

如今，马克思要从现实的个人，即置身于一切社会关系当中的个人出发。例如，我们每个人都置身于各种社会关系中，即不仅是生产关系还包括性别、家庭、民族、国家以及其他各种关系层面。而且，这些东西又常常是相互矛盾的。我的“本质”，即“——是什么”，将为这些关系所规定。我的本质只能是这种一切社会关系的总体。但是，“人”这一想象的观念，却会消除一切社会关系。同时，我将是与被这些关系所规定的“本质”不同的“实存”。在消极的意义上，我的“实存”便是“无”[44]。但正是这种实存有可能对被给予的诸种关系性提出异议。这正是施蒂纳所说的“唯一者”。在此，我们难道应该把马克思和施蒂纳对立起来吗[45]？如果对立起来的话，那与其说这是马克思

主义和无政府主义的关系问题，不如说是被马克思主义和存在主义这一“问题意识”所束缚住了。要之，正如施蒂纳将所有关系放到引号中而抽取出“这一个我”的绝对性那样，马克思抽取出了任何意志或者观念——尤其是人的观念都无法抹消掉的关系之绝对性。在《资本论》中，他始终贯彻了这种认识。即，把个人仅作为置身于一切关系中的东西来看待的彻底的视角(自然史的立场)。

我要重申，不能在马克思主义者与无政府主义者的对立中来观察他们两人。在马克思主义那里，马克思和恩格斯是被同等看待的。因为，“马克思主义”就是经由恩格斯之手创造出来的。另一方面，在无政府主义那里，施蒂纳、蒲鲁东、巴枯宁这些相互不同的人们被等同视之了。然而，这不过是为了对抗“马克思主义”而假想出来的同一性而已。在这样的假想中思考的话，肯定会毫无收获的，充其量只会重复“马克思主义和无政府主义的统一”这样的口号。实际上，马克思、恩格斯、蒲鲁东、巴枯宁这样一些人的关系乃是相互交叉着差异和统一性的网络。

总之，包括马克思在内，德国的黑格尔左派乃是受蒲鲁东社会主义理论影响而重新阅读黑格尔的那些人。其中，施蒂纳尽管批判了黑格尔，但正如已经论述的那样，这也包括了对蒲鲁东的批判。马克思从黑格尔左派的问题范畴中挣脱出来，是在施蒂纳的批判之后。可以说，由此马克思获得了从一切社会关系来观察个人的视角，并产生了探索促成这种社会关系之资本主义经济结构的意志。从这个意义上讲，仅仅因为无政府主义者这个理由而将施蒂纳和蒲鲁东与马克思对立起来是无益的。

例如，1858年流亡比利时的蒲鲁东批判那些过去的社会主义者陷入了民族主义和中央集权主义，而出版了《联合的原理》(1863)。他在书中指出“权威与自由”的二律背反，从比起自由更喜欢权威的“民众”性格中寻找他们支持皇帝波拿巴的原因。

自由乃至民主性的统治组织，比起君主政治来更为复杂更具有学术性，它伴随着更为勤奋的却并非风驰电掣的实践，因此并非大众性的。自由的诸统治形态，几乎总是被更喜欢君主制之绝对主义的大众视为贵族政治的。由此，产生了进步的人类经常陷入今后也将长时期

陷入的一种循环作用。当然，共和主义者要求各种自由和保证是为了大众的命运。因此，他们要求得到大众的支持，但由于对民主的各种形态的不信乃至漠不关心，成为自由之障碍的也便是民众。（《联合的原理》）

在蒲鲁东所谓的“民众“或“大众”那里缺乏社会经济的各种关系。马克思早在《雾月十八日》中，通过详细地分析各种社会关系和代表制度，阐明了1848革命为何以皇帝上台而告终的原因。而在这之后，蒲鲁东依然将其原因归结为“民众”的性格，不能不说是很奇怪的。另外，最早指出这样的“民众”不过幽灵而已的，正是施蒂纳。而马克思则受其批判影响，开始抛弃类本质的存在这样一种幽灵，转而去观察人们所置身的各种关系。另一方面，当蒲鲁东说“民众”更喜欢君主制的绝对主义时，是有着巴枯宁完全缺少的洞查的。因为，在巴枯宁看来，如果没有国家和知识分子的统治，“民众”将自发地建立起自由联合的组织来。这样看来就会明白，蒲鲁东、施蒂纳和巴枯宁分别有其独特性，把他们一并当成无政府主义者来处理是愚蠢的，这正如把马克思和恩格斯等同看待是愚蠢的一样。

恩格斯讨厌蒲鲁东式的社会主义，所以只要有机会就要强调马克思是如何地否定了蒲鲁东。马克思本身也确实激烈地批判过蒲鲁东。但是，仅凭这些言辞就认为马克思与蒲鲁东完全对立，则是无的放矢的。马克思坚持一生而持续加以“批判”的对手，都是那些值得“批判”的人，其数量少之又少。马克思在巴黎曾与蒲鲁东有亲密的交流，据说到了后者出版《贫困的哲学》时，两人才决裂。那时，蒲鲁东持这样的看法：他否定劳动者获得政权那种政治革命，主张通过自由联合的“交换组织”——非资本主义的生产合作社、没有利息的交换银行——的逐渐扩大，将彻底根绝资本主义经济和私有财产。对此，马克思强调：只要阶级和阶级的对立还存在，就不可能将“政治消解于经济中”，劳动阶级的解放只能依靠“政治革命”。从某种意义上讲，不久，他们的立场发生了逆转。

例如，1848年革命的时候，蒲鲁东开始向往“政治革命”，而马克思则在同年迎来革命的高潮之后，认识到英国的劳动运动已经没有“政治化”的希望，在这种认识之下，他开始转而于非资本主义的生产合作社中去发现其可能性了。另外，在写作《哲学的贫困》时，马

克思否定了以前受到其影响的蒲鲁东，转而称赞起李嘉图来：

李嘉图给我们指出资产阶级生产的实际运动，即构成价值的运动。蒲鲁东先生却撇开这个实际运动不谈，而“煞费苦心地”去发明按照所谓的新公式(这个公式只不过是李嘉图已清楚表述了的现实运动的理论表现)来建立世界的新方法。……在李嘉图看来，劳动时间确定价值这是交换价值的规律，而蒲鲁东先生却认为这是使用价值和交换价值的综合。李嘉图的价值论是对现代经济生活的科学解释；而蒲鲁东先生的价值论却是对李嘉图理论的乌托邦式的解释。李嘉图从一切经济关系中得出他的公式，并用来解释一切现象，甚至如地租、资本积累以及工资和利润的关系等那些骤然看来好像是和这个公式抵触的现象，从而证明他的公式的真实性；这就使他的理论成为科学的体系。[46]

蒲鲁东的想法，基本上是在流通领域中与资本主义相对抗。马克思认为，这是因为蒲鲁东依靠小生产者的缘故。实际上，在法国产业资本主义还没有发达起来，所谓无产阶级主要是以手工业者为中心的。因此，他们的社会主义是以小生产者自发的联合，即工会和金融体系为核心的。另一方面，在英国资本主义企业使劳动者集结起来协作劳动的大工业得到发展。针对这样的产业资本主义，用蒲鲁东的仅在流通领域实行斗争的方法是无法与之对抗的。不仅从流通领域，而且从生产过程来观察，才能弄清楚产业资本主义经济的整个“体系”。认识到这一点之后，马克思开始了真正的经济学研究。所以，人们说对蒲鲁东进行批判的《哲学的贫困》是迈向《资本论》的第一步。然而，实际上马克思所走的道路，不仅仅是像李嘉图那样在生产过程中观察资本主义经济的秘密，他更试图在流通领域和信贷过程中来考察。那么，这里到底发生了什么呢？

马克思最早是这样考虑的。资本主义经济并非像蒲鲁东说的那样在流通领域发生了“交换的不公正”。产业资本中的剩余价值是在生产过程中通过榨取产生的。但是，剩余价值的真正实现是在流通领域。就是说，是在劳动者购买自己所生产的东西的时候。果真如此的话，那么只在生产领域来考虑是无法弄清楚资本主义经济的全貌的。相反，我们应该把产业资本也视为一种广义的商人资本的变种。所以，曾经因只在流通领域来观察资本主义经济的理由而批判过蒲鲁东，并积极评价试图从生产领域思考资本主义经济整个体系之李嘉图的马克思，在其后反而注意起流通过程来。这在1850年代末，即于《资本论》中讨论“价值形态”的时候，是最明显不过的。他在G—W—G′这

个一般公式中来看资本的运动，即从商人资本来看资本的本质。

然而，问题是由此会产生出实践上怎样的不同。从生产过程观察资本主义经济时，与之对抗的斗争就会成为劳动者对资本，即在生产线上的斗争。另一方面，从流通过程来看资本主义经济时，与此对抗的斗争就会成为创造非资本主义经济，即生产—消费合作社、替代货币和银行等等。将哪个方面的斗争放在优先位置上，其结果是不同的。这些运动都是必要的，而且必须相互结合在一起。在1860年代的马克思那里，这样视角已经确立起来了。例如，马克思这样写道(国际劳动者协会即后来称之为第一国际的组织，在这里蒲鲁东派占多数)：

国际工人协会的目的在于把工人阶级的自发运动联合起来，把它纳入共同的轨道，但是决不指使或强迫它接受任何空论主义的制度。因此代表大会不应该宣布任何特殊的合作制度，而只应该阐明若干总的原则。

(a)我们认为，合作运动是改造以阶级对抗为基础的现代社会的各种力量之一。这个运动的重大功绩在于，它用事实证明了那种专制的、产生赤贫现象的、使劳动附属于资本的现代制度将被共和的、带来繁荣的、自由平等的生产者联合的制度所代替的可能性。

(b)但是，合作制度限于单个的雇用劳动奴隶通过自己的努力所能创造的这种狭小形式，决不能改造资本主义社会。为了把社会生产变为一种广泛的、和谐的自由合作劳动的制度，必须进行全面的社会变革，社会制度基础的变革，而这种变革只有把社会的有组织的力量即国家政权从资本家和大地主手中转移到生产者本人的手中才能实现。

(c)我们建议工人们与其从事合作贸易，不如从事合作生产。前者只触及现代经济制度的表面，而后者却动摇它的基础。

(d)建议一切合作社把自己总收入的一部分作为从行动和言论两方面来宣传自己的原则的基金，也就是说，除了传播自己的学说，还要促使建立新的生产合作社。

(e)为了避免使合作社蜕化为通常的资产阶级的股份公司(sociétés par actions)，每个企业的工人，不管他们是不是股东，都应当从收入中得到同样的份额。我们同意让股东得到少量的利息这种纯粹临时性的措施。[47]

生产合作社是由英国的罗伯特·欧文首先构想出来，经过几番挫折于1850年代以后逐渐兴盛起来的运动。马克思不仅没有否定这种运动，而且在《资本论》第3卷中将其作为对资本主义生产的扬弃予以肯定，更在《法兰西内战》中发现“自由平等的生产者联合”才是“可能的共产主义”。当然，正如以上所指出的那样，马克思也看到了它的“局限”。生产—消费合作社存在于资本主义经济的内部，除了难以

资本化的局部领域以外，不得不面对与资本的竞争，结果只能走向没落。因此，“为了把社会生产变为一种广泛的、和谐的自由合作劳动的制度，必须进行全面的社会变革，社会制度基础的变革，而这种变革只有把社会的有组织的力量即国家政权从资本家和大地主手中转移到生产者本人的手中才能实现。”(《临时中央委员会就若干问题给代表的指示》)正如《哥达纲领批判》中马克思对拉萨尔批判的那样，理所当然，这里根本没有通过国家来管理、培育生产合作社的意思。把国家政权转移到生产者本人的手中，并非要掌握国家政权，而是意味着“政治性国家”必须被扬弃。也就是，应该由“联合之联合”的社会性国家来取代国家。

生产合作社，受到了想当然地以为共产主义就是依靠国有化实行计划经济的马克思主义者的轻视。而将人们导向这种认识方向的是恩格斯。在《哥达纲领批判》乃至给俄国民粹派(无政府主义者)活动家的书简中，都明显反映出马克思是如何把合作社视为根本性存在的立场。可是，恩格斯却在马克思逝世后，而且在刻意强调时代状况已经发生变化的前提下，公开出版了包括《法兰西内战》等一系列这方面的文献。另外，恩格斯还讲了一些具有这样意味的话，即马克思对法国的蒲鲁东派以及俄国的民粹派有肯定性的评价，那是处于战术上的动机。总之，恩格斯并没有遮掩马克思那里存在着的无政府主义倾向，但在某种意义上，他还是巧妙地隐蔽了这一点。

巴枯宁认为拉萨尔的思想来自于马克思，但已如上面论述的那样，搬出国家来这种思考是与马克思最不沾边儿的。尽管如此，马克思还是和否定一切统合的巴枯宁不同。他虽然否定国家集权式的权力，同时亦在追求能够综合多个联合的“中心”。这和权威主义看似一样实则不同。据蒲鲁东讲，无政府主义并非无秩序(混沌)，它实际上是一种秩序一种统治。蒲鲁东一面承认无政府主义的统治这一说法有些自相矛盾显得滑稽可笑，但他还是强调无政府终归是一种统治的形态(自我统治，self　government)。进而，他认为所谓无政府主义就是“政治机能将还原为产业机能，社会的秩序仅源自于商贸和交易这一单纯的事实。”(《联合的原理》)由此观之，马克思的“把社会生产变为一种广泛的、和谐的自由合作劳动的制度”这一构想与蒲鲁东的

理念并没有什么矛盾。总之，这种构想与国家的统制无缘。

蒲鲁东并没有把“权威与自由”视为单纯的对立关系，而是看作一个二律背反。这便是所谓“不可有中心”与“不能没有中心”两个命题同时成立。例如，无政府主义者是否定“权威”的，但如果这只能招来混沌/混乱的话，则其反面便是“权威”的复活。于此，蒲鲁东从联合——晚年他将此称为federation——中发现了解决这一二律背反的“原理”。“这将解决自由与权威的平衡所导致的所有困难。与此同时，我们没有必要担心被有关统治的二律背反所吞食。”(《联合的原理》)就是说，解决自由与权威的二律背反者乃是一个新的系统。

使两种力量均衡，即使它在一个法之上相互敬畏而言归于好。是什么可以给我们提供优越于权威和自由的，即通过双方的同意而成为制度特征的新要素呢？——这就是契约，其条文将成为制约两种对立之力量的法，发挥强制的力量。(《联合的原理》)

从这个观点来看，只能说巴枯宁比起自由来更爱混沌，而混沌将唤起权威，故可以说他爱的乃是权威。当马克思批判巴枯宁派的时候，他并不是作为权威主义者来进行批判的。相反，马克思比巴枯宁更深刻地接受了从蒲鲁东那里发现的“权威与自由”二律背反这一问题。实际上，马克思对蒲鲁东派实现的巴黎公社是赞赏的，从中他获得了有关“可能的共产主义”的展望。

1848年之际，马克思支持了布朗基。也就是说，他认为革命首先需要少数的先锋(党)，这在《共产党宣言》中也有所表露。但是，到了1850年代，马克思的思考发生了变化。而巴枯宁却以《共产党宣言》为凭据批判马克思的集权主义。他认为，革命不是靠知识分子的指导，而必须靠劳动大众自身的自由联合。但是，在现实中巴枯宁本身又不得不依靠知识分子的主导性。他虽然否定集权化的权力，却试图组织起树茎状的秘密结社(先锋党)。在《革命家的教义问答》中，巴枯宁写道：“每个同志的手下都应该有几个接班的革命家。这些革命家是那种并没有完全委身于革命的人们。革命家要把这些人视为归自己管理的共同的革命资本的一部分来看待。他必须有效地使用自己的资本份额，由此抽取出最大的利益来。”[48]

所以，巴枯宁与布朗基主义者也并没有什么大的区别。布朗基也曾否定过知识分子的权力。他强调先锋(党)并非要掌握政权，但若没有少数先觉的先锋(党)，可能会迷失了方向从而走向失败的，因此先锋必须成为向导。以上事实说明，不管是布朗基主义者还是无政府主义者，他们都没有摆脱掉少数先觉的指导者与大众这样一种框架[49]。关键不在于要掩饰这种二元性的存在，而是在承认其不可避免性基础上，思索出防止其固定化的系统来。马克思便是在巴黎公社中发现了建立这种系统的依据，而他的思考基本上属于蒲鲁东的思想。

然而，如上所述，恩格斯总是试图给人们一种巴黎公社中的蒲鲁东派为少数派的印象[50]。这乃是使马克思和蒲鲁东全面对立起来，从而试图建立起自己的“马克思主义”的一种策略。不仅如此，他还在马克思逝世后编辑《资本论》第3卷之际，对稿件做了重要的改动。马克思为《资本论》第3卷所作的笔记中，有这样一段话：

> 在资本主义生产内部，〔各个生产部门之间的〕平衡表现为由不平衡形成的一个不断的过程，因为在这里，生产的〔总社会性的〕联系是作为盲目的规律作用于生产当事人，而不是作为他们的集体的理性、从而让这种联系服从于他们的共同的控制。

田畑稔指出，恩格斯在编辑第三卷的时候将上面马克思的原文改成了这样[51]：

> 在资本主义生产内部，各个生产部门之间的平衡表现为由不平衡形成的一个不断的过程，因为在这里，全部生产的联系是作为盲目的规律强加于生产当事人，而不是作为由他们的集体的理性所把握、从而受他们支配的规律来使生产过程服从于他们的共同的控制。[52]

这几乎是一种犯法性的改动。恩格斯认可“来自对客观法则之认识的统治/自由”。在这种情况下，“集体的理性”只能成为黑格尔式的理性。这只能导致由理性/党/国家官僚来控制经济过程这样一种思考。共产主义等于国家集权主义，这种想法根本上是来源于恩格斯的。马克思不曾认为什么“集体的理性”会一举确立起来。他说：“以自由的联合的劳动条件去代替劳动受奴役的经济条件，需要相当一段时间才能逐步完成”。(《法兰西内战》)

马克思所说的“集体的理性”听起来有些异样。但如果和哈贝马斯

把理性称之为“对话的理性”相比较，就会容易理解的，而且更富有内涵。马克思在此使用德国观念论的用语，这显示此种问题曾经与作为理性与感性或合理主义与经验主义的问题来谈论有关系。例如，休谟曾批判笛卡尔，强调并不存在什么同一性的自我，有的只是观念的联合(associa□tion)，与此对应存在着复数的自我。对此，康德说并没有实体性的自我，但存在着统合复数的自我之联合的“超越论统觉X”。他站在休谟和笛卡尔“之间”，试图同时向这两人出击。

将此问题放到政治论层面来讲，可以这样打比喻：国家集权主义乃是笛卡尔式的依靠主体的统治，无政府主义则是否定这种同一性实体的休谟所谓的联合(观念联合)[53]。在这个意义上，可以说马克思的“集体的理性”对应的是“超越论统觉X”。他认为，在联合之联合中必须有所谓的“超越论统觉X”那样的东西存在。但这决不能以为就是指实体性的中心(党和国家官僚)。在此，也可以说马克思是站在国家主义和无政府主义“之间”，而同时向双方出击的。具体而言，即站在巴枯宁和拉萨尔之间同时“批判”了两者。因此，他有的时候像一个无政府主义者，有的时候又像一个国家主义者。我们不应该将此视为他的矛盾或暧昧，而应当视为马克思的跨越性批判。这必须是能够解决自由与权威这一二律背反的东西。

巴枯宁那种类型的无政府主义者，否定一切权力和中心。其背后有一个默契的假设：由压抑中解放出来的大众将通过自然结成的自由联合而创造出秩序来。然而，正如蒲鲁东自己讲的那样，这种事态绝不会出现的。相反，那将招来强大的权力。而且，以为每个人的能力差异和权力欲会消失，这种假设是没有任何根据的。相反，我们应该在承认人的能力差异和权力欲将继续存在的前提下，思考出一种不会构成稳固的权力和阶级的系统。关于这个问题，马克思并没有特别讲到。不过，他主要是在拥护和高度评价基于蒲鲁东派构想的巴黎公社时，从其中发现了走向“可能的共产主义”的钥匙。而且，这与青年马克思一直以来的思考并没有什么特别不同的地方。

早期马克思始于对黑格尔《法哲学原理》的批判。他从那里发现的是近代国家中市民社会与政治性国家、私人与公职人员的分离。每

个人作为公职人员是对等的，但作为私人却隶属于资本主义经济所带来的阶级的生产关系。而作为公职人员，每个人具有的是立法权，这充其量也不过是选择代表的参政权而已，并不具有行政权。只是在选举的时候可以投票，这便是“主权在民”的实际状况。例如，我们只要想一想在民主主义国家的企业和官厅里有没有民主主义，就可以清楚了。马克思认为，通过变革市民社会(社会性国家)，就可以扬弃政治性国家。换一个角度来说，这就是要建立一种在社会性国家中不再出现政治性国家之异化的系统，即社会性国家绝不会再出现稳固的权力体制那样的系统。他在巴黎公社所看到的，正是这种社会的具体形态。他将此称之为“无产阶级专政”。不用说，这和资产阶级专政一词一样，是个隐喻。

众所周知，列宁讲的无产阶级专政最后归结到了共产党的专政。结果，马克思主义者最终放弃了这个概念。可是，倘若结果是走向了议会主义的话，那只能说是不得要领了。我们没必要固执于无产阶级专政这个易生误解的虚构，但不应该忘记这里包含着重要的问题。马克思所说的“无产阶级专政”当然是一个对应着“资产阶级专政”的概念。这时，“资产阶级专政”意味着议会制民主主义。打倒了绝对主义专制而出现的议会制民主主义正是资产阶级专政。所以，马克思所说的“无产阶级专政”不可能是回到与资产阶级专政以前的封建专制和绝对主义独裁相似的那种东西。资产阶级国家考虑到了杜绝独裁的构造，这就是三权分立和不记名投票。但是，三权分立事实上是有名无实的。结果，它只能是一种支撑市民社会和政治性国家双重化的一个原理而已。另一方面，“无产阶级专政”不仅不是独裁，而且是以废除国家权力本身为目的的东西。因此，它要比资产阶级国家更对权力的固定化保持敏感的。

巴黎公社既是立法机构同时又是行政机构。从这个意义上讲，它乃是对近代国家中的市民社会和政治性社会的双重扬弃。但是，即使在这样的公职人员和私人的二重性被扬弃了的“社会性国家”中，也依然保留着立法、行政、司法的区分。为了保证参与性的民主主义持续不断的发展，我们应该在与孟德斯鸠所谓“三权分立”不同的意义上，来关注这种分立。例如，公社中也有立法部门、行政部门和司法部

门。换言之，依然有代表制和官僚存在。在公社中有可以选举一切法官和行政官僚同时也可以解雇他们的制度。然而，据此就可以防止官僚制化即立法、行政、司法权力的固定化吗？正如马克斯·韦伯所言，官僚制乃是分工发展的社会里不可避免也不可或缺的东西，不可能即刻将其否定掉的。因此，我们必须承认联合也需要代表制和官僚制，必须承认每个人的能力差异和多样性以及权力欲的存在。但只要防止其转化为现实的权力之固定化，就可以了。

在这一点上，我们有一个可以向雅典的民主主义学习的地方。雅典的民主主义是在打倒僭主制后而产生，同时为了防止僭主制的再度出现，经过周密思考而建立起来的。构成雅典民主主义特征的，不是全体人员参加议会等，而在于对行政权力的限制。这便是以抽签方式选择官吏，并用同样的抽签方式选择陪审员而通过弹劾法院来彻底监视官吏。实际上，使这种改革成功的伯里克利自身后来便是受到审判而下台的。总之，雅典的民主主义其防止权力固定化所采取的系统，核心不在于选举而在于抽签。抽签乃是在权力集中的情况下导入偶然性，以防止其固定化。只有这样才能真正保证三权分立。因此，如果说依靠匿名投票的普选即议会制民主主义是资产阶级专政的形式的话，那么，我们应该说抽签制正是无产阶级专政的形式。联合是有中心的，其中心将由抽签而使之带有偶然性。这样，就可以说中心存在但同时又不存在。就是说，这正是所谓“超越论统觉X”(康德)。

另一方面，尽管从雅典民主主义系统学到了很多东西，可是蒲鲁东在批判资产阶级的普选时，却非难说这与抽签没有什么两样。然而，抽签并非对选举的否定，相反乃是为了使选举真正发生效果所不可缺少的程序。在代表选举中代表者与被代表者注定要被分离开，公社的选举结果也是如此。肯定会选举同一个人，而且将产生出内部的派系来。当然，全部用抽签来决定，那是没有意义的，结果会成为对自身的否定。例如，即使在雅典军人也没有采用抽签制。只是让将军每天更换以阻止权力的固定化。今天，采用抽签制的不是陪审员，就是那些谁干都可以或者谁也不愿意做的那些职位。就是说，只有当能力相同或者不问能力大小的时候，抽签的办法才被采用。然而，应当采取抽签制的理由正好相反，那是为了不让选举腐败以及相对地选择

比较优秀的代表。

因此，我们所希望的是，比如通过无记名投票选出三人，再以抽签选择其中一个为代表这样一种方法。在此，最后的阶段将受偶然性左右，因此可以使派系的对立和争夺接班人位置的争斗变得失去意义。结果，虽然并非最佳的办法，总可以相对地选出比较杰出的代表来。通过抽签当选的人不会夸耀自己的能力，没有被抽选到的也没有拒绝与当选者合作的理由。这种政治性的技术与“一切权力都将堕落”的陈腐的反思不同，很有实际的效果。这样，从长远的观点来看，抽签乃是不使权力固定化的选择优秀经营者/指导者的一个方法。这里要再次强调，我们不应该以权力志向这一“人性”可以改变为前提，而且也不应该设想每个人各种能力的差异和多样性会消除掉。在劳动者的自主管理和生产合作社上这个问题也不会消除的。尤其是在必须与资本主义竞争的时候，如果不或多或少采用些资本主义企业的组织原则的话，那就将被迫走向消亡的。如此，我们从一开始就应当以等级的存在为前提。当然，这要根据每个人的协议来确定，为了避免产生权力的固定化，可以导入选举和抽签制[54]。

此外，反抗国家和资本的运动在其自身，也必须在权力集中的地方导入可以增加偶然性的这个系统。否则，这样的运动只能变成与它所反对者相似的东西。另一方面，以否定金字塔型组织结构而起步的各种市民运动，反而停留在散漫的片断的忽聚忽散状态下。结果只能成为议会政党的票仓。这种情况不改变，很难想象这些运动会对国家和资本实行有效的抵抗。因此，如果引入上述政治性的技术，我们就根本不用害怕其权力的中心化了。

第二章 综合的危机

1.事前与事后

《资本论》是经济学的著作。因此，很多马克思主义者实际上对该书并不怎么感兴趣，他们到别的地方去寻找马克思的哲学和政治

学。或者试图用寻找到的那种哲学来解释《资本论》。当然，我并非轻视马克思的其他著作，但觉得正应该在《资本论》中寻找其哲学和革命论。一般来说，经济学是一门不承认人与人的交换行为中有什么不解之“谜”的学问。其他一些学术领域中或许有种种复杂奇怪的东西吧，但经济学则是客观而明快的。按照这样的基准，经济学家认为复杂奇怪的东西可以解释清楚。不过，从广义上讲，非交换的行为是不存在的。国家和民族也都是交换的一种形态，宗教亦然。在这个意义上，所有的人类行为都可以作为“经济性的”来思考。而其中的所谓经济学其对象领域也并不是那样特别单纯实际的。由货币和信用所编织成的世界，与神和信仰的世界一样，完全是虚妄的，而且同时又以强大的力量蹂躏着我们。

古典经济学家已开始从劳动的角度来观察商品的价值，而把货币视为单纯表示价值的东西。对他们来说，货币没有任何神秘性。基于产业资本主义的发展来思考的这些人否定了以往的商人资本和借贷资本。但马克思却试图从商人资本和生息资本的角度来观察资本。他把资本的运动放到G—W—G′这个“一般”公式中表示。产业资本也是如此。而马克思进一步注意到生息资本G—G′。正如他所说，这些在“洪荒时代”就已经有了。

我们已经知道，商人资本和生息资本是最古老的资本形式。但是，生息资本自然而然在人们的观念中表现为真正的资本的形式。在商人资本中存在着起中介作用的活动，而不管把它说成是欺骗，是劳动，还是别的什么东西。相反，在生息资本中，资本自行再生产的特征，即自行增殖的价值，剩余价值的生产，却纯粹表现为一种神秘的性质。[55]

但是，马克思追溯到“最古老的资本形式”，并非出于对历史的关心。因为，此刻现在，商人资本和生息资本的范式依然存在，而且正是这些资本的运动在改变着世界。追溯到古老的形态，是为了对产业资本主义的市场经济这一意识形态进行谱系学式的暴露。这个公式(G—G′)

它还表明，运动的决定目的本身，是交换价值，而不是使用价值。正因为价值的货币形态是价值的独立的可以捉摸的表现形式，所以，以实在货币为起点和终点的流通形式G—G′，最明白地表示出资本主义生产的动机就是赚钱。生产过程只是为了赚钱而不可缺少的中间环节，只是为了赚钱而必须干的倒霉事。因此，一切资本主义生产方式的国家，都周期性地

患一种狂想病，企图不用生产过程作媒介而赚到钱。[56]

如果是这样的话，那么经济活动就不可能单单是人们交换物品和服务那样一种东西了。

青年马克思从宗教批判转向了对经济问题的关注。但他在《资本论》中发现，经济世界正是一个宗教的世界。他说："最初一看，商品好像是一种很简单很平凡的东西。对商品的分析表明，它却是一种很古怪的东西，充满形而上学的微妙和神学的怪诞。"[57]在单纯的商品中潜藏着形而上学和神学的根本问题[58]。马克思于《资本论》里，所有一切都是就经济学而论的，但是，正因为这样，他比在任何地方都触及到了形而上学和神学的问题。

亚当·斯密说，商品为使用价值与交换价值。但是，为什么这样讲呢？那是在商品顺利地与其他商品(货币)实现了交换之后的事情。就是说，斯密是在事后进行思考的。如果某个物品没能成功地实现交换，那么，就连其使用价值也谈不上而只能废弃掉的。可是，对此做事后性思考的斯密将其投射到事前，认为商品中早就存在交换价值。在他看来，交换价值就是购买力(purchasing power)，换言之，即货币。无论什么商品无形中都被视为了货币，因此，实际上的货币只能是对此的表示了。而这种交换价值根据其所需要的劳动时间来决定。所以，对斯密和李嘉图来说，货币不过是次要的存在。然而，他们在将货币内在于各种商品之后，便把货币抹消掉了。这与把神内在化于个人之后否定神的存在的人道主义(费尔巴哈)是一样的。

马克思也讲使用价值和交换价值。然而，他是将此作为一种"综合"来把握的。换言之，他是从"事前"来观察事态的。这个时候，综合能否达成并没有保证。我们把这个问题追溯到康德来考察一下。康德在《判断力批判》中，把于既成的法则中整理每个事物的"规定性判断力"与"反思的判断力"做了区分，后者是探索那种在既成的法则中无法得到整理的例外事物以思考其包含的新的普遍性。这种情况下，综合判断的困难在于后者一方。反思的判断力能够顺利实行，只能靠"理论的信念"。但是，一旦这种判断得到了认可，之后该判断就会

成为规定性的东西。在此，我们可以把规定的、反思的这一区别当作事前性的、事后性的区别来思考。康德在《纯粹理性批判》中，首先把综合判断视为已确立的，在此基础上来探索其超越论的条件。这是一种事后性的立场。但是，这并不意味着综合判断是容易的。综合判断总是蕴含着某种飞跃，存在着危险。也因此，它得以成为“扩张性”的。康德在综合判断中发现了困难，是在他站到所谓“事前”的立场思考的时候。同时，可以说，除了进行超越论式的考察，他总是从“事前”的角度来思考的。

由此观之，莱布尼茨把事实命题当作分析命题的时候——例如，“渡过罗宾河”包含在“恺撒”这一主语当中——不用说他是从事后的立场来思考的。强调本质在结果中得以显现的黑格尔也是一样。黑格尔以嘲笑的态度抛弃了现象与物自体这一区别，认为这充其量不过是已经被认识的东西与尚未被认识的东西这两者的区别而已。但是，黑格尔抛弃物自体，只是因为他站在“绝对精神”这一绝对的事后性(终结)来观察罢了。由此，一切生成都作为精神的自我实现而得到了目的论式的理解。

康德认为，以分析判断来证明只能是综合判断的事物，这便是形而上学即思辨哲学。然而，同样的事情也可以用来说明站在事后性立场上的思想。所谓形而上学就是将只能是事后性的东西投射到事前这样一种思考。因此，在尼采看来，形而上学批判乃是“谱系学的”。而实际上，康德的批判早已是谱系学的了。因为，此乃表示作为经验论者和合理论者出发点的感觉或概念通过某种象征形式所媒介的结果。

在此，我们可以发现作为对黑格尔主义事后性“综合”提出异议的思想家克尔凯郭尔和马克思。他们分别在自己的语境中强调综合判断需要“惊险的跳跃”。例如，克尔凯郭尔说思辨是向后看的而伦理却是向前看的。向后看即事后性的，向前看则是事前性的。对他而言，理解耶稣即基督意味着“叫耶稣的人是神”这一综合判断。在黑格尔那里，耶稣即神是通过后来基督教的扩大这一历史结果而得到证明的，克尔凯郭尔则质问，“同时代的”即我们可否事前就理解这一点呢。在此，把衣衫褴褛的耶稣视为神，那是一种作为“惊险的跳跃”的信仰。

克尔凯郭尔把人类作为有限性(感性)和无限性(悟性)之“综合”来观察。但是，这种综合能否成立，依靠自己本身是决定不了的。这需要他者(基督)的存在。换言之，要把自我当作综合来实现，需要“惊险的跳跃”。他称这种综合为“质的辩证法”。然而，我在此要讲的是，看上去与克尔凯郭尔似乎无缘甚至对立的马克思，特别是在他的《资本论》中，可以发现同样的问题。马克思的辩证法并非把黑格尔的辩证法改变成了唯物论的，而是一种“质的辩证法”。这个问题超越了宗教、艺术和经济等领域的差异而与综合判断的事后性和事前性问题相关联[59]。

马克思在把商品放到使用价值和交换价值的综合上来观察时，他注意到了这里存在的困难。因为他是在所谓“事前”的立场上观察的。商品是使用价值和价值，也即是感性的和超感性的、有限的和无限的之综合，但如果没有某种“跳跃”的话，这种综合则无法得以实现。在此，他发现了以下这个二律背反。

一切商品对它们的所有者是非使用价值，对它们的非所有者是使用价值。(省略)可见，商品在能够作为使用价值实现以前，必须作为价值来实现。

另一方面，商品在能够作为价值实现以前，必须证明自己是使用价值，因为耗费在商品上的人类劳动，只有耗费在对别人有用的形式上，才能算数。但是，这种劳动对别人是否有用，它的产品是否能够满足别人的需要，只有在商品交换中才能得到证明。[60]

在另外的地方，马克思又这样写道：“W—G。商品的第一形态变化或卖。商品价值从商品体跳到金体上，像我在别处说过的那样(《政治经济学批判》)，是商品的惊险的跳跃。这个跳跃如果不成功，摔坏的不是商品，但一定是商品所有者。”[61]不过，卖不掉的时候，多数情况下会被废弃掉，因此，商品也会“被摔坏的”。商品是否有价值，只有通过这种交换的“惊险的跳跃”才能得到确认。卖不出去的商品，正如克尔凯郭尔所说的那样，由于没有从他者那里获得其存在的根据，就成了“作为绝望的自我本身的形态”即“致死的病态”。总之，从事后的角度看，商品是使用价值和交换价值的“综合”，但从事前的角度观之，它并不存在。要获得实现，它必须被其他商品(等价物)所交换。

马克思在《资本论》作为“价值形态”来论述的，正是一个商品只有被其他商品所交换才可能有其价值。这从别的观点来说，即马克思重视的是使用价值。古典经济学派从各种商品的等值这一结果出发，因此，该商品对他人是否具有使用价值则无所谓的。既然认为它们是被等值的，故包含了作为共同本质而投入的劳动。从事前的立场观之，不管生产中被投入了多少劳动，商品对他人来说都必须是使用价值。新古典派把斯密和李嘉图的劳动价值说作为“形而上学”排斥掉，另从购买者发现的“效果”开始讲起。对他们来说，马克思不过是古典派的亚流而已。然而，他们的误解正从反面强调了《资本论》中的马克思所说的商品首先对他人必须具有使用价值否则不成其价值的观点。

没有一个物可以是价值而不是使用物品。如果物没有用，那末其中包含的劳动也就没有用，不能算作劳动，因此不形成价值。[62]

在《资本论》之前，马克思也对古典经济学进行了各种批判。例如，他强调价值的实体即使作为劳动时间，那也是“社会性”的劳动时间。换言之，马克思已经知道这是通过与货币交换的规则而被实现的劳动价值。但是，实际上古典派也曾经从社会的均衡方面思考劳动价值，因此，单纯强调“社会性”并不能超越古典经济学。《资本论》以前的马克思与古典派一样，试图从作为由货币经济而得以组织起来的结果即社会分工方面，来说明货币经济。他并没有考虑为什么商品的交换必须通过货币，相反却认为劳动本身的“社会性格”是通过货币才得以实现的。

最后，我们看一下一切文明民族的历史初期自然发生的共同劳动。这里，劳动的社会性显然不是通过个人劳动采取一般性这种抽象形式，或者个人产品采取一个一般等价物的形式。成为生产前提的公社，使个人劳动不能成为私人劳动，使个人产品不能成为私人产品，相反，它使个人劳动直接表现为社会机体的一个肢体的机能。表现在交换价值中的劳动是以分散的个人劳动为前提的。这种劳动要通过它采取与自身直接对立的形式，即抽象一般性的形式，才变成社会劳动。

最后，生产交换价值的劳动还有一个特征：人和人之间的社会关系可以说是颠倒地表现出来的，就是说，表现为物和物之间的社会关系。只有在一个使用价值作为交换价值同别的使用价值发生关系时，不同个人的劳动才作为相同的一般的劳动相互发生关系。因此，如果交换价值是人和人之间的关系这种说法正确的话，那末必须补充说：它是隐蔽在物的外壳之下的关系。[63]

马克思说，在商品经济中人与人的关系作为物与物的关系而被表现出来。这个观点后来由卢卡奇作为“物象化”概念而被显在化，但实际上这是与早期的异化论一样的一个构思。换句话说，就是把事后所发现的东西投射到其以前去那样的思考。从事后来看，商品经济所形成的社会分工，好像与在共同体或工厂内部的分工一样似的。但是，共同体或工厂中的分工是有意识的而且清清楚楚的，可在社会分工上，即使人与人或者他们的劳动是相互关联的，我们亦无法进行透明的预测。比如，我想用自己劳动得来的钱买甜瓜。这是一个无产阶级农民所种的产品，而这个农民恐怕无法知道自己的劳动被放到了与我的劳动等值的位置上了。进而，我们的关系中有资本介乎其间。我们可以说这是分工，那只是因为我们事后性地、从可以透视一切的视角来观之的结果。

《资本论》也的确存在着以上所述的那种思考。但是，与包含着同等的劳动故不同的商品是等值的这一思考相反，马克思这样说道：

可见，人们使他们的劳动产品彼此当做价值发生关系，不是因为在他们看来这些物只是同等的人类劳动的物质外壳。恰恰相反，他们在交换中使他们的各种产品作为价值彼此相等。他们没有意识到这一点，但是他们这样做了。价值没有在额上写明它是什么。不仅如此，价值还把每个劳动产品变成社会的象形文字。后来，人们竭力要猜出这种象形文字的涵义，要了解他们自己的社会产品的秘密，因为使用物品当作价值，正象语言一样，是人们的社会产物。后来科学发现，劳动产品作为价值，只是生产它们时所耗费的人类劳动的物的表现，这一发现在人类发展史上划了一个时代，但它决没有消除劳动的社会性质的物的外观。[64]

各种商品只有在被等值的情况下才具有共同的本质。抽象劳动或者“社会”劳动时间，不过是通过这种交换(等值)于事后被发现的。当然，所谓“社会”关系是一种“没有被意识到”的关系。马克思并未否定劳动价值说，因为，这从事后来看是妥当的。而劳动价值乃是在产业资本主义阶段，透过货币所规定的价格，强加给所有生产物的。实际上，世界经济中的竞争乃是以生产所要劳动时间的缩短或者围绕劳动的生产性而展开的。然而，这根本没有对资本主义经济作出任何说明。在此，货币被忘却了，也即资本被忘却了。

2.价值形态

《资本论》与马克思以前的著作如《政治经济学批判》和《导言》等其根本的不同，在于这里出现了价值形态论。

古典政治经济学的根本缺点之一，就是它始终不能从商品的分析，而特别是商品价值的分析中，发现那种正是使价值成为交换价值的价值形式。恰恰是古典政治经济学的最优秀的代表人物，象亚·斯密和李嘉图，把价值形式看成一种完全无关紧要的东西或在商品本性之外存在的东西。[65]

不过，这也适合用来说明马克思本身。《资本论》以前的马克思不管怎样具有“批判性”，我们必须说他依然是在李嘉图的思考范围内的。阿尔都塞说在《德意志意识形态》前后存在着一个马克思认识论上的断裂，如果要强调这种断裂存在的话，那也应该是在从《导言》到《资本论》的发展过程中存在着决定性的“断裂”，这便是价值形态论[66]。

在这里，所谓“正是使价值成为交换价值的价值形式”意味着什么呢？如斯密所言，交换价值即是购买力(purchasability)。在他看来，所有商品都应该具有购买其他商品的力量(直接交换的可能性)。从这个意义上讲，货币并没有什么特别的。金之所以能够成为货币，在于依据所投入的劳动而具有了交换价值。如果这样思考的话，货币确实没有什么特别重要的。斯密和李嘉图嘲笑了特别重视金银货币的重商主义者和重金主义者。但是，货币和商品的不同是显而易见的。实际上，用商品不能购买其他商品，但若是货币任何商品都可以购买。这就是说，商品不具有交换价值。那么，只有货币具有交换价值，这是为什么呢？马克思试图依据劳动价值说来说明而煞费了苦心，但结果并不理想。

可是，在《资本论》中，他在不涉及劳动价值说的情况下，成功地阐明了货币之一般购买力其所依靠的“正是使价值成为交换价值的价值形式”。我将要在后面详述，一切商品通过一个商品来表现其价值，这一形态使那一个商品(一般等价物)成为货币。同时，一方面一个商品(货币)被排他性地赋予了购买其他商品的力量，另一方面除此之外的商品则放弃与其他商品直接交换的力量。换言之，马克思试图不以劳动价值为前提，而于价值形态——相对的价值形态和等价形态

——中来寻找那个使之成为商品的东西。

价值形态论是这样展开的。首先，在“单纯的价值形式”上，商品A的价值由商品B的使用价值来表示。这时，商品A处于相对价值形式上，商品B处于等价形式上。马克思用以下的例子来说明单纯价值形式。

(相对价值形态)(等价形态)

20码麻布＝1件上衣

这个等式表示，不能说20码麻布其本身具有价值，只有被等同于一件上衣之后，才通过其自然形态价值获得了表示。另一方面，一件上衣处于任何时候都可以与前者交换的位置上。等价形式使一件上衣仿佛自身内在着交换价值(直接的交换可能性)似的。“一个商品的等价形式就是它能与另外一个商品直接交换的形式。”[67]而货币的秘密就隐藏在这种等价形式中。马克思称此为商品的拜物教。当然，在这个单纯的等式中，一件上衣并非总是等价形式。因为，20码麻布也可以处于等价形式上。

诚然，20码麻布＝1件上衣，或20码麻布值1件上衣，这种表现也包含着相反的关系：1件上衣＝20码麻布，或1件上衣＝20码麻布，或1件上衣值20码麻布。但是，要相对地表现上衣的价值，我们必须把等式倒过来，而一旦我们这样做，成为等价物的就是麻布，而不是上衣了。可见，同一个商品在同一个价值表现中，不能同时具有两种形式。不仅如此，这两种形式是作为两极相互排斥的。

一个商品究竟是处于相对价值形态，还是处于与之对立的等价形式，完全取决于它是价值被表现的商品，还是表现价值的商品。[68]

要之，某个物是商品还是货币，取决于它所处的“位置”。某个物之所以成为货币，在于它处在等价形式上。那某个物不管是金或者银，当处于相对价值形式上时便是商品。

相对价值形式和等价形式是同一价值表现的互相依赖、互为条件、不可分离的两个要素，同时又是同一价值的互相排斥，互相对立的两端即两极[69]。

在单纯的价值形式上，麻布是处在相对价值形式还是等价形式上却无法决定。具体而言，麻布的所有者在交换麻布和上衣时，如果认

为是用麻布买了上衣，那么，麻布就是等价物，另一方面，上衣的所有者认为用上衣买了麻布，就是说，也有上衣是等价物的可能。

其次，形式II“扩大的价值形式”是这样的。

（相对价值形式）　　（等价

20码麻布
＝1件上衣＝
＝10磅茶叶＝
＝40磅咖啡＝
＝1夸特小麦＝
＝2盎斯金＝
＝2分之1吨铁
＝其他商品＝

在此，麻布可以和上衣以外的多种物品交换。但是，即使在这种

情况下，麻布到底处于相对价值形式还是等价形式的地位上，还不能决定。它获得决定是在形式III，即“一般价值形式”形成的时候。

（相对价值形式）　　（等价

1 件上衣＝
10 磅茶叶＝
40 磅咖啡＝
1 夸特小麦＝
2 盎斯金＝
2 分之 1 吨铁＝
X 量商品 A＝
其他商品＝

} 20 码麻

这时，麻布成了一般等价物。换言之，只有它才具有购买力(直接交换的可能性)。同时，其他物不再可能站到等价形式的位置上。通俗易懂地讲，货币以外的所有商品可以被购买但不能去购买别的物。这个第三种形式的形成与霍布斯《利维坦》所说的社会契约相似。马克思本身称其为“商品之间的共同事业”。

第四种形式的“货币形式”乃是“一般价值形式”的发展。不过，货币形式的核心已经在一般价值形式上表示出来，所以这里就不再叙述了。重要的是，我们不能把这种发展与历史的发展相混同。正相反，马克思乃是通过超越论的/谱系学的追溯来发现在更发展的形态上被隐蔽了的东西。在货币形式中，只有金银占据了一般等价形式的地位，其他所有物则被置于相对价值形态上。如下面所述，结果造成了这样的思考：

> 一种商品成为货币，似乎不是因为其他商品都通过它来表现自己的价值，相反，似乎因为这种商品是货币，其他商品才都通过它来表现自己的价值。中介运动在它本身的结果中消失了，而且没有留下任何痕迹。商品没有出什么力就发现一个在它们之外、与它们并存的商品体是它们的现成的价值形态。这些物，即金和银，一从地底下出来，就是一切人类劳动的直接化身。货币的魔术就是由此而来的。[70]

可以说，货币形式所抹消掉的正是价值形态本身。即，某个物成为货币或者商品，其“形式”却不见了。结果，如重商主义者和重金主义者那样，它们觉得好像金本身具有特别的价值似的。另一方面，古典经济学家(斯密、李嘉图)对此予以否定，他们主张各种商品存在着内在的价值，货币不过是表示各种商品价值的东西而已。基于这样的思考，李嘉图左派和蒲鲁东等提出了废除货币而建立劳动单据和交换银行的设想。如果说，在马克思所谓的货币形式中金是利维坦的话，那么，古典派则是打倒了那种绝对主义体制，使其成为君主立宪制的东西。进而，从这个意义上讲，可以说社会主义者们是要建立商品的民主主义体制。即，在没有货币/帝王的情况下实现民主主义体制。

然而，这并不是对货币/帝王的扬弃。例如，在推翻绝对主权者(绝对君主)后出现的民族国家中，人民主权得到提倡，但是这样的人民乃是早被绝对君主所塑形的东西，这一点却被忘却了。人民已然是

国家的人民。同样，只保留商品而否定货币是奇怪的事情。商品和货币一样，只有放在价值形态上才存在。因此，货币遭到了古典经济学的轻视，也便是货币形式即价值形态遭到了忽视。

而促使马克思引入价值形态的契机，无疑在于他和塞缪尔·贝利对李嘉图之批判的相遇。根据李嘉图的观点，一切商品中都具有内在的价值，它由所投入的劳动时间所决定。在这种情况下，货币也是金，其价值由生产所需要的劳动时间而决定。对此予以激烈批判的是贝利。简单说，贝利认为商品的价值由其他商品的使用价值相对地表现出来，超过于此的“绝对价值”是不存在的。“价值并不表示什么绝对的内在的东西，不过是作为两个对象可以交换的商品而构成相互的关系”，“价值表示两者之间的一种关系，不论什么商品——明确的或者暗示的——如果与其他商品不构成关系的话则无法表述”，“视价值为什么内在的、绝对的东西，这种观念的产生在于和其他商品乃至货币之间恒久的联系”(《李嘉图价值论批判》)。尤其是贝利下面的观点非常重要：“价值即同时代的各种商品之间的关系。因为，只有这些商品才能够相互得到交换。如果我们拿某个时期的商品来比较另一个时期的商品之价值，那只不过是在比较这个商品相对于不同时期其他的某个商品所构成的关系。”(《李嘉图价值论批判》)这意味着，每当这个时候各种商品构成了一个所谓共时性的关系体系。

毋庸置疑，马克思受到了这种批判的震撼。实际上，他在《资本论》中没有立刻把各商品的价值还原到劳动价值，而是试图从与其他商品的关系中来考察的。这在某种意义上，可以说是从使用价值(效果)开始。不过，从重视货币的马克思的观点来看，贝利和古典派同样忽视了货币。贝利忘记了一个单纯的事实，即商品与商品不能直接发生关系，所有商品只有在货币的媒介之下才能相互产生关联。对他来说，人们拿某商品与金交换的时候，被视为与金这一商品交换没有什么两样。这个时候，金并非商品而是货币这一点被忽略了。他没有看到，某物之所以为货币在于它被置于一般等价形态(或者货币形态)上。商品的关系体系并非各种商品直接发生关系，而是由和一般等价物的一商品之关系构成的。

否定内在的劳动价值，以使用价值为出发点设定价值体系的均衡，从这个意义上讲，可以说贝利的思考乃是新古典派的始祖——虽然不幸地他们没有认识到这一点。不仅古典派，包括把劳动价值说作为形而上学而否定掉的新古典派经济学家，他们都没有重视交换必须通过货币来完成这一点。对于他们来说，货币只是价值尺度乃至交换手段。在这种“货币中立性”之下，瓦尔拉斯的一般均衡理论得以成立。他们把市场看作在一个拍卖者之下商品的价格得到调整的场域。但是，实际的市场中买卖并非同时进行的。正如马克思说的那样，通过将货币当成本钱，买与卖分离开来了。一般均衡理论不过是通过使货币中立化(无化)而建立起来的抽象假设而已。即使在反古典派或反马克思派的经济学家中间，也有如威克塞尔那样的学者对货币的中立性表示怀疑的，他认为市场利息率和自然利息率的乖离导致积累上的价格低落，换言之，他显示了货币经济本来就是不均衡的(《国民经济学讲义》)。另外，哈耶克也曾指出，市场乃是一般均衡理论所无法解决得了的、于分散的disperse中竞争的场域。

然而，是马克思第一次否定了货币的中立性。关于一般等价形式所产生的“价值形式III”，他指出商品的价值体系成为一个自我言说的体系。“这正如与成群的动物界中形成各种类、种、亚种、科等的狮子、虎、兔和其他所有现实的动物们排成系列，而且此外还有动物这一表示动物界全体的个性化身存在着似的。”(《资本论》第1版)在此，马克思暗示了与集合论的悖论或者自我言说的悖论同样的东西。古典派或新古典派把货币看作单纯的媒体，意味着把货币放在元级(meta level)上而与商品的对象客体(object level)区别开来。但是，这种“逻辑平衡”是无法保持的。因为，正如利息率表示的那样，货币作为商品来处理的时候，将产生meta level上的东西(阶层)下降到成员(object level)来的事态。古典派和新古典派都把货币中立化＝抹消掉了，然而，这样的事情是办不到的。

已经十分清楚，马克思在引入价值形态论时放弃了以往的思考。在此有一个巨大的转变。这正可以称之为“哥白尼转向”的，其意义绝不仅仅局限于经济学上的问题。对马克思来说，贝利对李嘉图的批判类似于使康德“从独断论的迷梦中觉醒过来”的休谟之批判。就是说，

假如李嘉图是独断论的(合理论)，那么，贝利则是休谟那种怀疑论的(经验论)——这和休谟本身的经济理论无关。而康德却既非合理论也非经验论，他试图观察存在于这些思考之前的还没有被意识到的“形式”。这便是超越论式的追溯。同样，马克思接受了贝利对李嘉图的批判，同时也批判了贝利。他要追溯的是贝利和李嘉图都没放到眼里的价值形态，即促使某种物成为货币和商品的“形式”(价值形态)。

再次强调，马克思认为某一物如金成为货币，并不在于金这一物质的性质。金之所以为货币，在于它被置于货币形式(一般等价形式)上。所以，即使它不是金而是别的什么也无妨。马克思所发现的是，使物成为货币或者使物成为商品的形式。这时，以前暧昧不清的很多事情，都变得清晰了。例如，在古典经济学中物(或服务)和商品没有区别开来[71]，这也意味着，物和使用价值没有被区别开来。马克思大半也遵从了以往的习惯。然而，严密地讲，物并非使用价值。在价值形态上，一个商品的价值由其他商品的使用价值来表示。在这种情况下，所谓使用价值乃是原材料的形式。例如，语言学中声音和音韵是被区别来开的。声音是物理性的，而音韵则是符号即意义作用的“原材料形式”。在这个意义上可以说，马克思在引入了价值形态以后，他所追溯的不是商品和货币，而是这些成为商品和货币的语言形式。

康德说，经验论者起点上的感觉信息，已然是由感性形式所构成的东西了。我们所知道的是这种“现象”，而非物自体。同样，马克思所阐明的是，古典经济学仅仅以由价值形态所构成的世界为对象。商品经济乃是限于采取商品形态下的物或组织起生产的东西。商品经济不管怎样扩大，总有无法包括进去的东西留下来。实际上，我们可以在资本主义商品经济无法随心所欲地组织进去的东西中，发现其“局限”的。如后所述，这就是产业资本所依靠而自己又无法创造出来的外部，即自然环境和人类。

因此，《资本论》对价值形态的导入，乃是马克思划时代的态度转变。虽然还残留着黑格尔式的辩证法发展这一叙述形式，马克思要做的正是颠覆现行意识所不言自明的那些东西，即要实现超越论式的

追溯。从别的角度讲，马克思的态度转变意味着，不是物，而是把物所处的关系场域放到优先的位置上。

3.资本的本能

马克思的价值形态论讨论的并非货币的历史起源，而是在超越论(逆向地)上对货币引起的交换进行了考察。例如，亚当·斯密从物物交换中发现货币的起源，这样说道：

> 带来这么多利益的分工，原本并非预料并意识到因此将产生全社会之富裕的人类智慧的产物。所谓分工，来源于对如此广泛的有用性漠不关心的人类本性上的某种气质，即试图以某物与其他物品交易、交换、买卖这样一种气质，其缓慢渐进发展的必然结果。这种气质是难以说明的人类所具备的本能之一，还是理性与语言这一人类能力的必然结果呢？虽然后者更让人觉得确切无疑。这个问题并不包含在我们眼下的研究课题之中。总之，这种气质乃是一切人类所共同拥有而在其他动物中未曾被发现的东西。(《国民财富的性质和原因的研究》)

然而，物与物的交换未必就一定产生货币经济。例如，通过赠与和回赠这一互酬制也可以实行交换。实际上，互酬制交换与导致货币经济的那种交换是性质根本不同的。后者虽然看上去仿佛物与物的交换，而实际上它们是处于价值形态之下的。就是说，物物交换中事实上某一物是被当作等价物的。这里，存在着非对称的价值形态——相对价值形态和等价形态。可是，作为发展之象征的货币形态反而使人们忘记了这一点。通过历史性追溯而发现的作为起源的物物交换，则是建立在对这种价值形态的忘却之上的。

马克思要质疑的，就是这种起源论——斯密与同时代的卢梭、赫德等所著众多的语言起源论——所具有的各种前提。斯密所思考的物物交换已然是从资本主义市场经济的角度所能想象到的状况。这里，看上去好像是透过货币这一媒介才使物或者服务获得了交换似的。在这种情况下，如果货币本身是金(金属)的话，那么这种交换则只能是物物交换了。斯密在货币的起源中发现物物交换的时候，其观点与他的劳动价值存在于各种商品中而货币不过是其表示而已的看法，是一致的。可是，这种看法隐蔽了存在于商品和货币交换中的关系之非对称性。站在货币形态上和站在商品形态上的两者，其关系不是对称

的。而这种非对称性明确显露出来，是在产业资本主义的阶段。即，这是只拥有劳动力这一商品的人(雇用劳动者)和拥有购买此种商品之货币的人(资本家)两者之间的关系。他们相互具有自由买卖的法律契约关系，因而并非封建的支配关系。但是，产业资本主义经济中的阶级关系，正是通过卖与买、商品与货币(资本)的非对称关系才得以形成的。斯密讨论货币的起源，通过这种议论造成了交换关系的非对称性仿佛是永久的自然形态(本能)似的印象。对此，马克思不是做经验性的历史追溯，而是靠超越论式的追溯发现了价值形态，即相对价值形态和等价形态。换言之，商品交换绝不可能是对称的关系。

马克思在之后的“交换过程“一章中，似乎对商品交换做了历史性的考察。在此，他所强调的是交换过程始于共同体与共同体之间。

商品交换在共同体的尽头，在它们与别的共同体或其成员接触的地方开始的。但是物一旦对外成为商品，由于反作用，它们在共同体内部也成为商品。[72]

这与其说是历史性的，不如说是超越论式的考察。因为，这并非单纯地发生于远古的事情，现在仍然在进行之中。可以想象，这个“共同体”包括了从家庭、部落到国家的各种层面。

商品交换始于共同体与共同体之间，这意味着什么呢？第一，它与共同体内部的“交换”不同。在共同体中其交换的原理是赠与——回赠这一互酬制。例如，即使在现代商品经济最发达的国家，其家庭内部虽有分工却没有商品交换。在此，被称之为“爱”的赠与互酬制发挥着作用。第二，它与共同体和共同体之间相互接触而发生的暴力性掠夺不同。赠与与掠夺，在商品经济之前是普通的，而商品交换只是边缘性的。

卡尔·普兰尼指出，在市场经济以前的交换中赠与的互酬性和再分配是其主要形式(《大转变》)。然而，“再分配”本来是掠夺的一种形态，为了持续不断的掠夺才进行再分配的。例如，封建领主处在农村共同体之上，向农业共同体掠夺生产物，但为了持续下去不可过分掠夺，要保护农民免受外敌的攻击，甚至必须进行农民们办不到的灌溉等等“公共”事业的建设。所以，农民的纳贡被表征为仿佛是回赠或者

义务似的。就是说，掠夺伪装成互酬制的形态。这种“再分配”的形态，在绝对主义王权国家和民族国家的形态中也没有什么本质的改变。国家机构通过收取的税金实行再分配，以缓和阶级对立，或者用以解决失业问题。不过，这常常作为国家或者政治家的“赠与”而被接受。

掠夺是强制性的，而赠与的互酬制也具有另外一种强制力。赠与逼迫被赠与者回礼。例如，在potlatch(北美西北海岸印第安人的喜宴和礼物——著者注)中典型的例子，即毫无理由地向对方赠与，而被赠与一方则要拿出数倍以上的回赠。这种强制力与交换中必须履行契约的强制力不同。在人类学家发现这种交换的地区，它被称之为mana或者hou，实际上是一种心理上的负债感。功能主义人类学者解释说，这种赠与的互酬制在结果上导致了交换的出现。然而，其动机却与商品交换完全不同。正如商品生产是一般生产的一部分一样，商品交换也是一般交换的一部分，而无法涵盖全部领域。这在把劳动力作为商品而渗透到社会深层的资本主义经济阶段，也是如此。掠夺与赠与的交换形态，在看似商品生产与交换已然无所不在的状况下，仍然会存在下去。

一般的马克思主义者认为，经济的东西乃是基础性的构造，而国家和民族则是上层建筑。对此，产生了这样一种批判：强调上层建筑具有相对的自律性，其本身的形式值得探索。然而，这种“历史唯物主义”的观点根本就不是马克思的。例如，资本主义经济是什么经济基础吗？货币和信用的世界难道不是比经济的更具有宗教性幻想的结构吗？我们如今已然被这种“历史唯物主义”的观点所左右。反过来说，即使国家和民族是宗教性的幻想，它们之所以必然存在，难道不是因为其与资本一样具有现实的不可避免的基础吗。因此，不管怎样强调国家和民族是想象(假象)的，也绝对无法把它们消解掉。应该这样认为，资本、国家和民族分别基于不同的“交换”原理。它们之所以没有被区分开来，是因为在资产阶级国家中，它们是三位一体的存在。首先，我们区分一下它们的“交换”原理。不是从历史学的角度，而是通过超越论的追溯将其作为交换形态来看。这时，正如我们已经看到的，从这里可以发现三种交换形态(赠与的互酬制、掠夺与再分

配、依据货币的商品交换)。进而，还有一个交换形态，我们称它为联合(association)。它是基于和上面三种交换形态不同的原理的。就是说，这里的交换与国家和资本不同，因为是非榨取的，也与农业共同体有别，其互酬制是自发的、非排他性的(开放的)。

可以说，前三种“交换”原理中的商品交换，在近代得到了发展并压倒了其他的交换形态。但是，商品交换无法彻底化。第一，这是马克思所说的“取契约形态的法律关系”[73]，它以靠暴力来保证契约履行的国家为前提。第二，它无法彻底瓦解共同体。例如，它不能使家庭市场经济化，而只能依存于家庭。另外，农业等也是无法彻底资本主义化的。资本主义经济在有关人和自然的生产方面，仍然只能依靠家庭和共同体，从这个意义上讲，根本上是以非资本主义生产为前提的。因此，不管资本主义市场经济如何全球化了，这些形态还残留着。我们在后面还要讨论到有关国家和民族的问题，这里只强调一点，资本、国家、民族分别植根于不同的“交换”形态。在此，我们首先必须弄清楚存在于狭义的交换中的困难。

亚当·斯密没有区分商品交换和一般交换的不同，这意味着他对由商品交换导致的“社会分工”和共同体内部的分工没有区别开来，也即是把市场经济的原理当成了超历史的原理。对此提出异议的人——博兰尼亦是其中之一——则抬出商品交换之外的交换形态来。例如，列维斯特劳斯和哈耶克试图从更广的意义上来理解交换。列维斯特劳斯在女性交换的层面上思考了亲族的结构。哈耶克则认为，赠与也是交换形态的一种，商品经济不过是“一般经济学”的一部分而已[74]。然而，他们的观点只揭示了资本主义市场经济的历史性和局部性，并没有观察商品交换本身存在的问题。

商品交换虽然依据的是协议，却带来了阶级关系。然而，这和基于掠夺的阶级关系并非同样的东西。资本主义经济中的阶级关系来自商品(所有者)和货币(所有者)的关系。原因在于，商品和商品之间如果没有某种等价物介乎其间，它们就不能被相互交换。因此，商品所有者和货币所有者的立场是根本不同的。而马克思并没有从商品所有者与货币所有者的角度来看，而是追溯到使其成为商品和货币的价值

形态。每个人都可以成为商品所有者也可以成为货币所有者，但是商品与货币(相对价值形式与等价形式)这一关系是不变的。资本只有在自我增殖的情况下才成为资本。不管人类的“承担者”是谁，也不管他怎么想，总之必须贯彻到底。这与人的欲望和意志没有关系[75]。在此，我们事先来引用一段《资本论》前言中的话：

为了避免可能产生的误解，要说明一下。我决不用玫瑰色描绘资本家和地主的面貌。不过这里涉及到的人，只是经济范畴的人格化，是一定的阶级关系和利益的承担者。我的观点是：社会经济形态的发展是一种自然历史过程。不管个人在主观上怎样超脱各种关系，他在社会意义上总是这些关系的产物。[76]

每个人在这里都不可能成为主体。但是，他们作为货币这一概念的承担者却可以成为主体的(能动的)。因此，资本家是能动的。然而，资本的剩余价值通过作为总体的雇佣劳动者自己买回自己所生产的物品，才能得以实现。就是说，资本必须一度站在“卖的立场”上，这时他从属于站在“买的立场”上的雇佣劳动者的意志。在此，存在着不同于黑格尔所谓“主人与奴隶”之辩证法的辩证法。新古典派经济学家对蕴含着这样一种逆转的概念性关系视而不见，只是把消费者和企业设定为经济主体，就好像针对消费者的需求企业如何应对才是市场经济的核心似的。这与只看到生产过程中的阶级支配关系的马克思主义者，正好形成了相反的对照。

不论古典派还是新古典派，经济学家们都是把阐明人们为获得利益(利润即效果)最大化而行动时带来了怎样的社会均衡，作为自己的研究课题。这基本上是一个“市场经济”的结构问题，而非对何谓资本主义的追究。他们从追求利益最大化的个人和企业的角度出发。但是，这样的个人产生于商品经济中，乃是历史性的。这些人的欲望已经是被媒介的了。为了观察这种情况，不是要看发达的产业资本，而是要追溯到此前的资本的形式。

古典经济学家轻视货币，是因为从前的重商主义以通过贸易实现货币的积蓄为目标。货币赋予了在任何时候与任何物直接交换的权利，因此，人们希望站到持有货币的立场上。在此，出现了货币拜物教。但是，批判这种重金主义的幻想并非马克思的课题。因为，古典

经济学家早已用嘲笑的态度对基于前一时代的重金主义的货币偶像化的思考进行了批判。古典经济学家一反从前重视货币的重金主义思考，试图把商品的价值放到生产过程中来观察，对此，马克思承认那是一项伟大的事业。然而，马克思更执著的是货币的秘密。在《政治经济学批判》中，他这样写道：

一种社会生产关系采取了一种物的形式，以致人和人在他们的劳动中的关系倒表现为物与物彼此之间的和物与人的关系，这种现象只是由于在日常生活中看惯了，才认为是平凡的、不言自明的事情。在商品上这种神秘化还是很简单的。大家多少总感觉到，作为交换价值的商品之间的关系，不过是人们与他们相互进行的生产活动的关系。在比较高级的生产关系中，这种简单的外貌就消失了。货币主义的一切错觉的根源，就在于看不出货币代表着一种社会生产关系，却又采取了具有一定属性的自然物的形式。嘲笑货币主义错觉的现代经济学家，一到处理比较高级的经济范畴和资本的时候，就陷入同样的错觉。他们刚想拙劣地断定是物的东西，突然表现为社会关系，他们刚刚确定为社会关系的东西，却又表现为物来嘲弄他们，这时候，同样的错觉就在他们的天真的惊异中暴露出来了。[77]

在古典经济学家那里，“货币的魔力”消失了。对他们来说，货币只是表示商品的内在价值的尺度，或者单纯的流通手段。因此，他们重视对基于市场的财富、服务之生产和交换的调整。结果，他们忽视了对作为自我增殖之货币的资本的“神秘”，或者资本主义根本动力的观察。进而，他们看不见处于购买立场的资本和只能出卖劳动力商品的雇用劳动者之间的非对称阶级关系，也没能发现资本为了自我增殖必须一度站在“卖”的立场上所引发的“危机”。

简要地概括起来，有关流通，马克思谈到了这样一些事情。在商品A—货币G—商品W这一流通过程中，W—G(卖)和G—W(买)是分离着的；因此，交换的范围在时间和空间上都得到了无限的扩展；但是，在这个过程中总是于W—G还有W—G(作为包含在这个过程的逆向过程的卖出)上存在着“惊险的跳跃”，故而有“危机的可能性”；等等。如果流通可以用W—G—W来表示的话，那么，这个过程同时也就包含了G—W和W—G的逆向过程。“虽然货币运动只是商品流通的表现，但看起来商品流通反而只是货币运动的结果。”[78]因此，W—G—W和G—W—G′仿佛同一过程的表里似的，但实际上具有决定性的不同。其主动权掌握在货币(所有者)手中。

再次重申，资本是G—W—G′(G + ⊿G)的运动。在通俗经济学中所谓资本乃是指资金。但对马克思来说，资本意味着货币向生产设备、原材料、劳动力及其生产物，进而向货币“变态”的过程总体。如果这个变态没有完成，即资本的自我增殖没有实现的话，它就不能成为资本。然而，这个变态过程在另一方面又表现为商品流通，所以，往往于此被掩盖掉了。因此，在古典派和新古典派的经济学那里，资本的自我增殖运动被消解到商品的流通或财富的生产/消费过程中了。产业资本的理论家们讨厌“资本主义”这个词儿而采用“市场经济”概念。他们由此给出了这样一个表象：仿佛人们在市场中是通过货币而相互交换物品似的。这个概念隐蔽了市场中的交换同时也是资本的积累运动这一点。而且，当市场经济出现混乱的时候，他们甚至把引起混乱的原因归结为投机的金融资本而加以谴责，仿佛市场经济根本就不是资本积累运动的场域似的。

然而，在看似财富生产和消费的经济现象中，其背后存在着与此根本不同的颠倒的志向。追求G′(G + ⊿G)的实现，这正是马克思所说的货币之拜物教。马克思是将此作为商品的拜物教来观察的。因为，这已经是古典经济学家批判过的重商主义者所抱有的货币拜物教，而且是在认为价值内在于各商品中的古典经济学的观点中货币的拜物教暗自得以残留下来的，所以，这里所说的商品拜物教不可与消费社会中的商品拜物教——例如人们死死盯着商店橱窗里的陈列品——相混同。相反，这是代替消费而试图获得永久的购买“权利”的本能，它使某一个商品(金)成为崇高的东西。

我在这里要聚焦的不是资本的自我增殖怎样成为可能(这将在本书第二部分第三章中论述)，而是要追问为什么资本主义的运动不得不无休止地(endlessly)持续下去。实际上，这也是一种end□less(无目的)的运动。虽然追求货币的商人资本/重商主义是一种“倒错”，但实际上产业资本也继承了这种“倒错”。产业资本主义开始之前，包含了信用体系的所有装置已经成形，产业资本主义只不过是在其中产生，并按照自己的方式进行了改编而已。那么，赋予资本主义经济活动以动机的“倒错”到底是什么呢？不用说，这就是货币(商品)拜物教。

马克思在资本的源泉中发现了固执于这个货币拜物教的守财奴(货币储藏者)。持有货币，就是拥有无论何时何地都可以与任何物品直接交换的“社会的抵押权”。所谓货币储藏者，也就是为了这个“权利”而放弃实际的使用价值的人。不是以货币为媒介而是视其本身为目的，即“黄金欲”或“致富欲”，绝非来自于对物(使用价值)的需求和欲望。具有讽刺意味的是，守财奴对于物质没有欲望。正仿佛要“蓄财于天国”而在此岸乃无欲的信仰者似的。在守财奴那里有着类似于宗教的倒错那样的东西。事实上，世界宗教也是在流通具有了一定的“世界性”时才出现的，这种“世界性”首先在各共同体“之间”形成，而后不久又在各共同体内也得到了内在化。如果可以在宗教的倒错里发现崇高的东西，那么，也可以在守财奴那里找到吧。假如能在守财奴那里发现怨恨之情，那么，在宗教的倒错中也做得到。

因此，货币贮藏者为了金偶像而牺牲自己的肉体享受。他虔诚地信奉禁欲的福音书。另一方面，他能够从流通中以货币形式取出的，只是他以商品形式投入流通的。他生产的越多，他能卖的也就越多。因此，勤劳、节俭、吝啬就成了他的主要美德。多卖少买就是他的全部政治经济学。[79]

货币储藏的“动机”不在于对物(使用价值)的欲望，不管是否有他人的欲望介乎其间。试图从心理上或生理上来发现这个“动机”，这样的企图应该说比守财奴更卑下。因为，在守财奴的动机里潜藏着所谓“宗教性”的问题。

如果积蓄货币，什么时候都可以获得物品，所以没有积蓄物品的必要。因此，积蓄是以货币的积蓄为开端的。货币积蓄并非由于积蓄物品在技术上有其局限。本来，在货币经济范围之外的无论哪个“共同体”里，都不会有以本身为目的的积蓄冲动。相反，在这里人们要荡尽哈耶克所说的剩余生产物的。“积蓄”并非基于需要和欲望，完全相反，它植根于某种“倒错”。反过来，这种“积蓄”又给予我们以超出实际需要的需要和更为多样的欲望。诚然，守财奴的积蓄和资本家的积蓄不同。货币储藏者“多卖少买”不断想从流通过程中逃离出来，与此相反，资本家必须积极主动地跳到G—W—G′(G + ⊿G)这一自我运动中去。

因此，绝不能把使用价值看作资本家的直接目的。他的目的也不是取得一次利润，而是谋取利润的无休止的运动。这种绝对的致富欲，这种价值追逐狂，是资本家和货币贮藏者所共有的，不过货币贮藏者是发狂的资本家，资本家是理智的货币贮藏者。货币贮藏者竭力把货币从流通中拯救出来，以谋求价值的无休止的增殖，而精明的资本家不断地把货币重新投入流通，却达到了这一目的。[80]

赋予商人资本的运动以动机的东西，与守财奴的积蓄动机(货币拜物教)是一样的。商人资本的货币积蓄，在结果上导致了物的积蓄。这并非以各地的各种生产物储藏在哪个地方这样的形式，而是以流通过程或者生产与消费过程的扩大形式表现出来。同样情况也可以用来说明产业资本。产业资本并不像古典经济学所认为的那样，以财富(使用价值)的增大为目的。在这个意义上，韦伯于产业资本主义的动机中看到了对“使用价值”的“禁欲”，是正确的。总之，清教徒乃是“合理的守财奴”。虽然在结果上导致了财富的扩大，而我们必须在财富本身被拒绝这一事态中观察资本主义的“本能”。也因此，否定消费欲望和一般意义上的“物质主义”是无法对资本主义构成批判的。

如前面引用的那样，马克思说商人资本和生息资本是资本的最古老的形态。然而，在其根底里有货币储藏者存在。实际上，放债和利息的成立，是因为货币的储藏造成了流通领域中货币的不足。因此，在世界史上使“人类”得以出现的资本运动，其本身绝不具有合理的动机。这是一种“反复强迫”。资本的运动得以全面地展开，是在资本主义生产的阶段，即商品经济统摄了劳动力这一商品，商人资本仅作为商业资本而承担其一部分的时刻。而要阐明这种反复强迫，必须追溯到商人资本或者守财奴，舍此别无他法。

4.货币的神学/形而上学

在共同体“之间”成长起来的商人资本或商品经济，在原理上具有世界性。英国产业资本主义确立之后出现的古典经济学家，蔑视并否定了商人资本或重商主义。然而，资本主义生产诞生于重商主义或重金主义之中。如果仅仅是局部的资本主义生产的确震动了世界，那么，其力量则来自于商品经济的社会性(世界性)。

货币发展为世界货币，商品所有者也就发展为世界主义者。人们彼此间的世界主义的关

系最初不过是他们作为商品所有者的关系。商品就其本身来说是超越一切宗教、政治、民族和语言的限制的。[81]

例如，康德的世界主义其现实的基础正在于这种商品经济。事实上，他也是在商业的发展中看到了“永久和平”的基础。

产业资本主义占统治地位的时代里，古典经济学家所忽视的是商品经济具有的“神学”性格。青年马克思说：

就德国来说，对宗教的批判实际上已经结束，而对宗教的批判是其他一切批判的前提。[82]

他还写道：“对宗教的批判必须由对现实的批判所取代”。不过，这针对的是那些试图在理性上废除宗教的启蒙主义者。

废除作为人民幻想的幸福的宗教，也就是要求实现人民的现实的幸福。要求抛弃关于自己处境的幻想，也就是要求抛弃那需要幻想的处境。因此对宗教的批判就是对苦难世界——宗教是它的灵光圈——的批判的胚胎。[83]

马克思要讲的是，宗教根源于“现实的不幸”，只要这不幸得不到消除宗教就无法废除。无论怎样从理论上对宗教进行批判，那也是无济于事的，它只能在实践上获得解决。

同时，马克思反而在货币经济中发现了现世的宗教。他的政治经济学批判乃是宗教批判的延伸。在这一点上，是不会有什么“认识论断裂”的。他积极肯定古典经济学的成就，但同时在被他们所嘲笑的重金主义中反而找到了资本主义原初的动机。他对黄金这一“物”的崇高性毕生也没有忘记过。当然，在他看来，这种崇高性不在于物而在于物中所烙印的“普遍的交换可能性”。古典经济学家对视物本身为崇高的黄金崇拜(重金主义)嗤之以鼻。然而，在重商主义时代其国际经济是依靠作为世界货币的金而得到维持的。这在产业资本主义之后情形也是一样，世界危机的时候人们会突然回到重金主义上来[84]。《资本论》的作者马克思大概会说：对重金主义的批判在英国已经结束，但那是其他一切批判的前提。

《经济学哲学手稿》中，有关使人与人分离而又结合的——换言之，共同体解体之后使每个人结成社会性的——货币的神秘性，马克

思一面引用莎士比亚的话一面这样写道：

莎士比亚特别强调了货币的两个特性：

(1)它是有形的神明，它使一切人的和自然的特性变成它们的对立物，使事物普遍混淆和颠倒；它能使冰炭化为胶漆。

(2)它是人尽可夫的娼妇，是人们和各民族的普遍牵线人。

使一切人的和自然的性质颠倒和混淆，使冰炭化为胶漆，货币的这种神力包含在它的本质中，即包含在人的异化的、外化的和外在化的类本质中。它是人类的外化的能力。

凡是我作为人所不能做到的，也就是我个人的一切本质力量所不能做到的，我凭借货币都能做到。因此，货币把这些本质力量的每一种都变成它本来不是的那个东西，即变成它的对立物。[85]

一般认为，这是将费尔巴哈《基督教的本质》中视神为人之类本质的自我异化这一逻辑应用到对货币的分析上的。因此，一方面出现了“回归早期马克思”的运动，另一方面以阿尔都塞为代表的人们认为，这是在抛弃了异化论的地方有着后期马克思的划时代的转向。然而，我对这两种观点均表示怀疑。第一，费尔巴哈的宗教批判虽然使用了黑格尔式的术语，但本质上与之不同。因为，在黑格尔那里，自我异化并非自己的本质与自身对立而使自己拜倒在其脚下那样一种倒错现象。毋宁说，费尔巴哈的思想来自于康德的崇高论。即，崇高这一情感虽然产生于直面感性上被压倒的对象之时，但实际上这并非来自对象，而是由于直观到超越感性之有限性的理性之无限性时产生的。尽管如此，人们还是将此当作来自对象本身的东西。在这个意义上，崇高乃是人类本质的各种能力的“自我异化”。不过，这与宗教不同。

费尔巴哈认为，作为感性的类本质存在的人类以被异化的形式把握到这种类本质，这便是宗教，因此必须重新找回这个被异化了的类本质。然而，这种批判与康德相比乃是一种后退。第一，因为康德早已否定了作为道德性宗教以外的宗教，第二，崇高只有在消除了对自然之威压的宗教性“恐怖”后才会产生。因此，从崇高中找到的逻辑是不能用于宗教批判的。崇高本身已经是对宗教的否定了。康德所说的崇高只能在自然的对象中找到。就是说，崇高乃是人充分地获得了启蒙而变为世俗的存在后才产生的感情。这样，虽然费尔巴哈的宗教批

判确实使马克思转向了对世俗的资本主义经济的关注，但从康德的崇高论来看马克思的货币论，应当是更容易理解的。而且，与费尔巴哈的自我异化论不同，康德的崇高论中的确包含着对资本主义的认识。康德所谓通过“非功利性”所发现的美，已经是对使用价值的本质差异漠不关心的商品经济的产物了。另外，美和使用价值/快乐原则是不能分开的。而崇高却作为与使用价值/快乐原则根本相反的东西而显现出来。

因此对于自然的崇高的愉快只是消极的，(与此相反，对美的愉快是积极性的)即一种通过想象力自身，夺去了想象力的自由的感觉，由于不是按照经验的使用法则而是按照另一规律规定着的。通过这个，它(想象力)获得一种扩张和势力，这势力是大于它所牺牲掉的，这势力的根据是它自己所识知的。[86]

崇高是通过不快而获得的某种快乐。康德认为，“它(想象力)获得一种扩张和势力，这势力是大于它所牺牲掉的。”这正是剩余价值的问题。在另外一段话中，康德表述得很明白。

年轻人!你要放弃满足(娱乐、饮宴、爱情等等的满足)，就算不是处于禁欲主义的意图要完全抛弃它，而是处于高尚的享乐主义要在将来得到不断增长的享乐。对你的生活情致的财富的这种节省由于推延了享受，实际上会使你更富有，哪怕你在生命的尽头通常要放弃对这些财富的使用。把享乐控制在你手中这种意识正如一切理想的东西一样，要比所有通过一下子耗尽自身因而放弃整个总体来满足感官的东西要更加有益、更加广博。[87]

弗洛伊德考虑过“受虐狂的经济问题”，而康德则思考了崇高中的经济问题。他将崇高比喻为资本的积蓄本能。就是说，他所谓“享乐的延期”正是韦伯作为“资本主义精神”而把握到的清教徒，或者更本质地讲是马克思作为“合理的守财奴”而把握到的资本家的精神。即，与实际的消费相比，这是从保有随时可以直接交换的“权利”，进而从不断扩大这种权利中获得的快乐。人们常常从使用价值(消费)的方面来说明现代资本主义。然而，观察资本积蓄的不断运动，不应该从快乐原则或现实原则，模仿弗洛伊德的说法，应该将其作为存在于“彼岸”的某种本能(死之本能)来看待。

然而，就经济学而言，康德是站在亚当·斯密的“劳动价值说”上的。对于康德来说，货币并非什么秘密，崇高也是如此。他在追问“商品如何成为货币”时，这样写道：

因此，那种应当叫做货币的物品，为了生产它，或者把它也交到他人手中，本身也要花费如此之多的努力，以至于这种努力与(自然产品或者人工产品中的)商品被获得所必须借助的、前者与之交换的那种努力是相等的。……

但是，起初曾是商品的东西，最后却成了货币，这是怎么可能的呢？如果一种物质的一个强大的、有权势的消费者，起初只是把它用做自己的(宫廷)仆人的装饰而使其耀眼生辉(例如金、银、铜，或者是一种漂亮的贝壳，即货贝，或者像在刚果是一种坐垫，被称为里库塔，或者像在塞内加尔是铁棒，在几内亚海岸甚至是黑奴)，也就是说，如果一国之主要求他的臣民以这种材料(作为商品)纳税，并且以同样的东西按照他们中间以及他们(在市场上或者交易所中)进行交换的一般规定，而酬报在办置这些东西时被鼓动起努力的臣民的。——惟有如此，(在我看来)一种商品才能成为臣民彼此之间交换奴隶，因而也是交换国家财富的一个合法手段，即货币。[88]

康德认为，货币是表示生产某种物品的劳动和其他劳动之间的买卖关系的。出身手工业者之家的康德和古典经济学家一样，讨厌商人资本和重商主义。他所谓“综合判断”是扩张性的，我们大概可以理解成这样的意思：利润应该发生在生产过程，而绝非追求流通领域中的差额的“投机”(思辨)。康德所考虑的，不是在德国还几乎不存在的产业资本主义生产，而是独立的手工业者的联合。从这个意义上讲，他思考的货币乃是不向资本转化的货币。有关这一点，我将在后面论述。而现在考虑货币时值得参考的，不是康德的货币论本身，而是他的《纯粹理性批判》。因为，货币并非单纯的假象，而是所谓超越论假象，我们不能简单地把它排除掉。

不过，应当注意的是，康德并没有把道德问题仅放在主观的层面上思考。如前所述，他是在“永远都把你的人格中的人性以及每个他人的人格中的人性同时用作目的，而绝不只是用作手段”这一绝对命令中，找到道德性的根基的。换言之，对康德来讲，以他者为手段是可以肯定的大前提。这是一种对建立在分工和交换基础上的“社会”生活的肯定性认识。斯密的经济学乃是其伦理学的一部分，他是在肯定个人主义的基础上，对应该克服其带来的各种矛盾这样的观点抱有“同情”的。即使在今天，反思市场经济的经济学家们依然试图回到斯密说的“同情”那里去。另一方面，康德批判了斯密所说的“道德情感”，而试图将道德性作为先验的法则来把握。这使得康德的伦理学或者“目的王国”这一理念看上去好像只是主观性的东西似的。然而，这不可能是缺乏现实的经济基础的东西。康德把“目的王国”作为统整

性概念来看待，其中蕴含着对资本主义经济的批判。因为，资本主义经济使得把“每个他人的人格中的人性同时用作目的”变得彻底不可能做到了。

马克思拒绝谈论未来。《德意志意识形态》中，他在恩格斯所写的段落旁边加进了这样一段话：“共产主义并不是我们要完成的什么状态，也不是面向现实应当实现的什么理想。我们把扬弃现状的现实的运动称之为共产主义。这个运动的诸种条件就产生于现今所有的前提中。”(日文版，东京：合同出版)但是，构成这种现实的力量本身，来自于资本主义。从这个意义上用康德的话讲，共产主义并非“建构性理念”——面向现实应当实现的什么理想，但可以是一个“整合性理念”——给予持续的现实批判以根据的理想。因此，阐明资本主义乃是真正的伦理学的课题。

5.信用与危机

如本书开篇所述，康德排斥了将事后的东西投射到事前的形而上学。但同时，他承认对将来做目的论的设定虽为假象，却是不可缺少的，并将此称之为“超越论假象”。他认为，就是科学性的认识也需要“信念”。支撑资本主义经济的是这种作为超越论假象的“信用”。不管商品的生产花费多少劳动时间，如果卖不出去就无法实现其价值。在事后，可以说商品的价值在于社会性的劳动时间，但在事前这是不可能知道的，也没有任何保证。

因此，资本为了实现自我增殖，无论如何也要经过W—G′(卖出)的过程。如果失败了，G—W′即将以丧失货币而仅存物品的状态结束。暂时回避这种危机的是“信用”。按照马克思的说法，这便是“先在观念上”实现卖即W—G。它采取的是发行期票，然后结算的形式。这时，买卖关系成为债权/债务的关系。马克思说，作为制度的“信用”随着流通的扩大而“自然生长”且会扩大流通。信用制度加速资本的转动且使其永无休止地运动。没有必要等到G—W—G′这一过程的结束，所以资本家可以进行事先投资。资本主义经济的扩大也就是信用的扩大。

不过，信用是“自然生长”的，意思是说它产生于流通的过程中，换言之，为了在社会上通用，它不靠国家的强制力量。有关货币，这个问题很重要。马克思在论述作为“流通手段”的货币时，首先讲到铸币是“国家的事”，进而谈及纸币(国家纸币)，说其流通依靠的是国家的“流通强制力”。但是，我们不能误解马克思的这些话。他重视的是从作为“支付手段”的货币所产生的形态，换句话说，即银行纸币那样的“信用货币”。马克思接着写道：

而信用货币产生的条件，我们从简单商品流通的观点来看还是根本不知道的。但不妨顺便提一下，正如本来意义的纸币是从货币作为流通手段的职能中产生出来一样，信用货币的自然根源是货币作为支付手段的职能。[89]

对于这个问题的详细论述，是在《资本论》的第3卷：

我以前已经指出(第1卷第3章第3节b)，货币充当支付手段的职能，从而商品生产者和商品经营者之间债权人和债务人的关系，是怎样由简单商品流通而形成的。随着商业和只是着眼于流通而进行生产的资本主义生产方式的发展，信用制度的这个自然基础也在扩大、普遍化和发展。大体说来，货币在这里只是充当支付手段，也就是说，商品不是为取得货币而卖，而是为取得定期支付的凭据而卖。为了简便起见，我们可以把这种支付凭据概括为汇票这个总的范畴。这种直到它们期满，支付日到来之前，本身又会作为支付手段来流通；它们形成真正的商业货币。就这种汇票由于债权和债务的平衡而最后互相抵销来说，它们是绝对地作为货币来执行职能的，因为在这种情况下，它们已无须最后转化为货币了。就像生产者和商人的这种互相预付形成信用的真正基础一样，这种预付所用的流通工具，汇票，也形成真正的信用货币和银行券等等的基础。真正的信用货币不是以货币流通(不管是金属货币还是国家纸币)为基础，而是以汇票流通为基础。[90]

这里，马克思把象征货币(纸币)当作信用货币，并试图从商业信用方面观察其起源。银行信用乃是商业信用的发展形态。实际上，所谓银行券(banknote)正是银行发行的一种票据(note)。这种票据的发行，将“创造”出远比银行所有的准备金要高的信用。今天，一般认为纸币是中央银行发行的。在这种情况下，银行不可能发行银行券，但可以通过存款账户“创造”信用。不过，中央银行垄断发行权的制度造成了将银行券那样的纸币与国家货币相混同的看法。在英国1848年依据皮勒条约，英格兰银行成了垄断纸币发行的中央银行。但在这之前，则是银行各自发行银行券的，从这个意义上讲，哈耶克否定中央银行制度的主张(银行民营化)也并非不着边际的想法。重要的是，纸币流通并不是靠国家的强制力来运行的。国家的强制不仅在国际关系

上行不通，即使在国内也不能充分发挥作用。

进而言之，纸币流通并非依靠与金构成的兑换制度，而是基于作为“信用货币”所发挥的功能。否则，纸币会立刻被兑换成金的。因此，美元在1971年停止与金的兑换之后依然作为主要货币发挥作用，并不是不可解之谜。在国际上信用关系继续存在，或者各国在试图努力使其存在下去的期间，非兑换货币开始流通。若非如此，即使是兑换货币也会立刻被换成金子而无法流通了。忽视“信用”这一维度的话，是无法对货币作出整体性理解的。

然而，信用的本质主要还是在于回避“卖”的危机，即将眼下的危机留给将来。因为，事后是必须要用货币来结算的。这种在时间上对危机的延缓，从某种意义上讲使资本的运动G—W—G′发生了逆转。处在“卖”的立场上的危机(卖不出去)，因为依靠信用，卖的行为已然实现，所以不会马上显现出来。它将变形为结算时能否用货币来完成这样一种危机。在信用制度下，资本的自我增殖运动，比起为了储蓄来，更在于为“决算”的无限拖延而不得已的运动。就是说，从这个时候开始，资本的运动真正超越了资本家的“意志”，并成为强迫性的东西。例如，设备投资基本上是由来自银行的贷款实施的，资本因为要还款故中途无法停止其活动。

促进资本的自我增殖运动而削弱“卖出”之危机性的“信用”，强使资本无限地(endless)运动下去。总体来看，资本的自我运动如自行车操作那样，为了使“决算”无限地延期必须持续地操作。因为，如果出现了“终结”，信用就会崩溃。当然，也有“决算”的时刻突如其来的情况，这就是经济危机。经济危机即信用的崩溃，它只发生在信用得到充分发展的地方。但是，信用并不是单纯的幻想，也非意识形态。即使可以说货币经济形成了巨大的幻想体系，可这个幻想崩溃的时候，人们发现的“现实性的东西”仍然不是自然物，而是货币。这一点值得注意。

这种货币危机只有在一个接一个的支付的锁链和抵销支付的人为制度获得充分发展的地方，才会发生。当这一机构整个被打乱的时候，不问其原因如何，货币就会突然直接地从计算货币的纯粹理念形态变成坚硬的货币。这时，它是不能由平凡的商品来代替的。商品的使

用价值变得毫无价值，而商品的价值在它自己的价值形式面前消失了。昨天，资产者还被繁荣所陶醉，怀着启蒙的骄傲，宣称货币是空虚的幻想。只有商品才是货币。今天，他们在世界市场上到处叫嚷，只有货币才是商品!象鹿渴求清水一样，他们的灵魂渴求货币这唯一的财富。在危机时期，商品和它的价值形态(货币)之间的对立发展成绝对矛盾。因此，货币的表现形式在这里也是无关紧要的。不管是用金支付，还是用银行券这样的信用货币支付，货币荒都是一样的。[91]

在经济危机的时候，人们找到的不是商品而是货币。换言之，并非物而是获得物的权利，或者并非相对价值形态而是等价形态。经济危机之前，会有信用的过热。尽管利润率低下而利息高涨，但资本依然要争先恐后地继续投资。换个角度讲，经济危机发生在资本超越自己的“权限”而实现想象上的扩张之际。康德将理性的越权行为称之为spekulativ而加以批判，经济危机(crisis)实际上是在批判资本投机(speculative)的扩张。换言之，是在批判设想均衡发展的古典经济学。从这个意义上讲，促使马克思写作《资本论》的不是剩余价值理论(李嘉图左派早已这样主张了)，而是这种作为资本主义之症候的经济危机。马克思通过精神分析式的追溯，在“价值形态”，换言之，在绝难扬弃的非对称关系中，发现了危机的病根。在卖与买、买与支付的分离中，蕴含着经济危机发生的“可能性”。然而，这同时也是资本(自我增殖)本身的“可能性”。就是说，剩余价值、信用和经济危机相互之间不可分离[92]。

诚然，为了说明这种经济危机的“周期性”，必须进入对产业资本的考察。但是，危机的重要性不在于它将导致资本主义的崩溃。实际上，危机只不过是资本主义的一种“解决”办法，是经济循环(景气—危机—不景气—景气)过程的一部分而已。危机与随之而来的不景气则是资本与劳动力之暴力性的重组。另外，马克思所看到的古典的周期性经济危机，与弗洛伊德所遇到的性压抑导致的歇斯底里患者一样，已经难以再看到了。然而，资本主义既然根本上是一个“信用”的世界，那么，就必然会经常伴随着经济危机。

正如已经阐明的那样，经济过程并非基础。毋宁说它是“宗教性”的过程。例如，资本主义的时间性在永无休止的拖延这一意义上，类似于犹太/基督教的时间性。而我要强调的，并非从与宗教的

类比上来观察经济现象[93]。相反，宗教根本上是生者对于死者的负债感，或者从植根于此岸和彼岸之间的“交换”这一意义上讲，毋宁说是“经济性”的。我们不能蔑视这个经济性。资本、国家、民族、宗教，这一切都要从交换即“经济性”的视角来观察。不管你是否相信狭义的宗教，现代资本主义总是不断地把我们推向类似于宗教的结构中去。不揣冒昧地说，动摇我们的不是理念，也不是现实的需要和欲求，而是蕴含在交换或者商品形态中的形而上学和神学。马克思所思考的共产主义，正来自于这个资本主义的逻辑——它将从属于地区共同体的人们分离开来，又使这些被分离的人们相互结成“社会性”的关系。作为资本的货币，将会这样说吧：“你们不要想我来，是叫地上太平。我来，并不是叫地上太平，乃是动刀兵。因为我来，是叫人与父亲生疏，女儿与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏。人的仇敌就是自己家里的人。爱父母过于爱我的，不配作我的门徒。”[94]

在产业资本确立起来，即商品经济开始通过劳动力的商品化来控制生产的时候，为人们打开了从生产的观点观察以往社会的视角。这便是历史唯物主义。但是，阐明产业资本主义，虽然有利于人们理解这之前的社会，却未必有助于理解资本主义社会本身。“人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙。”(《政治经济学批判》序言)[95]资本主义经济是无法用生产力和生产关系或经济基础和上层建筑这样的概念来理解的。我们应当了解的是资本孕育于人类交换中存在的困难，而要废除资本并非容易之事。当然，也要加上一句，这并非不可能。

历史唯物主义论者思考自然与人的关系、人与人的关系如何历史地变迁而来。但这里漏掉了对组织起这些关系的资本主义经济的考察。为此，我们必须看到从“交换”的维度进而从价值形态方面来观察的必要性。重农主义者和古典经济学家从“生产”出发，采取了一种看穿一切的透明的视角。然而，对于我们来说，社会性的交换常常是不透明的，因而它作为独立的力量而出现，是难以废除掉的。

正如马克思所言，资本发生于卖(W—G)与买(G—W)在时间与空间上的分离。这种分离不仅带来了剩余价值，也引发了信用危机。但是，若认为没有这种分离就可以实现直接的交换，则是错误的。卢卡

奇之后，在资本主义经济上人与人的关系表现为物与物的关系，这种“物象化”理论盛行一时。但这是在与封建性的阶级关系的比较中看到的资本主义经济。这样，以往那种透明的直接的关系似乎在资本主义经济的“物与物的关系”之下被“物象化”了似的。然而，商品经济中人的“社会”关系，毋宁说是通过资本而形成，从一开始就通过物与物的关系表现出来的。本来，我们是无法知道相互间会与谁构成关系的。而上述那种分离使封闭于共同体和国家中的人们结合成“社会性”的，从而构成了所谓世界主义。在这种“社会性关系”上，我们虽然不可能知道彼此之间的相互关联，但它同时也使相互之间的“无关”成为不可能了。例如，如今世界上有过半数的人处于饥饿的状态之下，而发达国家无法说这与我们“没有关系”。但也无法明确显示这种“关系”。因此，认为关系性的世界被物象化了，这种观点不过是马后炮式的透视法之倒错而已。它没有看到在现实上资本的运动依然以世界的规模构筑着“社会性关系”[96]。

第三章 价值形态与剩余价值

1.价值与剩余价值

以上，我阐述了资本自我增殖的“本能”。然而，在G—W—G′这一过程中，自我增殖是如何成为可能的呢？简单讲，就是通过贱买贵卖。古典派将此视为商人资本的特征而予以否定，强调产业资本中的利润不在流通领域而在生产过程中发生。为此，他们坚持劳动价值说。他们把流通过程看作单纯的次要的东西而试图从生产过程中导出利息和地租来。但是，在英国资本主义生产开始之际，信用体系已经建立起来，甚至出现了股份公司。这些都是靠商人资本主义而形成的。早期的产业资本家便是那些以开办批发业起家的商人，而产业资本主义和他们的理论家们已经忘记了自己的“起源”。资本主义经济所构筑的“幻想”体系，是无法单纯从生产过程说明清楚的。马克思之所以要从流通过程说起，就是因为资本的本性在于商人资本的公式G—W—G′，而且如果没有由此形成的世界市场，资本主义生产也不可能存在。

古典派认为，产业资本的利润来自于等价交换，因而利润在于生产过程即分工与协作导致的生产力上升。马克思也说，从流通过程产生不了剩余价值，“一个国家的整个资本家阶级不能靠欺骗自己来发财致富。”

可见，无论怎样颠来倒去，结果都是一样。如果是等价交换，不产生剩余价值；如果是非等价交换，也不产生剩余价值。流通或商品交换不创造价值。[97]

但同时，马克思又说，剩余价值不能只在生产过程中实现。

总商品量，即总产品，无论是补偿不变资本和可变资本的部分，还是代表剩余价值的部分，都必须卖掉。如果卖不掉，或者只卖掉一部分，或者卖掉时价格低于生产价格，那末，工人固然被剥削了，但是对资本家来说，这种剥削没有原样实现，这时，榨取的剩余价值就完全不能实现，或者只是部分地实现，甚至资本也会部分或全部地损失掉。直接剥削的条件和实现这种剥削的条件，不是一回事。二者不仅在时间和空间上是分开的，而且在概念上也是分开的。前者只受社会生产力的限制，后者受不同生产部门的比例和社会消费力的限制。[98]

马克思强调的是，不管生产过程为何，总之剩余价值的实现是在流通过程中。然而，这和刚才他所主张的剩余价值不发生在流通里是相矛盾的。

因此，剩余价值的形成，从而货币的转化为资本，既不能用卖者高于商品价值出卖商品来说明，也不能用买者低于商品价值购买商品来说明。

货币转化为资本，必须根据商品交换的内在规律来加以说明，因此等价物的交换应该是起点。我们那位还只是资本家幼虫的货币所有者，必须按商品的价值购买商品，按商品的价值出卖商品，但他在过程终了时必须取出比他投入的价值更大的价值。他变为蝴蝶，必须在流通领域中，又必须不在流通领域中。这就是问题的条件。这里是罗陀斯，就在这里跳罢![99]

我要再次提请注意，这种情况并非仅局限于商人资本。产业资本中的剩余价值亦必须发生在流通领域，同时又不可在流通领域发生。因此，我们必须首先在商人资本中来思考。正如马克思所说的那样，在一个价值体系中于流通部门所获得的剩余价值是不等价交换，也即欺诈。但是，当交换发生在不同的价值体系之间的时候，虽然在各自的价值体系内部实行等价交换，却可以获得剩余价值。就是说，马克思所提示的二律背反，通过引入复数的体系而得到了消解，除此之外没有其他消解的办法。在“价值形态论”之后的“交换过程论”中，马克

思这样写道：

另一方面，我在前面已经谈到，产品交换是在不同的家庭、氏族、公社互相接触的地方产生的，因为在文化的初期，以独立资格互相接触的不是个人，而是家庭、氏族等等。不同的公社在各自的自然环境中，找到不同的生产资料和不同的生活资料。因此，它们的生产方式、生活方式和产品，也就各不相同。这种自然的差别，在公社互相接触时引起了产品的互相交换，从而使这些产品逐渐变成商品。交换没有造成生产领域之间的差别，而是使不同的生产领域发生关系，并把它们变成社会总生产的多少互相依赖的部门。[100]

如上所见，也正如亚当·斯密所做的那样，给人的印象仿佛交换的起源是从物物交换逐渐发展到货币交换似的。但对于我们来说，更重要的是马克思于交换的根底里发现了共同体之间的差异。这种差异本来是通过自然的前提条件而被给予的。商人资本就发生在这种差异即共同体与共同体之间。“古代的商业民族存在的状况，就像伊壁鸠鲁的神存在于世界的空隙中，或者不如说，像犹太人存在于波兰社会的缝隙中一样。”[101]正因为如此，商人资本主义并未能全面地笼罩旧有的生产和生产关系而对此加以改造，它始终只能是部分的。但是，通过追求差额，产生出了各共同体不具有的社会性、世界性的结合。

即使这种多个共同体的扩大乃至被统合而变成了近代国家，情况仍然是一样的。再次重申，我们要注意马克思所说的“社会性”这一词语。它并非共同社会(Gemeinschaft)，也不是利益社会(Gesellschaft)。因为，利益社会乃是商品经济确立之时所形成的另一个共同体。如果只在其内部思考的话，货币不过是单纯表示价值的交换媒体而已。而马克思说的“社会性”交换，是在不同体系之间进行的，而且不知道自己与谁交换生产物的那种交换。所以，共同体与共同体之间进行的交换其“社会的”性格，反而在与外国的交易中得以体现出来。在此，出现了作为世界货币/普遍性商品的货币。

但是作为铸币，货币丧失了这种普遍的性格，而接受了一个国民的、地方的性格。……货币接受一个政治性的称号，如果国家不同，便讲不同的语言。……

如已经指出的那样，金和银的出现与交换本身的出现一样，从根本上说，不是在一个社会的共同体范围之内，总之是在其边界，即共同体与其他共同体接触的一些地方。金银现在作为商品而出现，维持着在一切场所中作为商品的性格而被规定为普遍性商品。[102]

在重商主义的时代，重商主义者看重金不单纯是为了黄金崇拜。

而是因为，在国际性的商品交换中，金成为最终的结算手段。马克思进一步补充说："不管现代的经济学家主观上怎样想超越重商主义，在一般的经济危机时期，与1600年一样1857年的时候，金银完全是按照这个规定【一般财富的物质代表】登场的。"[103]否定了贸易差额的"现代的经济学家"只把货币当作单纯的价值尺度/流通手段。然而，这是在一个共同体(国家)中作出的思考，而忽视了多数共同体(价值体系)的存在。在国际性的交易中金币是不可缺少的。还有，货币不仅是流通手段而且还转化为资本进行活动，也是因为存在不同价值体系之间的贸易。

古典派的劳动价值说基本上是在单一体系中的思考。因此，当他们要说明在多数的不同生产部门中试图保持各自平均利润的生产价格时，就不得不撤回或者修正劳动价值学说。另一方面，新古典派否定了古典派的劳动价值学说，而试图从效果(使用价值)来说明价值(价格)。他们通过"有限效果"这一概念，在并非诉诸心理要素的情况下发现了需要与供给的均衡点。但是，古典经济学家之所以强调劳动价值，那是因为他们也设定了市场中的价格均衡，他们注意的是每个(无政府的)生产和交换在"事后"落实到一个均衡状态的机制。另外，"有限的"这种思考方法早见于李嘉图的"收获递减法则"中，并非新古典派的创始。这种均衡理论，不管在数学上如何精确，结果依然只能是在单一体系中的思考。

但是，如果在此设定另外的价值体系，那么，关于同一个商品就只能设定与各自的均衡价格不同的"价值"。只是在单一体系中思考，货币则不过是赋予体系以体系性的"无"。然而，当存在不同体系的时候，货币就会在不同体系之间的交换中转化为得到剩余价值的资本。另一方面，与斯密和李嘉图放弃/修正劳动价值学说相反，马克思仿佛比他们更执著于劳动价值学说似的[104]。但其意义是完全不同的。古典派只是把在单一体系中成立的均衡价值置换成了劳动价值而已，而马克思则从复数的体系出发，因而需要"社会的、抽象的"劳动价值。在复数的体系之间，商品的价格相互不同。那么，这个商品的"价值"是什么呢？正是在如此思考的时候，一个体系的均衡价格作为不同的东西而设定为"抽象的劳动"之价值。不过，重要的是有复数

的体系存在，由此产生出剩余价值来，故而货币可以转化为资本。

贝利在批判李嘉图的时候，早就指出商品的价值并非单独的存在，而是在一个关系体系中被规定的。这意味着同一个商品在另外的价值体系中其价格不同。“所谓价值，乃是同时代各种商品的关系。因为，只有这样的商品才可以相互交换。我们拿某个时期的一商品的价值与另一个时期的价值比较，那只是在比较该商品与不同时期的其他商品所具有的关系而已。”(《李嘉图价值论批判》)就是说，这个时候各种商品共时性地构成了一个关系体系。贝利对此是从时间上来思考的，可以说在空间上情形也是一样。同一个商品一旦被放到不同的体系中，其均衡价格就不同了。这种差异并不是单纯依靠浮动，而是由于关系体系的差异导致的。然而，如果在这些不同的体系之间进行交易的话，情形会怎样呢？在此将产生剩余价值。马克思之所以坚持认为均衡价值乃别的“价值”，就是因为这在根本上与复数的体系有关，进而与剩余价值有关。

2.语言学式的探寻

没有劳动就不会有生产物。所以，古典经济学把劳动当作价值实体。但是，使生产物成为价值的是价值形态，换言之，即商品的关系体系。物和劳动本身不会使某种东西成为价值。相反，物和劳动通过价值形态才成为经济对象。古典派思考过超越经验性的价格而存在着的劳动价值，新古典派则试图否定劳动价值而停留在经验性的价格层面。然而，他们均没有注意到，无论是价格还是劳动价值都要在价值形态中受到调整和规定。如前所述，价值形态乃是语言性的东西。因而，为了理解价值形态有必要借用语言学的模式来观察。但是，要这样做的时候又会马上发现，语言学本身遵从的正是经济学的模式。例如，雅格布森这样说道：

在经济学与语言学的漫长历史中，曾不断发生过将这两种教程结合起来的问题。我们不妨回想一下启蒙主义时代的经济学者们染指语言学问题的历史。例如，安—罗伯—雅克·杜尔哥为了百科全书而从事语言学的研究，亚当·斯密论述过语言的起源。而在有关循环、交换、价值、生产与投资、生产者与消费者等问题上，加·塔尔德给予索绪尔的影响乃是众所周知的。“动的共时态”即体系内部的矛盾和不断的运动等共同的主题，曾在这两个领域取得了相

似的发展。基础经济学的概念反复不断地得到了符号学性质的解释。……塔尔科特·帕森斯则是把货币作为“非常高度的特殊化语言”、把经济上的买卖当作“某种会话”、将货币的流通视为“信息的传送”、将货币体系作为文法/统辞性的编码，来有组织地处理的。他直接将语言学上开发出来的编码和信息理论适用于经济上的交换。（《普通语言学》）

实际上，索绪尔在把语言作为共时性体系来研究的时候，采用了经济学的模式。“共时性”不是指某种任意的瞬间，而是意味着一定的均衡状态。针对以往将某一项从体系中分离出来而考察其历史性变化的语言学，索绪尔认为关系体系中某一项之变化会改变整个体系而形成新的体系，并且，语言的共时性变化必须当作体系的变化来理解。这是从一个均衡状态向下一个均衡状态的移动。这样的思考很明显是来自于身居瑞士的经济学家帕雷托的一般均衡论。但是，假如只停留在这样的思考层面上，那么把语言学再度应用于经济学则是毫无意义的同义反复。雅格布森所举出的那些例子便是如此，那不过是新古典派经济学的换一种说法而已。

可是，在这之前的索绪尔却与新古典派的理论不同。他强调“语言中只有差异，语言是一种价值”。在单一的体系(langue)中是不会这样讲的。他谈到价值，正是在参照别的语言的时候。他认为，在某种语言被别的体系所“翻译”的情况下，在具有同样的“意义”同时，由于各自的体系与别的语言之间的关系不同，所以其“价值”也就变得不一样。由此，他阐明了与能指必然有关联的意义(所指)或者内在的意义，等等。正如叶尔姆斯列夫指出的那样，只要是在一个共时性体系中思考，那么能指和所指就难以分离开来。因此，与意义(价值)不同的“价值”这一概念只有在思考复数的不同体系时才是不可缺少的。

一般来说，马克思对把货币与语言相类推的思考是否定的。

拿语言来与货币比较，【和拿血液与货币比较]是同样的错误。正如价格的存在离不开商品一样，观念一旦转化成语言，结果其独自性就将消失，观念的社会性格不会与理念一并存在于语言之中。观念离开了语言将不复存在。为了变成通用的和可交换的，观念首先要从母语翻译成外语，这将引起各种各样的类推。不过，这时的类推并非在于语言的内部，而在于语言的异国性Fremdheit。(《导言》有关货币的章节)

总之，假如语言和货币的类推是重要的，那也只是在把它们放到“异国性”上来思考的时候。

索绪尔拿经济学做比喻，也只是在谈论与语言的“意义”相区别的“价值”之际。他举例不同的通货来说明这个“价值”[105]。如果依照这个类推来看，意义便是价格，价值则与决定价格的关系体系有关。在一个共时性体系上，一商品与其他所有商品构成关系。一商品与货币相交换，反映的不单是两者(某商品与金)的关系，还意味着将此放到与其他所有商品所构成的关系体系中。一商品的价格不单纯取决于和货币的等值关系，它还总括了其与全部商品的关系。这时，如果关系体系不同，那么一商品的价格也各自不同。即使设定为均衡价格，这也是必然存在的差异。这样，不同关系体系之间的交换，即使各自分别为等价交换，也会产生差额(剩余价值)。

再次申明，马克思执著于区别均衡价格的“价值”，是因为他在思考复数的不同体系而非单一的体系。他没有将价值作为经验性的东西来提示，也做不到。因为经验上只有均衡价格。这与在经验上只有利润而没有剩余价值是一样的。作为“价值”，他找到的是“抽象的、社会劳动”，而这是以复数的体系为前提的。在马克思所说的“价值”中，依然包含了剩余价值，即货币转化为资本的秘密。但是，即使在复数的体系之间可以获得剩余价值，对于当事人来说那也是不透明的。因为，在G—W—G′这一过程中，G—W和W—G′是分别于不同的时间或场所中进行的。

马克思接着说道：

流通之所以能够打破产品交换的时间、空间和个人的限制，正是因为它把这里存在的换出自己的劳动产品和换进别人的劳动产品这二者之间的直接的同一性，分裂成卖和买这二者之间的对立。说互相对立的独立过程形成内部的统一，那也就是说，它们的内部统一是运动于外部的对立中。当内部不独立(因为互相补充)的过程的外部独立化达到一定程度时，统一就要强制地通过危机显示出来。[106]

要之，在使资本成为可能的同时也造成了危机的可能性。这里存在着资本主义的“宿命”。如马克思所言，通过货币卖与买在空间上和时间上发生了分离。货币持有者在任何时候任何地方都可以购买任何东西。如果再从语言学上来看，则货币可以比喻成针对声音语言而言的文字语言吧。所书写的文本在何时何地被谁所阅读，我们不得而

知。如果是声音语言的话，可能当场为他者所理解，但书写的东西会在不同的langue中被阅读的。李嘉图或蒲鲁东对货币的厌恶与对文字的厌恶类似。两者均表现为对媒介性的对话之厌恶。因而在这里，直接透明的交换被“想象”出来。正如德里达在《论文字学》中表述的那样，如果说自柏拉图以来的哲学讨厌文字而想象了透明的直接交换/对话的话，那么，可以说这在经济上则作为对货币的厌恶而表现出来。但是，正如柏拉图对文字的批判已是以文字的存在为前提那样，古典经济学家的起点即物物交换或者鲁滨逊漂流记故事中的交换已经暗自把货币(一般等价物)视为前提了。

在这个意义上，否定交换必须经由货币媒介这一“必然性”的经济学或者“社会主义”，乃是一种“形而上学”。马克思说：

价值没有在额上写明它是什么。不仅如此，价值还把每个劳动产品变成社会的象形文字。后来，人们竭力要猜出这种象形文字的涵义，要了解他们的社会产品的秘密，因为使用物品当作价值，正像语言一样，是人们的社会产物。[107]

如此，马克思是将商品形态作为“社会的象形文字”——用德里达的话说便是原书写——来思考的。他要强调的是，货币并非次要的东西，在商品形态中货币依然存在着。

在此，我想举一个从“社会交换”的不透明性来看艺术价值问题的批评家为例。

总之，艺术是一个对象物，为了感动一些个体而由人创作的制作物。所谓每个作品，或者是语言的物质性意义上的物体，或者是舞蹈、戏剧那样的行动的连续，或者是——如音乐那样——通过同样的行为而产生出相继发生的印象之综合。通过以这样一些对象物为起点的分析，可以尝试来阐明我们的艺术概念。这些对象物正可以视为我们探索的确实的要素。通过考察，一方面追溯到它们的作者，另一方面追溯其感动作用所波及到的人们，我们可以发现，“艺术”这一现象分别由两个完全不同的变形作用所代表(这乃是与经济学上存在于生产与消费之间的关系相同的关系)。

极其重要的一点，是这两个变形作用——由作者开始以制造成物体而结束的变形作用和物体即作品给消费者带来变化这一意义上的变形作用——它们完全是相互独立的。

诸位会让作者、作品、观众或听众这三项出场而确立自己的命题。但是，统合这三项的观察机会，恐怕决不会出现在诸位的面前吧，从这个意义上说，这些命题都是无意义的命题。……

……我最终要说的是：艺术这一价值(使用这个词儿，是因为我们一直在研究价值的问

题)在本质上将必然从属于那个必然性，即必须在我现在说的两个领域不能同时观察到的生产者与消费者之间放置一个中介项。重要的是，在生产者和消费者之间有无法还原的东西存在，没有直接的交涉，而且不会给被作品所感动的人们带来什么东西，如可以把作品这一中介体还原到有关作者的人品和思想之某种概念上去的东西。……

……在艺术家和他者这两个分别不同的内部究竟产生了什么，对此进行严密的比较研究的方法永远不会存在吧。不仅如此，如果在一方的内部所发生的事情可以直接被传达到另一方，那么整个艺术就要崩溃、艺术所具有的力量就会消灭的。打动他者的新的不渗透性的要素是绝对需要的。……(瓦莱里《关于艺术的考察》)

瓦莱里是在两个过程互相分离而不透明的地方，寻求作品价值的终极根据的。他直接批判的是黑格尔式的美学。即黑格尔美学——马克思主义美学也是一样——站在同时可以看见两个过程的地方，因此历史亦是透明的。顺便一提，瓦莱里的思考方法肯定来自于《资本论》[108]。

从这个观点来看，可以说所谓资本家就是同时站在不同体系的两端的人。由此，商人资本家通过不同的关系体系中的差异获得剩余价值。古典经济学家把贱买贵卖的商品资本视为基于不等价交换或欺诈之上的东西，与此相对照，他们主张产业资本基于等价交换，其利润在于生产过程即因分工和协作所带来的生产力的提高。然而，商人资本其实并非基于不等价交换。如果某种商品在某个地域因自然条件而得以大量的生产，那么，在其地域的诸商品关系中所规定的价格，便要和这种商品还没有被生产或者很缺乏的地域的价格不同。商人机敏快捷，在便宜的地方买入而在贵的地方卖出。即使从其差额中获得了剩余价值，那也不能说是欺诈。因为，在这里交换是依据各自的价值体系而正当地进行的。

3.商人资本与产业资本

那么，产业资本如何呢？古典经济学家不是从流通领域而是从生产领域来追寻利润的发生。李嘉图本身并没有像李嘉图派社会主义者那样把剩余价值视为榨取，可是他的思想里包含了引导出这种观点的因素。因为，他将利润——被分配为地租和利息——内在化于商品的自然价格中了[109]。如前所述，一般认为马克思的剩余价值论似乎蹈

袭了李嘉图的学说。结果，或者遭到攻击，或者受到皮埃罗·斯拉法以后的新李嘉图派的拥护。例如，置盐信雄和森岛通夫从数学上证明：如果利润率为正，那么剩余价值也为正，即剩余价值是存在的[110]。但是，李嘉图认为货币不过是次要的东西，因而从劳动价值开始着手研究。这正说明他是在单一体系的内部进行思考的。而对我们来说，重要的是存在着复数的不同体系，不同体系之间的交换将产生剩余价值。

马克思的独特性，在于试图从产业资本的角度观察资本的一般公式G—W—G′。换言之，马克思不仅在生产过程，而且在流通过程中来观察剩余价值。他认为，与商人资本不同，产业资本发现了商人资本所不知道的某种商品，这就是“劳动力商品”。产业资本购买特殊的商品即劳动力商品，并通过将其生产物卖给劳动者自身而获得剩余价值。新古典派把消费者和企业当成经济的主体。劳动者只是作为工资而成为生产费用的一部分。但是，产业资本的剩余价值只能存在于劳动者出卖劳动力并作为消费者买回其生产物这一广义的“流通过程”。当然，这并不是个别劳动者买回了自己生产的那个东西。但作为总体来看，劳动者是购买了自己生产的东西。这意味着，剩余价值必须在社会总资本上来思考，而不是在个别资本上。例如，马克思这样写道：

无论哪个资本家都知道，关于自己的劳动者，自己与该劳动者的关系并不是消费者对生产者的关系，而且希望尽可能限制该劳动者的消费，即这个劳动者的交换能力和工资。诚然，无论哪个资本家都希望别的资本家的劳动者尽可能成为自己的商品的巨大消费者。不过，每个资本家与他自己的劳动者之间的关系乃是资本与劳动的普通也即本质的关系。可是，正因为如此，产生了这样一个幻想，即除了自己的劳动者外其他所有劳动者阶级都不是作为劳动者，而是作为消费者以及交换者、货币支出者出现在自己的面前——假如某个资本家与其他所有资本家有区别的话，他会产生幻想，认为这种事情对他而言是真实的。……

把资本从支配(隶属)关系中区别出来的，正是劳动者作为消费者及交换价值设定者而相对于资本的东西，而成为货币持有者的形态，货币形态上流通的单纯起点——无限多的起点之一，在此，劳动者作为劳动者的规定性消失了。[111]

这种生产的场域和贩卖的场域之分离，使劳动者变成了一般的消费者。结果，新古典派经济学家便认为，消费者乃是主权者，企业将要满足他们的需求。另一方面，这种分离产生了将生产关系抽象化

的、作为消费者的主体性这样一种幻想。这种幻想不单单是作为消费社会的现象才出现的。例如，消费者对企业的抗议或者拒绝购买的活动，虽然实际上属于劳动者的运动，却常常与劳动运动分离开来，有时甚至发生对立。

然而，在马克思的这一考察中我们应当重视的是，剩余价值无法只在个别资本的运动过程中来考察。如果资本最终不能卖掉生产物，即如果生产物作为商品不能获得价值的话，剩余价值本身就无法实现。而购买这些生产物的人乃是其他的资本或者在其他资本家手下工作的劳动者。当每个资本追求利润的时候，往往是尽可能削减工资或者尽量使其长时间地劳动。不过，如果所有的资本都这样做的话，剩余价值则无法实现。因为，购买生产物的消费者就是劳动者本身。这样，个别资本越想确保其利润，作为总体的不景气就越发恶化。实际上在1930年代的大萧条之下，“总资本”使这种倾向发生了逆转。就是说，试图通过大量生产和高工资而摆脱不景气。这被称之为福特主义。之后，出现了“消费社会”。但是，这并非超出了马克思的理论性考察的现象。所谓福特主义或凯恩斯主义，意味着社会总资本通过抑制个别资本的利己主义，反而保证了个别资本的利润。这看上去仿佛是对亚当·斯密每个人利己地追求利益反而成为众人的利益这一思考的否定似的。进而，仿佛通过奖励消费的做法也否定了鼓励勤劳和储蓄的“新教伦理和资本主义精神”(韦伯)似的。然而，这些若从马克思的角度看来，并非发生了什么根本的变化。如果只取从个别资本或生产过程的视角来看的话，这当然只能是不可理解的。

马克思把剩余价值区分为绝对剩余价值和相对剩余价值。前者靠劳动日的延长和对劳动的强化而获得剩余价值，后者在劳动日不变的情况下通过提高劳动的生产性而间接地降低了劳动力价值，从而获得剩余价值。例如，劳动日的延长，就是说劳动者通过超出劳动力价值即社会必要劳动时间的工作而产生剩余价值，这种解释初看起来好像很有道理似的。但马上就会遇到困难。例如，资本家破产的时候，这意味着他们没能获得剩余价值，可是，这样一来他们便成了没有“榨取”劳动者的有良心的资本家了。这种诡辩之所以能够通行，第一，因为把具体的劳动时间当成了价值实体，第二，由于试图单纯从生产

过程发现剩余价值。如上面引用的那样，马克思是知道剩余价值的实现最终在流通过程中的。但是，剩余价值不能单纯地从流通过程产生。正是在此，马克思吐露了这样的言辞："这里是罗陀斯，就在这里跳罢!"

要解决这个问题，依然只能依靠复数的体系。产业资本与商人资本不同，它毕竟是通过某种复数的体系之间的差异而获得剩余价值的。劳动力(商品)存在于和其他商品构成的相互关联相互依存的价值体系中。另外，关于劳动力价值，马克思说因"一定国家，一定时代"而不同，这意味着必须在劳动力价值的共时性关系体系中来思考。若是在单一体系中可思考的，那么，就不可能存在剩余价值。这种情况下，正如商人资本只是榨取那样，产业资本也只能是不折不扣的榨取了。然而，产业资本中的剩余价值乃是通过在时间上创造出新的价值体系来而获得剩余价值的。因此，产业资本主义所固有的剩余价值是相对剩余价值——它的获得通过技术革新和劳动时间的缩短，降低劳动力再生产所需要各商品的价值而实质性地降低了劳动力价值。相对剩余价值在双重意义上都是exploitation(开发/榨取)。

古典派从"分工与协作"所导致的生产性提高方面来考察"利润"。导致这种生产力提高的是资本家，所以利润要归资本家。另一方面，李嘉图左派将此视为剩余价值的榨取，蒲鲁东则称这是"盗窃"。上述情况的发生，在于劳动者的分工和协作是通过私人占有生产手段的资本家之手而组织的，因此就产生了劳动者们集体拥有自己的生产手段，依靠分工和协作来实现"生产合作社"的设想。不过，这种想法是基于利润已经获得这样一种事后性的考察。实际上，利润是否能够获得并不知道。这里，有生产合作社的困难之处。资本主义企业在不断与其他企业的竞争中产生了技术革新的动机，生产合作社也必须与其竞争。否则，就得不到资本主义企业所得的那种利润——这在合作社里将分配给劳动者。可是，为了能和资本主义企业竞争，生产合作社不仅需要来自外部的贷款，还需要能有效地组织起内部的"分工与协作"、带动起技术革新的"经营者"。由于缺乏这种认识，大多数生产合作社不是自行消亡，就是只能在与资本主义企业没有竞争的领域里有限地生存着，或者变成资本主义企业那样的东西。关于这一点，我将

在后面详述。

针对同一个问题，马克思继承了古典派的研究而称其为“融和多种力量形成一个综合力由此产生的新力量”。但是，接着他又指出：

> 部分劳动者不生产商品那样的东西，他们的共同生产物才开始转化为商品。……资本家支付一百个独立的劳动力价值，但不支付一百个结合在一起的劳动力价值。作为独立的人格，劳动者们与资本家发生关系，但他们自身是相互没有关系的单独的个人。
>
> 但它的使用价值只是在以后的力的表现中才实现。因此，力的让渡和力的实际表现即力作为使用价值的存在，在时间上是互相分开的。[112]

古典派和李嘉图左派看上去没有什么不同，而马克思在此引入的“事前”与“事后”这一时间性，值得我们注意。如后面将要论述的那样，剩余价值与利润不一样，只在每个企业的内部是无法思考的。使资本的积蓄运动成为可能的剩余价值，它作为一个总体，乃是在劳动者出卖劳动力并用得来的钱买回他们生产的物品时才发生的。只有在出卖劳动力时的价值体系a和他们购买生产物的价值体系b两者之间存在差异的时候，剩余价值的产生才是可能的。这是相对剩余价值。然而，它只有通过不断的技术革新才能得到确保。因此，我们发现产业资本也是从两个不同的体系“之间”获得剩余价值的。正如马克思所说，我们无法在事前就要求每个劳动者作为“结合”之结果而生产的东西。这里，存在着由时间的前后关系产生的不可避免的“不透明性”。因此，产业资本中的剩余价值并不是榨取。这与说商人资本并非榨取，意义是一样的。如果商人资本作为不等价交换而受到攻击的话，那么，产业资本必须受到同样的攻击。

因此，产业资本主义的技术发展是不可避免的。不过，如果这里所获得的超出利润(特别剩余价值)可以作为熊彼特所谓企业家精神而得到赞扬的话，那么，也就可以把商人资本家所获得的剩余价值视为来自他们对地区间价格差的机敏和奔赴遥远地方之冒险精神的正当所获了。另外，熊彼特还指出，由于这种“企业家精神”的衰退，资本主义也将终结。当然，如果到了不再能“开发”这种差异的时候，那么，资本主义也只能终结了。假如没有了差异，“企业家精神”的衰退亦理所当然。但是，资本主义无论如何都要发现或者创造出差异来的。

就是这样，商人资本靠的是所谓“空间上”的两个体系的——而且对于生存于其中的人们来说是不可透视的差异，而产业资本则靠提高劳动生产性以创造出“时间上”相异的价值体系。劳动生产性的提高即在现存的体系内创造出不同的体系。因此，虽然外表上是等价交换，却有可能获得差额。这个差额不久将消失，并形成新的水准上的价值体系。所以，资本必须不断地创造出这个差额来。这给产业资本主义时代前所未有的高速度的技术革新以根本的动机和条件。不同的理论家或者赞美或者非难这种技术革新。然而，我们需要的是阐明这种技术革新依靠的根据。资本并不是为了使世界变得更文明，而是为了自己的生死存亡才命运注定地要进行技术革新的。许多看上去毫无益处的技术上的革新或者差异化，对于资本的存亡亦不可或缺[113]。

为了避免误解，我要附带说明一点。劳动力价格的下降与工资的下降或者贫困化，没有任何关系。它只是针对现有的价值体系“相对地”下降而已。在新形成的价值体系中，低落的劳动力价值对应着低落的生产物价值。因此，结果上是劳动者的生活条件得到了改善，劳动日也被缩短了。这种“改善”与资本获得相对剩余价值，并没有什么矛盾。

再附带说明一点。商人资本从空间上的价值体系的差异中获得剩余价值，而产业资本则靠创造出时间上的不同体系而获得剩余价值，其实，资本是不管在什么地方取得剩余价值的。例如，19世纪英国的产业资本从印度买入棉花进行机械生产，再输出到印度，由此而获得利润。如果没有与印度的价值体系之间的差异，剩余价值是不可能产生的。这使印度的手工业遭到破坏，相反增大作为原料的棉花生产。今天，这样的事态在本质上依然没有改变。产业资本不仅对原料，而且在劳动力上也要寻求更为便宜的，故而不断地转移地点。国内工资上升的话，企业就会把工厂转移到国外去以获得更廉价的劳动力。就是说，资本总是要通过从差额获得剩余价值以实现自我增殖，至于这种差额从哪里获得是无所谓的。因此，即使在产业资本主义方面，商人资本性质的活动遍布包括股票和外汇市场的所有可以发生差额的地方。这种商人资本性质的活动之无所不在，使浮动的价值趋于“均衡”。不过，构成产业资本特征的是靠技术革新创造出相对剩余价

值，这一点确实无疑。经济学家们警告说，全球化金融资本的投机将和“实体经济”脱钩。但他们忘记了，所谓“实体经济”也是靠“虚拟”来推动的，这正是资本主义经济本身。

4.剩余价值与利润

马克思在《资本论》第1卷中考察了资本的一般情况，到了第3卷才开始讨论个别的资本，即各种不同部门中的资本。换言之，第1卷论述的是价值和剩余价值，而在第3卷则讨论了生产价格和利润。第3卷的开头，马克思这样说明自己的意图：

> 至于这个第三卷的内容，它不能是对于这个统一的一般的考察。相反地，这一卷要揭示和说明资本运动过程作为整体考察时所产生的各种具体形式。资本在自己的现实运动中就是以这些具体形式互相对立的，对这些具体形式来说，资本在直接生产过程中采取的形态和在流通过程中采取的形态，只是表现为特殊的要素。因此，我们在本卷中将要阐明的资本的各种形式，同资本在社会表面上，在各种资本的互相作用中，在竞争中，以及在生产当事人自己的通常意识中所表现出来的形式，是一步一步地接近了。[114]

在产业资本家和经济学家那里，当事人的“日常意识”是怎样得以表现的呢？对于他们来说，剩余价值等那样的东西是不存在的。利润就是一切。而所谓利润，即从生产价值减去费用价格所剩下的。进而，用利润的一部分来支付利息和地租，而除去自我消费的部分之外则用于再投资。在此，马克思所说的带来剩余价值的可变资本/劳动力商品与不变资本/生产手段/原料，两者之间的区别是不存在的。有的只是固定资本(stock)和流动资本(flow)的区别。工资是费用价格的一部分，而没有与生产手段和原料的成本区别开来。利润被视为靠总投放的资本所得到的。各种资本通过努力消减费用价格以获得更多的利润。他们的“日常意识”好像就是这样。另一方面，各种资本分别投放在从重工业到农业的各种各样的产业部门。可是，各自的利润率接近平均利润率。因为，利润率高的部门有重多的资本参与，而利润率低的部门则资本不是撤退就是对生产有所拖延放缓。在平均利润得以确立的均衡状态下，各部门的生产价格成了分别可以获得平均利润的价格。当然，在同一产业部门中存在着试图获得“平均利润”的资本之激烈的竞争。这使得各自部门的生产性(资本的有机构成)得到提高。

对于资本主义社会中的经验性意识来说，事态似乎就是这样的。如果发现与靠需求/供给而浮动的市场价格不同的均衡价格(生产价格)的话，就不需要别的了，因此，新古典派视价值和剩余价值这些概念只是形而上学而已的看法，与当事人的“日常感觉”相一致。然而，只有通过对这种“日常意识”的反省，才能对剩余价值有充分的思考。因此，与马克思的叙述相反，我们必须在此返回到第一卷去。

实际上，利润率从历史上说也是出发点。剩余价值和剩余价值率相对地说是看不见的东西，要通过研究加以揭示其本质的东西。利润率，从而剩余价值的形式即利润，却会在现象的表面显示出来。[115]

可是，在第三卷中马克思是将此作为“剩余价值转化为利润”来论述的，这招来了人们对他的攻击。例如，博姆—巴威克在《马克思体系的终结》里批判说，这第三卷与第一卷的价值论是矛盾的，事实上马克思放弃了第一卷的思想。后来，从拥护马克思的立场出发人们提出了各种意见，作为“转形问题”(transformation problem)而为人所周知。然而，说在第三卷中马克思放弃了第一卷的观点，这是完全错误的。作为比较，我们可以想一想康德在第一批判中讨论普通的主观而在“第三批判”中则从多数主观出发的例子。这种不同，我们一般理解为科学认识和审美判断的不同。但是，在科学认识中亦有多数的主观存在，不用说单个主观所倡导的假说被认可需要其他主观的同意。那么，康德在第一批判中为什么没有这样做呢？因为，首先需要阐明先于多数主观的超越论式的形式/概念。同样，马克思在第一卷中考察一般资本，是因为他试图从超越论上分析使资本的积蓄成为可能的条件。这就是在价值体系中观察商品的价值，进而，在这种价值体系的差异或者差异化中发现资本的剩余价值。第三卷中，马克思处理的是多数的资本。但同时，也从超越论上追问了作为经验性的利润和利润率的出现如何才成为可能。

另一方面，这个“转形问题”本来也是斯密和李嘉图曾经遇到的问题。斯密依靠劳动价值说，认为各商品中存在着固有的价值。但是，在某种均衡状态下，任何资本都获得平均利润率的话，那么使这种利润成为可能的商品的价格——斯密称为自然价值，马克思则称之为生产价格——便游离于本来的价格。当斯密取劳动价值说而直面这个问

题时，他采取了放弃的态度而转向了“支配劳动说”。因为，要使产业之间的均等的利润率确立起来的这种价格与投放的劳动量不成比例。如果任何部门其利润率都是相等的，那么，生产物的“生产价格”就要比原来的“价值”或者高或者低。为此，李嘉图对劳动价值说做了部分的修正，认为除了具有标准的资本构成和周转期间的产业部门之外，仅凭投放的劳动是决定不了其价值的。就是说，早在马克思之前，劳动价值与自然价格的关系就是一个重要的问题。

据说，马克思一面坚持劳动价值说一面试图解决这个难题。博姆·巴威克以后的新古典派经济学家遇到马克思这个矛盾，试图把价值或者剩余价值这个东西驱逐掉。可讽刺的是，在斯拉法之后的新李嘉图派演变过程中，剩余价值和利润率的对应却在数学上得到了证明。不过，我不认为因此马克思要做的工作真正得到了理解。因为，马克思的劳动价值说与李嘉图的根本不同。如前所述，马克思认为，不是投放的具体劳动时间规定其价值，相反是价值体系规定着社会劳动时间。换言之，马克思是要从超越论上阐明使投放的劳动成为价值的形式体系。有关剩余价值的情况也是如此。它与利润不同，是一个超越论的概念，因此并非看得见的东西。而在李嘉图那里由于没有这种区别，一看情况不好，就缩回到劳动价值说了。

马克思在《资本论》第3卷中对利润率和剩余价值做了这样的区分。利润率是从可变资本(劳动力)和不变资本(原料、生产手段等)的综合来看剩余价值所得的比例，而剩余价值率则是从可变资本(劳动力)所见的比例。在此，如果假定剩余价值是一定的，那么，不变资本比例多的资本其利润率应该是低的。然而，为什么不管哪个部门的资本都可以确保其平均利润率呢？如果再次重申的话，李嘉图遇到的是这样一个问题，即不变资本和可变资本的不同——用马克思的话说就是“资本有机构成”的不同——在产业部门中，如果必须得到同样的利润率，生产价格就会游离于投放的劳动价值。在此，李嘉图认为生产价格只有在标准的有机构成的资本中才能成为价值显示的那样。另一方面，马克思对这个问题的处理是，如在各个部门中利润率变成均等的那样，总资本的“总剩余价值”是在生产价格中被分配的东西。

针对这种奇妙的思考，尝试提出另外的解答是容易的。例如，有机构成的高度化使劳动的生产性增大并得以提高剩余价值率。因此，可变资本部分至少可以提高其资本的利润率，达到接近平均利润率的水平。正如恩格斯在第三卷序言中批判性地引用过的那样，这是G.C.斯蒂贝林早就提出过的解决办法。不过，马克思一面承认资本有机构成的变化事实上伴随着劳动的生产性的变化，一面在此事先假定劳动的生产性为不变。换言之，即假定剩余价值率是一定的。就是说，马克思在思考某种共时性的体系，在此设想总资本的剩余价值率是一定的。在我们的思考中认为，产业资本的剩余价值来自历时性的复数体系之间的差异。但是，如果从共时性的角度来看会怎样呢？

我们以前当作同一个资本在时间上相继发生的变化来考察的东西，现在要当作不同生产部门各个并存的投资之间同时存在的差别来考察。[116]

现在我们把上述的利润率方程式p′＝m′…应用到各种可能的情况上来。我们依次变更…中各个因素的值，并确定这些变化对利润率的影响。这样，我们就会得到一系列不同的情况。我们可以把这些情况看作同一个资本的依次变化的作用条件，但也可以看作同时并存于不同产业部门或不同国家、为了比较才列在一起的不同的资本。[117]

马克思认为，有机构成上作为低的和高的东西不同的部门于时间上并存着，这与一般资本在有机构成上由低的阶段向高的阶段做时间性的移动是一样的。而在后者那里将获得剩余价值。如果将此反向地转换空间上的位相，可以想象有机构成高的一方能够从低的一方获得相对剩余价值。例如，作为极端的例子，我们想象一下可以靠全部自动控制的机器人来生产的企业。在此，可变资本为零，剩余价值也是零。虽然如此，依然可以确保平均利润率。马克思认为，这是由于总资本的总剩余价值通过生产价格而得到分配。这种资本没有直接榨取劳动者，但间接地榨取了在别的个别资本之下工作的劳动者。

总剩余价值由个别资本所分配这一马克思的观点，首先，意味着资本的剩余价值依存于作为总体的劳动者所生产的东西由劳动者买回。其次，这正意味着剩余价值在个别资本那里是不透明的。结果，资本和雇佣劳动的关系被抹消了。

由于资本的一切部分都同样表现为超额价值(利润)的源泉，资本关系也就被神秘化了。[118]

对于个别资本的“日常意识”来说，劳动者不过是费用价格的一部分而已，而且为其他资本工作的劳动者只是“消费者”罢了。可是另一方面，即使重新抓住资本和雇佣劳动的关系，如李嘉图左派所思考的那样，视在个别资本的生产过程中有剩余价值被榨取，那也不符合常理。因为，有机构成高的资本，如在自动化程度发达而几乎不采用劳动者的企业中，劳动者似乎并没有被榨取。但是，在马克思看来，这里可以获得与投放的劳动量不成比例的利润率，那是因为由其他资本所获得的剩余价值分配过来的。就是说，它榨取了在其他资本之下工作的劳动者。因此，只强调个别资本的生产过程中有榨取，不仅困难，而且常常是有害的。这同时也是依据李嘉图左派而兴隆起来的劳动工会运动逐渐走向保守化的理由。在一定的个别资本所获得的利润中，有从其他部门资本的劳动者、独立小生产者那里分配过来的剩余价值，进而，一个国家总资本所获得的利润中，有从海外(殖民地)劳动者那里分配过来的剩余价值。可是，这些情况总是不透明的[119]。

而马克思是在共时性均衡体系上思考了总剩余价值由个别资本分配过来的问题。当然，这不是在经验的层面，而是在超越论层面上看到的。在此，我们应当把这种各部门空间上的并存做时间性的转换来看。现实上，既有以绝对的优势深化了技术革新和扩大的产业部门，也存在着因无法获得平均利润率而渐渐缩小的部门。依靠平均利润率达成的均衡体系掩盖了产业部门暴力式的淘汰和重组的过程。甚至，在同一个部门中资本也会不断遭到来自与其他资本的竞争。他们志在以技术革新消减劳动工资费用。其目标在于提高那些更为便宜的东西的价格，而通过比生产价格低的价格卖出以获得“超出利润”。马克思认为，追求这种超出利润的个别资本的活动带动起了技术革新。熊彼特强调由此产业资本主义的本质不断地受到“创造性的破坏”。但是，“创造性的破坏”并非产生于恒定状态(con□stant)。我们则强调，在原理上资本是基于由技术革新而来的相对剩余价值。然而，这个过程并非顺利实现的，它只能采取景气周期循环的形式。马克思在第三卷中要做的，就是阐明这种状况缘何而来。

资本主义经济中的景气周期循环是不可避免的，不管个别资本如何表现。因为，这与总资本的总剩余价值相关联。资本主义的周期循

环是这样的：繁荣时期因大量雇用劳动力而工资高涨，这使利润率降低。但是，个别资本既然投放了一定的不变资本，即使利润率降低也不会简单地缩小。尤其是繁荣时期里信贷过热，利润率的降低并不明显。在此，突然发生经济危机而其实际状况得以暴露出来。结果，众多的企业破产而劳动者遭到解雇。不过，这之后随着利息率的降低，资本开始转向对不变资本(导入技术革新)的投资。在此，资本的有机构成总体上开始上升。而一旦转向繁荣时期，以前过剩的劳动力被吸收进来，反而工资开始提高。于是，利润率下降。虽然如此，资本因信用膨胀而试图继续扩大。结果，产生经济危机。这就是马克思所观察到的那个时代的景气循环周期，即被称之为十年周期波动(Juglar)的短期景气周期循环。通过这种循环，资本作为总体提高了其“有机构成”。由此回头来看，很清楚劳动时间的延长乃是在(绝对剩余价值)不改变“有机构成”(即不经过设备投资)情况下力图提高生产量的繁荣时期里的固有现象。

在此，我们再一次回到绝对剩余价值和相对剩余价值的区别上来。马克思首先从绝对剩余价值出发，这只是一个叙述顺序的问题而已，我们不能以此为中心来思考。劳动日的延长是资本有机构成不变情况下力图快速收回投放的设备投资，换言之，这是应对需求而尽量运转的繁荣时期里的现象。有关劳动日的延长，马克思说“为了获得一定利润而必须投放固定资本的时间被缩短了。因此，如果延长劳动日，即使要支付限定外时间(加班费)——而且即使比标准劳动时间多支付——利润也将增大”[120]。这是在劳动日已经缩短的今天也于繁荣时期可以看到的现象。劳动日的延长未必就是强迫的，因为可以得到加班费，故有时候是劳动者所期待的。如果劳动日被不正当地强迫延长了，这将给劳动力的再生产——换言之维持自己的健康和生儿育女——造成影响。对此，不仅劳动者会抵抗，正如英国工厂法规定的那样，资产阶级民族国家也会出来干涉的。实际上，让劳动者做超出需要之上的劳动这一李嘉图左派的思考——也常常被视为是马克思的观点——，成为劳动运动的理论根据，这对劳动时间的缩短起到了贡献。事实上，劳动时间是在不断地被缩短的。当然，资本对此也在不断考虑劳动的强化[121]。但是，绝对剩余价值(从劳动时间的延长和劳

动强化得到的剩余价值)并非可以揭示资本主义生产扩大之秘密的东西。

另一方面，相对剩余价值只有通过技术革新创造出新的价值体系才能获得。资本进行设备投资以提高“有机构成”，是在利息率下降的萧条时期。即使已经有了技术革新，而实际上被采用也是在这个时期。总之，马克思作为叙述顺序所阐述的两种类型的剩余价值，必须作为资本积蓄过程中的循环运动之各种契机来理解。关键是，给总资本带来相对剩余价值的有机构成的提高只有通过萧条来实现，因而，景气周期循环是不可避免的。

资本作为总体，为了获得剩余价值必须不断地创造出使劳动力价值降低的价值体系。然而，这并不能如资本所期望的那样。它只有通过上述的景气周期循环才能实现。景气周期循环和经济危机的原因，并非仅仅在于资本主义生产的无政府状态。正如宇野弘藏强调的那样，原因在于资本主义经济是建立在特殊的商品之上的(劳动力)。这个商品是人，不能说过剩了就处理掉，也不能说缺乏就立刻增加[122]。不过，这里需要注意的是，对于经济危机这一现象，如果不将其视为信用体系的问题，就无法理解。景气周期循环表现在信贷资本(货币资本)和产业资本(实际资本)的对立，换言之，利息率和利润率的对立之关联上。简单说，“信用”膨胀的结果不会立刻反映出来。而过剩生产不过是结果而已。

在此，我想应该再补充一点，即这种景气周期循环有短期的也有长期的。而马克思所考察的是短期的[123]。针对于此，又有所谓周期大循环(Kondratiev)即以50—60年为一周期的经济景气循环说。虽然，一般认为这仅从经济过程是无法说明的，不过，还是和一般利润率的下降以及更根本的技术革新之采用有关。它导致世界性的危机，同时也带来了资本主义生产的主要商品(世界性商品)的更新换代。如从纺织工业到重工业再到永久消费品，进而信息产业等。这不能不同时带动起全社会的重组。据说，长时段的景气周期循环无法单纯从经济维度来说明，这也是由于此种结构上的因果性所使然。不过，这基本上与短期的景气周期循环没有什么根本不同。就是说，应该作为飞

跃性地提高“资本有机构成”过程的一环来看待。由此，资本主义经济将进入到新的“阶段”。但是，从《资本论》所显示的认识来看，这新的“阶段”并非超越资本主义经济“限度”的东西。

5.资本主义的世界性

马克思说，产业资本压倒其他种类的资本，并作为重构了其他资本的一部分。

> 那几种在产业资本以前，在已成为过去的或正在衰退的社会生产状态中就已出现的资本，不仅要从属于产业资本，要和产业资本相适应来改变它们的职能的机构，而且只能在产业资本的基础上运动，从而要和它们的这个基础同生死共存亡。货币资本和商品资本，在它们以其职能作为特殊营业部门的承担者和产业资本并列出现时，也只是产业资本在流通领域时而采取时而抛弃的不同职能形式由于社会分工而独立的和片面发展的存在形式。[124]

结果，商人资本成了承担产业资本运动的一部分的商业资本。因此，商人资本受到了古典经济学的轻视，而我们在考察资本主义的时候，必须追溯到商人资本。

> 产业资本成为占优势地位的理由，在于下面这一点。产业资本是唯一的这样一种资本存在方式，在这种存在方式中，资本的职能不仅是占有剩余价值或剩余产品，而且同时是创造剩余价值或剩余产品。因此，产业资本决定了生产的资本主义性质。[125]

产业资本并非从商人资本那种作为空间上自然条件而存在的差异中获得剩余价值，而是通过在时间上创造出不同的价值体系而获得的。这促使资本主义社会不断地忙于技术革新。但是，这并没有妨碍产业资本从空间上的差异中获得剩余价值。不仅没有妨碍，而且在产业资本的初期，甚至现在依然如此从空间上的差异中获取着剩余价值，毋宁说，若非如此，产业资本将无以成为产业资本。例如现在，为了谋求廉价的劳动力，资本依然在向海外移动。

在我们看来，比起详尽区别商人资本与产业资本的不同来，更应该把产业资本看作是商人资本的一个变种。这样说，是因为不管资本以什么形式出现，都是从差异中获得剩余价值的东西，可产业资本和它们的理论家们却通过否定商人资本或重商主义而掩盖了这一点[126]。实际上，在英国产业资本即资本主义生产，是在重商主义的国

际贸易竞争中，由商人资本的手开始的。附带说明，那时候商业信用、银行信用，进而股份公司等都已经形成了。资本主义商品生产——并非一般商品生产——不论在过去还是在如今都只是局部的，它在所有生产中所占的比例并不多。生产的大部分乃是非资本主义的生产。即使在将来，也不可能所有的生产都变成资本主义生产。那么，为什么这种局部性的资本主义生产会称霸“世界”呢？这是因为早在资本主义生产之前，商人资本或非资本主义的商品生产已经在世界上确立起来。

马克思在世界市场的确立中找到了近代资本主义的“历史前提”。

商品流通是资本的起点。商品生产和发达的商品流通，即贸易，是资本主义的历史前提。世界贸易和世界市场在十六世纪揭开了资本的近代生活史。[127]

所谓世界市场的形成，即以往局部性地存在于世界各地的商品经济圈获得了国际性的统合。具体而言，即靠金银建立起了国际通货体系。而积蓄作为国际性决算手段的金银的重商主义，其存在的根据正在这里。“世界货币”事先把各地孤立的自给自足的共同体连接在一起。这之后，不管各共同体的人们如何做想，而且即使实际上还没有转化到商品经济上来，世界各地的生产物也已经潜在地被置于世界性的连锁关系中了。对于世界货币来说，超越这个世界的外部并不存在[128]。资本主义这时作为“世界资本主义”而得以成立。

沃勒斯坦所谓的“现代世界体系”，实际上始于由商人资本建立起来的国际信用体系。绝对主义国家(王权)也只能在这之中活动，并由此所促动而得以形成。把劳动力和生产手段分离开来并将土地商品化的“原始积累”，是由国家(绝对主义王权)一手操办的，其本身产生于国际经济的竞争当中。英国的资本主义生产就是为商人资本参与国际竞争而开始的，为的是与其他非资本主义的商品生产相竞争。事实上，这驱逐了英国以及海外的传统手工业生产。但是，资本主义生产并未能波及到全部领域，也没有彻底瓦解旧有的生产。不过，由于非资本主义生产也被赋予了这样的“虚拟结构”，故被吸收到资本主义经济中来。结果，资本主义生产虽然是局部的，却仿佛覆盖了全部领域似的。

从产业资本主义入手来思考资本主义，不仅掩盖了这种“前史”，而且还把即使在今天一国或世界上资本主义生产与非资本主义生产如何并存着，这一事态掩盖掉了。如前所述，关于平均利润率成立于不同的具有“有机构成”的各资本之间这个问题，马克思认为，这是由于剩余价值被分配到各种各样的产业部门的资本上了。不过，这个时候，我们必须把非产业资本的生产部门也包括进来加以思考。首先，在“一国内部”思考的话，多数的产业部门，特别是自营农民和独立商品生产者(小企业)，事实上并没有达成平均利润率，甚至其利润率的意识也是稀薄的。他们只专心于家庭的劳动，以确保简单再生产。由于他们的生产手段为私人所有，故并非无产阶级，也因此，他们具有小资产阶级的自负心，却在实质上比产业无产阶级更受到(间接的)“榨取”。另外，这种部门还发挥着储备随资本有机构成提高而相对过剩的人口(产业预备军)的作用。繁荣时期里，将从这里动员出劳动力来。

就是说，资本主义生产似乎把其他生产形态都瓦解了，而实际上并非如此，相反，它是将这些生产形态保存起来力图加以活用的。这种情况也可以用来说明无产阶级。例如，沃勒斯坦曾指出：

劳动力无产阶级化的过程对生产者来说如何有利，关于这一点的研究已经连篇累牍了。值得惊讶的，不是无产阶级化怎样进行的，而是相反。就是说，这个历史社会体系虽然有超过400年的历史，但所谓被彻底无产阶级化的劳动力，即使在今天的‘资本主义世界经济’中，也很难说达到了百分之五十。(《历史资本主义》)

大多数的雇佣劳动者，并非如马克思所谓“双重意义的自由”的无产阶级，而是半无产阶级即属于从各种工作中共同分享收入的世代(house hold)。所谓“双重意义的自由”，在表示于生产手段上是自由的同时，另一方面也意味着从伴随着生产手段的各种传统束缚中获得了自由的个人。沃勒斯坦所说的半无产阶级世代，他们共同使用着大家获得的收入。这样的“相互扶助”并非交换，而是基于赠与的互酬性。同时，这也意味着他们仍然为“共同体”的传统和规则所束缚。即使共同体瓦解了，但其“世代”或广义的家庭依然保留着。

在资本主义生产高度发达的国家，为什么会保存着前近代的生产

和生产关系呢？这乃是英国和北美以外的地区所无法回避的问题。战前的日本，曾有众多学者讨论过这个问题，这便是“日本资本主义论争”[129]。但这并不是日本固有的特殊问题。毋宁说，它是除了英美之外所有地区都存在的普遍问题。例如，围绕有关拉丁美洲社会是否为“封建的”问题，在1970年代欧内斯特·拉克劳和沃勒斯坦之间的论争中，这个问题便被再一次提了出来。所谓“日本资本主义论争，一方(讲座派)强调，日本社会依然浓厚地残留着以天皇制为顶峰的封建性(经济以外的)统治，因此，必须首先进行改变这种制度的资产阶级革命。另一方(劳农派)则强调，日本社会已经进入资本主义经济阶段，地主和佃户的关系是一种契约关系，佃户虽然以实物交纳租税，但那也是以货币价格为前提的，而且，佃租高乃是因为佃户之间对耕地的过剩竞争导致的。这使封建性的外表得到了强化，实际上不过是资本主义经济的产物而已。另外，农村人口的过剩——导致“封建残余”——是因为吸收他们的产业资本主义还不发达造成的，通过发展，这种“封建残余”早晚要消灭的。

初看起来，后者似乎是正确的。但这是根据以英国为历史模式的《资本论》，认为落后的资本主义国家也将重复英国所走的道路。他们忽视了落后国家和先进国家都处在世界资本主义的共时性关系结构中这一点。另一方面，从强调封建性残余的前者那里，产生了否定单纯根据经济发展的决定论而重视上层建筑的思考。面对天皇制法西斯主义之谜的日本左翼理论家(丸山真男和吉本隆明)则为了阐明这一点引入了政治学、社会学、人类学等视角。这正与在1930年代法西斯主义状况下葛兰西重视文化领导权、法兰克福学派导入精神分析的做法相对应。一般来说，这在否定经济决定论而重视上层建筑的相对自律性的马克思主义者之间被视为对马克思的局限性的弥补。但是，正如前面我对《雾月十八日》所做的论述那样，马克思通过分析各种表象(代表)的机制，阐明了在高度产业资本主义生产和旧有生产关系与阶级结构错综复杂的共存状态下“波拿巴主义”何以会出现于政治形态中。所以，法西斯主义这一事态并没有带来什么马克思式的分析无法解释的东西。之所以有人如此认为，不过是因为他们没有充分阅读马克思而导致的罢了。

因此在这里，我们必须把高度产业资本主义社会中古代的、神话的东西何以会发挥其机能这一问题，作为高度产业资本主义化为什么没有彻底瓦解旧有生产关系反而加以保存活用的问题，即并非上层建筑的相对自律性而是资本主义固有的问题来处理。例如，关于日本资本主义论争，宇也弘藏同时批判了对立的双方而提出自己的如下认识[130]。于世界资本主义的帝国主义阶段开始资本主义化的落后资本主义国家，其资本主义的发展过程必然与先进国家英国的发展过程不同。因为受到先进国家的压迫而被迫实现急速的资本主义化，只好利用国家主导的保护政策和股份制度而促进资本的集中，在快速实现金融资本形态的同时输入机械制大工业。由于没能大规模地吸收劳动人口，相对过剩的人口滞留农村。因此，引起了佃租的涨价而使残留着封建性外观的各种制度得以保留下来。就是说，其原因不在于产业资本主义的落后，而是某种发展的结果。这样，一方面重工业得到发展，另一方面“封建残余”反而得到强化，产生了前近代性的表征。总之，落后国家并非单纯追随先进国家英国所走过的路线。用宇野弘藏的话说，无论先进国家还是落后国家，都必须依据“世界资本主义的共时性结构”来观察。如后面将要考察的那样，我们还必须对与资本不同的国家其自律性的存在进行考察。

关于这样的问题，写作《资本论》的马克思并没有直接论及到。但是，可以说在有关生产价格的议论中潜在地包含了这个问题。因为，生产价格的讨论是从具有不同生产性的产业部门共存共生这一事实为出发点的。马克思有关平均利润率和生产价格所论述的，是具有这种差别的产业部门处于某种均衡状态时，高端的部门从其他部门掠夺剩余价值。资本主义生产虽然在所有社会生产中是局部性的，但它成为占统治地位的其理由也正在这里。资本主义生产通过技术革新(劳动生产性的提高)获得剩余价值，并不是单纯靠同一部门之间的超出利润(差异)，而是从与其他部门之间的差异获得的。

以上，是在“一国之内”所做的考察，但也适合用来说明世界市场。我们前面有意搁置起来的问题，即海外贸易问题必须在此提出来了。

资本主义生产离开对外贸易是根本不行的。[131]

在英国，掀起以纺织工业为中心的产业革命，并不是为了国内市场。而是为了在至今为止的重商主义式竞争中掌握国际上的霸权。可是，反对从海外贸易中获得利润的重商主义并批评由此导致保护关税政策的李嘉图，却主张自由贸易相互获利。这便是“比较生产费用法则”，即各国生产费结构中生产力比较高，因此可以将用较少劳动生产商品的部门特殊化为输出产业部门，作为这种产业部门的国际性分工关系，在各国之间形成国际分工。

当然，这是要把英国当成“世界的工厂”而促使其他国家向这里提供原料的一种意识形态。李嘉图曾举英国的纺织品和葡萄牙的葡萄酒为例以说明国际分工，强调通过各自把生产“特殊化”而相互获利。但是，历史事实是葡萄牙变成了农业国而“附属”于英国的产业资本了。另外，直到18世纪末印度的纺织品一直压倒英国的，但英国对此提高关税以保护本国的产业，到了产业革命之后在价格上凌驾于印度之上的时候，则开始主张自由贸易[132]。结果，印度的传统手工业遭到了破坏。然而，这并非单纯靠自由贸易，不给印度以关税权，而是依靠政治、军事上的殖民统治，英国才可能这样做的。这意味着，看起来正相反，实际上“自由主义”乃是重商主义的一个变种。古典派的“自由主义”视英国为“世界的工厂”而把其他国家看作农业国，与此相对抗，其他地域作为不同的近代国家——主权在经济上正体现为关税权——开始自我建构而在国家层面推进工业生产，这也是理所当然的。只有在这一点上取得成功的国家才避免了殖民统治，民族主义的经济上的起源是明明白白的。

斯密和李嘉图也反对殖民主义。但那并不是因为反对从被殖民地化的地域实行掠夺。而是由于其他宗主国的殖民主义扩张对“世界的工厂”英国来说乃是障碍。然而，即使在殖民统治下的各民族独立并取得了关税权之后，事态依然没有本质的改变。李嘉图的比较优势和国际分工的观点，在今天的“新自由主义”经济学家之间依然受到了肯定。对此，伊曼纽尔主张，世界市场价格中枢(core)与殖民地之间的交换必然导致牺牲殖民地而给予中枢以利益的不等价交换这一结果，

而一旦不等价交换开始实施，其结果则是累积的。进而，萨米尔·阿明批判了比较优势和国际分工的观点，试图从这种“不等价交换”和“从属”中寻找落后国家停留在后进性上的原因。直到英国产业革命开始之前，欧洲与非欧洲特别是与亚洲之间，其经济和技术的水准并没有很大的差距。后者的未开化性并非一开始就存在的东西，而是产业革命之后被制造出来的。大体说来，这种主张是正确的。不过，他们的思考过于依存实体化的劳动价值说。他们的主张，没有考虑到剩余价值(不等价交换)为何以及怎样在等价交换中得以发生这个问题，而只是强调了“所有权就是盗窃”这样一种观点。

沃勒斯坦在继承了这种“依附理论”的成果同时，试图在世界史中对此做进一步思考。但是，这并非超越了《资本论》的东西。资本主义应该在世界性的经济中来思考，局限于一国之内是不行的。因为，“国民经济”或者不如说民族国家本身乃是在世界市场中形成的。这正是马克思所抱有的观点。与李嘉图的国际分工论相抗衡，而从世界市场和商人资本角度来思考的马克思，始终把“世界资本主义”放在心头的[133]。就是说，马克思在《资本论》中论述的不是英国一国而是世界资本主义。他一面说“资本主义生产离开对外贸易是根本不行的”，一面讲对外贸易“我们把它完全撇开”[134]。但是，如果认为他是将残余的世界经济内面化于“一国”的经济中了，那么，这个二律背反就可以解决了。的确，《资本论》是以英国为模型的。在此，也便产生了是否可以适用于其他落后国家的议论。但是，马克思在英国所见到的并非世界资本主义以外的什么东西。

例如，马克思指出过资本有机构成的高度化导致一般利润率的下降倾向，说这由于对外贸易而受到阻止。

对外贸易一方面使不变资本的要素变得便宜，一方面使可变资本转化成的必要生活资料变得便宜，它具有提高利润率的作用，因为它使剩余价值率提高，使不变资本价值降低。一般说来，它在这方面起作用，是因为它可以使生产规模扩大。因此，它一方面加速积累，但是另一方面也加速可变资本同不变资本相比的相对减少，从而加速利润率的下降。同样，对外贸易的扩大，虽然在资本主义生产方式的幼年时期是这种生产方式的基础，但在资本主义生产方式的发展中，由于这种生产方式的内在必然性，由于这种生产方式要求不断扩大市场，它成为这种生产方式本身的产物。在这里，我们再一次看见了同样的二重作用。(李嘉图完全忽视了对外贸易的这个方面。)

另一个问题——由于它的特殊性，本来不属于我们研究的范围——是：一般利润率会不会由于投在对外贸易、特别是殖民地贸易上的资本具有较高的利润率而提高呢？

投在对外贸易上的资本能提供较高的利润率，首先因为这里是和生产条件较为不利的其他国家所生产的商品进行竞争，所以，比较发达的国家高于商品的价值出售自己的商品，虽然比它的竞争国卖得便宜。只要比较发达的国家的劳动在这里作为比重较高的劳动来实现，利润率就会提高，因为这种劳动没有被作为质量较高的劳动来支付报酬，却被作为质量较高的劳动来出售。对有商品输入和输出的国家来说，同样的情况也都有可能发生；就是说，这种国家所付出的实物形式的物化劳动多于它所得到的，但是它由此得到的商品比它自己所能生产的便宜。这好比一个工厂主采用了一种尚未普遍采用的新发明，他卖得比他的竞争者便宜，但仍然高于他的商品的个别价值出售，就是说，他把他所使用的劳动的特别高的生产力作为剩余劳动来实现。因此，他实现了一个超额利润。另一方面，至于投在殖民地等处的资本，它们能提供较高的利润率，是因为在那里，由于发展程度较低，利润率一般较高，由于使用奴隶和苦力等等，劳动的剥削程度也较高。……

但是，同一对外贸易会使本国的资本主义生产方式得到发展，从而使可变资本同不变资本相比相对减少，另一方面，对国外来说，它引起生产过剩，因而以后又会起反作用。

因此，一般说来，我们已经看到，引起一般利润率下降的同一些原因，又会产生反作用，阻碍、延缓并且部分地抵销这种下降。这些原因不会取消这个规律，但是会减弱它的作用。否则，不能理解的就不是一般利润率的下降，反而是这种下降的相对缓慢了。所以，这个规律只是作为一种趋势发挥作用；它的作用，只有在一定情况下，并且经过一个长的时期，才会清楚地显现出来。[135]

这里，马克思揭示了在一个体系(一国)之中最终利润率的下降是不可避免的。一般利润率的下降并非重工业发达的帝国主义阶段才出现的问题。“资本主义生产离开对外贸易是根本不行的。”马克思原本就认为如果没有世界市场产业资本主义不可能存在。那么，他为什么没有直接涉及世界市场，而是以将英国经济的外部放到其内部的方式来处理的呢？那是因为他反对把世界资本主义视为世界各国“国民经济”综合的通常看法。任何国家的经济都不可能是自律性的。不管你怎样抵抗，都免不了要被组合到世界性的分工体制中来。

这里，如果在将其他各国的生产内面化的“一国/世界”中来看，对外贸易中的“不等价交换”问题就可以置换为一国中的有机构成不同的各部门。如前所述，在高度有机构成的部门(不变资本份额比例高的部门)里利润率应该是下降的，可为什么可以保证其平均利润率呢？对于这个问题，马克思认为那是由于剩余价值被转移到有机构成高的资本中去了。同样，可以说在李嘉图提倡的自由贸易——因比较优势而来的特权化和国际分工——之下，通过靠生产价格的“公正”买

卖，剩余价值被从边缘转移到中心了。当思考不同的生产部门如何确立起同等的一般利润率问题时，我们应该这样理解：马克思是在世界资本主义中进行思考的。例如，沃勒斯坦说：

> 所谓中心与边缘，不过是指资产阶级剩余价值体系的一个革新部分的话语。极端地讲，资本主义乃是一个无产阶级创造的剩余价值由资产阶级来夺取的体系。当这个无产阶级和资产阶级分别处于不同国家的情况下，影响剩余价值取得过程的机制之一是超越国境的控制价值流通量的巧妙操作。由此，产生了由中心、半边缘、边缘这一概念所概括出来的“不均衡发展”模型。这个概念是一个分析资本主义世界经济多样形态的阶级冲突时有益的知识概念装置。（《种族、国民、阶级》）

可是，在这种“不等价交换”中真的存在着什么“巧妙的操作”吗？其实并没有任何不解之谜。迷惑之所以会产生，在于把产业资本看成了与商人资本不同的东西。商人资本虽然在各自的价值体系内部进行等价交换，但这些体系之间的差异使交换带来了剩余价值。古典派视产业资本为等价交换，而把商人资本看成了榨取或者不等价交换，实际上，产业资本中的剩余价值其原理也是一样的。在商人资本主义阶段，各地的“不均衡发展”乃是由原来自然条件上的差异形成的。可是，通过与产业资本的工业生产物进行交换，非产业资本主义国家的产业在原料生产等方面被“特权化”，故而愈发地变得“不均衡”了。而且，这种“不均衡”每天都被再生产着。

马克思所论述的一般利润率的降低倾向、无产阶级的贫困化或阶级的两极分化的趋势，早在19世纪末就受到了反驳。但是，比如说英国的劳动者与马克思说的相反具有了某种富裕程度，那是因为资本从对外贸易中获得的剩余价值，一定程度上也被分配给了英国的劳动者。比起国内来，贫困化更发生在海外的人们身上。这在现今也是一样。因为，地球上有一半以上的人处于饥饿的状态。我在前面强调过，不是在个别资本上而是应该在社会总资本上来看剩余价值，进而，后者的社会总资本不应该在“一国”内部，而是要作为世界总资本来看待。《资本论》之所以成为一种“政治经济学批判”，就在于它不是将资本主义置于城邦国家(民族国家)中，而是试图放到世界中来观察的。

第四章 跨越性的抵抗运动

1.国家、资本与民族

我始终在强调，马克思为了考察产业资本主义一直追溯到商人资本(G—W—G′)。但是，这并不意味着无视19世纪以后资本主义的发展。毋宁说，事情恰恰相反。正是产业资本主义及其与此相适应的意识形态——古典的马克思主义所依据的，妨碍了人们观察资本主义在当代发展的视线。有一种批判说，《资本论》并不适用于后来的时代，而在马克思主义的一方则一直致力于使其得到“创造性”的发展。但是，我在此书中所尝试做的并非这样一种努力。当然，马克思没有考察过帝国主义、股份公司(资本与经营的分离)、金融资本、凯恩斯主义等等诸如此类的事物。然而，这些果真是马克思没有想到的新奇事态吗？实际上，它们作为“形式”早已存在于产业资本主义成立之前了。例如，列宁认为，帝国主义出现于19世纪以资本输出为特征的金融资本时代。但是，所谓金融资本乃是借贷资本与垄断的产业资本密切勾结的一个形态，作为一种形式它已经在重商主义时代就存在了。另外，从重商主义/绝对主义王权时代开始帝国主义便出现了。它与古代、中世纪的“帝国”不同，已然是建立在商品经济基础之上的。英国的自由主义式帝国就建立在前一个重商主义时代的帝国主义所带来的成果之上。这样说来，我们不应当把帝国主义阶段视为自由主义阶段的变质，而是应当视为向被后者“压抑的东西之回归”。

对于19世纪末的马克思主义者来说，金融资本的统治或者帝国主义看上去仿佛新奇事物一样，那是因为他们虽然一直强调马克思是产业资本/古典经济学的批判者，但实际上，他们没有注意到自己已经被古典经济学所深深浸染。随着产业资本主义或者古典经济学式思考的确立，先在的形式深受压抑。产业资本主义的意识形态，如韦伯作为“清教伦理与资本主义精神”而加以肯定的那种意识形态，如今依然存在。因此，与之相反的事情出现的话，往往被表述为仿佛产生了什么本质性的变化。比如说，近年来出现的所谓“赌博资本主义”这一事态。它似乎意味着人们忘记了勤劳的生产和公正的交换而开始奔忙

于“商人资本”式的投机。但是，这根本不是什么资本主义的变质。

> 一切资本主义生产方式的国家，都周期地患一种狂想病，企图不用生产过程作媒介而赚到钱。[136]

《资本论》比起那些试图根据后来事态的变化而使其发展的理论来，反而更适用于今天的事态。不过，《资本论》的这种预见性不是因为马克思要预见未来，而是由于他试图追溯到产业资本主义确立以前的“形式”来思考。如前所述，为了考察产业资本必须回到商人资本的模式。商人资本从价值体系的差异中获得剩余价值。而产业资本也是一样。只是，前者通过既定的空间上的差异获得剩余价值，而后者则是将此在时间上差异化，或者创造出新的空间性差异而获得的。但是，这并不意味着产业资本会妨碍商人资本的活动。对于资本来说，从何处获得剩余价值那是无所谓的。

资本主义经济一般分为重商主义、自由主义、帝国主义和晚期资本主义四个历史阶段。但是，如果认为这里存在着什么根本的变化那就错了。例如，劳动者多数转移到服务部门或者销售部门，脑力劳动变得重要了等等，被看成是晚期资本主义的特征。然而，关于产业资本，马克思说“这里所谓的产业包含了资本主义式经营的任何生产部门”。

> 但是，有一些独立的产业部门，那里的生产过程的产品不是新的物质的产品，不是商品。在这些产业部门中，经济上重要的，只有交通工业，它或者是真正的货客运输业，或者只是消息、书信、电报等等的传递。[137]

“它的场所变动，也就是它所进行的生产过程。”[138]从这个意义上讲，对于资本而言，剩余价值无论从“物”还是从“信息”获得，都没有任何不同。产业资本的主要领域尽管转移到了“信息产业”部门，这在资本的性质上没有任何变化。本来，在控制论的创始人罗伯特·维纳看来，信息并不是物质，也非观念，而正是“差异”。

马克思把一般生产和价值生产区分开来。某种劳动是否为价值生产，不在于它生产什么，而在于它能否生产“差异”。因此，劳动价值的变样不可能改变资本主义生产的形式。例如，马克·波斯特代替马克

思所说的生产样式而提出“信息样式”(the mode of information)的概念(《信息样式论》)。然而，这即使是对从生产来观察历史的“历史唯物主义”的修正，也不可能成为对《资本论》的批判。因为，后者所进行的乃是对信息(差异)生产/资本主义生产组织起全社会的那种“力量”的探索。另外，还有一些马克思主义者关注消费社会中商品的多样化及其令人眩目的效果，就好像这将导致对《资本论》的根本修正似的。他们援引本雅明的话“这种新异乃是商品独立于使用价值的特征”(《论波德莱尔》)。然而，这种新异不是别的，正是差异/信息。资本不仅要生产生产物，还必须生产价值(剩余价值)。总之，如果站在剩余价值得之于差异的生产这种立场上来思考，那么以上种种就并非什么新的认识了。思考资本的时候，我们必须始终从商人资本的模式G—W—G′出发。它将使我们明白，产业资本主义的阶段性变质在其形式上毋宁说是对前一资本形态的受“压抑的东西之回归”。

沃勒斯坦的“现代世界体系理论”否定了将世界经济放到一国经济的总和中来观察的方法，这一点很重要。但是，他的观点之所以看上去具有划时代的意义，那是因为众多马克思主义者没有把马克思视为国民经济学(政治经济学)的批判者，而只是当作其延伸来阅读的。古典经济学/自由主义否定了自身之起源的重商主义/绝对主义王权，一直主张经济与国家的分离。然而，这是对历史起源的双重隐蔽。如前所述，资本主义生产始于重商主义国家之中，依靠的是国家性的投资和保护。落后资本主义国家(如德国、法国和日本)中其国家对经济的介入不必说了，即使在英国其产业革命亦是在追求世界霸权的国家强有力支持下实现的。可是，自由主义者掩盖了这个事实，他们始终强调资本主义经济的发生与国家不相干，仿佛可以自律性地存在似的。因此，在我们看来，沃勒斯坦的“现代世界体系”概念意味着绝对主义/重商主义式的国家—经济体制存在于近代的起点上，之后亦没有发生什么本质的变化。在其内部，不管是民主的或产业资本主义的，每个国家根本上都是绝对主义/重商主义的。“自由主义”也是其形态之一，那不过是霸权国家采取的一种经济政策而已。

马克思在《资本论》中把国家暂时打上引号予以悬置。但这并非无视国家的存在。《资本论》要解决的问题在于，针对德国的重商主

义国家经济学——他将此称之为通俗经济学——而试图从原理上探索资本的运动。暂时可以把国家打上引号，那是因为国家的介入最终也依然只能遵从资本主义经济的诸原理。就是说，“经济以外的强制”不会发挥其机能的。绝对主义国家与封建国家(经济与政治不能分离)有所不同，原因也正在于此。不过，这样说并不是要否定国家所具有的某种自律性——即国家依据的是与从交换原理出发的资本主义经济不同的另一个原理(掠夺—再分配)，同时，这个自律性与历史唯物主义所谓上层建筑的相对独立性不同。

《资本论》事实上缺少对国家的考察，这使马克思主义者轻视了国家问题，或者相反使他们回归到《资本论》之前的马克思的国家论。一般认为，早期马克思把国家看作“想象的共同体”，而到了中期则视其为阶级统治的工具。但如前所述，在《雾月十八日》中可以发现超越这种单纯观点的省察。那么，在《资本论》的时期里，马克思是如何看待国家的呢？我们不能只从《资本论》中去收集片言只语，或者根据早期、中期的国家论来讨论这个问题，而只有我们自己用《资本论》的方法去考察，国家问题才能弄清楚。为了思考资本主义经济，马克思从自由主义追溯到重商主义，又从产业资本追溯到商人资本。同样，为了思考国家问题，我们必须追溯到资产阶级法制国家以前的阶段。

但是，我们不可追溯得太远，如封建国家或亚细亚专制国家等等[139]。我们应该追溯的是近世的绝对主义王权国家。一般认为，在绝对主义王权之下经济和国家是结合在一起的。但事实上，两者是从这里分离开来的。具体而言，这种分离/结合表现为绝对主义王权一方面支持商人资产阶级的活动，同时又靠他们获得税源。这作为经济政策即是“重商主义”，同时只要依存于作为当时国际贸易决算手段的世界货币，也便是“重金主义”的。绝对主义王权废除封建性的“经济以外的强制”，制服了众多并立的封建诸侯而将封建领有权变成了私有权。另外，通过货币进贡制强迫农村共同体实行商品经济，从而促进了封建主义经济的资产阶级化重组。这个过程就是所谓的“原始积累”，不用说，它是通过在世界资本主义中靠各国家之间的竞争实现的。

由于上述原因，绝对主义国家与重商主义得以结合到一起。在英国一般是这样表述的，绝对主义王权被打倒，又于产业资本主义/自由主义得到确立的阶段，经济和国家成为相互分离的存在。但是，如上所述，实际情况并非如此。自由主义者认为，国家应当尽量缩小，最好建立“小政府”。然而，我在前面已经讲过，这不过是为了促进大英帝国的经济政策而作出的主张而已，拥有如此广大的殖民地，这种“小政府”的倡导根本无法实现。更何况，在英国之外的落后资本主义国家，国家与经济的密切结合乃是理所当然的。这种情况在今天依然如此。国家在本质上是重商主义的。反过来讲，对于重商主义的考察将揭示国家为何物。马克思在讲到重商主义中会产生典型的“货币拜物教”时，也指出那些嘲笑重商主义的经济学家们到了经济危机的时候会毫不犹豫地迅速回到重商主义。这个观点同样适用于国家论。

在资产阶级国家里，一般认为国民是主权者而政府是其代表。绝对主义君主/主权者等，已经成了该嘲笑的观念。但是，就魏玛体制做过思考的卡尔·施密特却认为，只要思考局限于国家的内部，主权者便是不可见的存在，除非在例外的状况下(如战争)，作为决断者的主权者才会显露出来(《政治神学》)。后来，施密特根据这一理论将做出决断的希特勒合法化了。但是，这里的确包含着无法简单否定掉的问题。例如，马克思分析了推翻留有绝对主义残余的君主政体的1848年革命，其后来路易·波拿巴作为下决断的主权者而出现的过程。《雾月十八日》中所阐明的，便是在代议制议会和资本主义经济危机时“国家本身”的显现。皇帝、希特勒和天皇乃是其“人格的承担者”，只不过是向“被压抑的东西(绝对主义王权)之回归”而已。

在绝对主义主权上，王者乃主权者。但是，这个王者已与封建君主不同。实际上绝对主义王权中的王者只是站在主权者的位置(position)上罢了。金被置于一般等价物上因而成为货币，可人们认为金本身就是货币，马克思则称其为拜物教。这个时候，他用了下面这一比喻：

> 这种反思的规定是十分奇特的。例如，这个人所以是国王，只因为其他人作为臣民同他发生关系。反过来，他们所以认为自己是臣民，是因为他是国王。[140]

然而，这并非单纯的比喻，可以直接用来说明绝对主义王权。与被古典经济学将重金主义作为幻想否定掉一样，绝对主义王权已被民主主义理论家否定掉了。但即使绝对主义王权消灭了，那个位置依然作为空缺而保留下来。资产阶级革命把王者送上了断头台，但那个位置并没有消灭。在通常情况下或者在国家的内部，这种状况是看不见的。而在例外情况下，如经济危机或战争的时候，它就会显露出来。

比如，我们思考一下施密特所高度评价的霍布斯吧。为了说明主权者，霍布斯想到众人把自然权让渡给一人者(leviathan)的过程。这个过程，与所有商品将一商品置于等价形态上使相互靠货币的关系得以结合在一起的过程，是一样的。霍布斯早已预先表达了马克思下面这样的叙述。

最后，后面一种形式，即第三种形式，给商品世界提供了一般的社会的相对价值形式，是因为而且只是因为除了一个唯一的例外，商品世界的一切商品都不能具有一般等价形式。[141]

就是说，霍布斯从商品经济的角度思考了国家的原理。他首先发现，主权者与货币一样，与其说是一个人格不如说更是存在于某种形态(posi□tion)上的东西。

霍布斯写作《利维坦》是在清教革命的时期。他绝不会去为此前的绝对主义王权的确立提供依据。绝对主义的王者通过“王权神授说”其基础得以确立。这便是所谓国王统治臣民在于他为国王的观点。霍布斯那种社会契约论并不适合于绝对主义王权。事实上，他的理论更适用于光荣革命之后的立宪君主式的议会制。毋宁说，他所谓的“社会契约”意味着为议会多数表决统治——即使有少数派的反对依然必须服从决定——提供了依据。然而，为什么霍布斯看上去像一个绝对主义国家的理论家呢？这是因为他强调了“主权者”的存在。这已然不是什么作为现实的人格的主权者存在与否的问题了。既然国家与国家之间不可能有超越这一切的社会契约存在，那么国家终究要留存下来的。这意味着即使清教革命导致了绝对主义王者的消灭，与此没有关系，“主权者”这一position依然保留着。国家主权是一个场(position)，在此放置着的是主权者。在英国，光荣革命之后依然设有

立宪君主。保留主权者这一position，在共和制下也是一样。“国家”或者主权者本身必须与设置于此的国王和总统区别开来。

立宪君主以后的思想家如洛克、休谟等，均把国家与政府即通过议会由人民选举的政府等同视之。这类似于古典经济学家将货币还原为包含在商品中的劳动价值。但是，古典经济学家试图单纯把货币视为内在于商品的价值的表示手段，而民主主义者试图把主权者视为国民的代表，这反而在例外的危机状况下——经济危机或者战争——使货币或者主权者得以显露出来。例如，黑格尔这样谈到君主立宪制下的议会。

因为国家的高级官吏必然对国家的各种设施和需要的性质具有比较深刻和比较广泛的了解，而且对处理国家事物也比较精明干练；所以，他们有等级会议，固然要经常把事情办得很好，就是不要各等级，他们同样能把事情办得很好。[142]

各等级所处的这种地位和组织起来的行政权有共同的中介作用。由于这种中介作用，王权就不致于成为孤立的极端，因而不致成为独断独行的赤裸裸的暴政；另一方面，自治团体、同业公会和个人的特殊利益也不致独立起来，个人也不致结合起来成为群众和群氓，从而提出无机的见解和希求并成为一种反对有机国家的赤裸裸的群众力量。[143]

其实，它的特殊使命在于，通过它参加对普遍事务的了解、讨论和决定，其不参与国家行政的市民社会成员的形式的自由这一环节就达到了它的权利。所以，等级会议议事记录的公布，首先使普遍事务的知识普及。[144]

开放这种认识的机会具有更普遍的一面，即公共舆论初次达到真实的思想并洞悉国家及其事务的情况和概念，从而初次具有能力来对它们作出更合乎理性的判断。此外，它又因而获悉并学会尊重国家当局和官吏的业务、才能、操行和技能。议事记录的公布使这些才能获得巨大的发展机会和高度荣誉的表现场所同时也是对单个人和群众自恃自负的又一种治疗手段、而且还是对他们的一种——可以说是最重要的一种——教育手段。[145]

据黑格尔说，议会的使命在于获得市民社会的共识，同时在政治上教育人们使其强化对于国家政治的知识和尊重。但是，这不能归结为黑格尔对议会的轻视或者普鲁士民主主义的不发达。所谓“发达”正是这种“教育”进步的结果。随着普选的发展，人民主权这一观念得以稳固。然而，这个“人民”已经是被国家所“教育”出来的国民。正如施蒂纳所言，在此每个人都成为主权者(egoist)是不可能的。不管是立宪君主制还是共和制，将议会民主主义视为代表每个公民的意见的过程乃是一种幻想。实质上，那不过是把官僚或者与此相类似者提出的方案变成仿佛国民自己决定的手续而已。这在社会民主主义政府之下情

况也是一样，或者更依赖于官僚和与此类似者的方案。

然而，早期马克思批判了上述这种黑格尔的思考。他认为，根底上存在着市民社会(社会性国家)，而政治性国家乃是其自我异化的状态。不过，马克思这里所谓的“市民社会”已然是由各“国家”而被区分并组织起来的东西。所谓市民就是国民。因此，即使消解了政治性的国家，国家依然会保留在市民社会本身中。施蒂纳所批判的也就是这一事态。这个时期里，马克思对国家的思考并没有以其他国家的存在为前提，因此，没有看到国家所具有的无法还原为市民社会的那种自律性。实际上，他在批判黑格尔《法哲学原理》的时候，忽视了黑格尔指出的某个重要之点。即从外在的方面来讲，国家(主权者)乃是针对另外的国家而存在的。黑格尔说：

这是对内的主权，主权还有对外的一面。在过去封建君主制度时代，国家对外确实享有主权的，可是对内，不但好比君主，连国家也不享有主权。一方面是因为国家和市民社会的各种特殊职能和权力划入独立的同业公会和自治团体，于是整体与其说是一个机体，还不如说是一个集合体；另一方面是因为这些职能和权力是个人的私有财产，所以个人考虑到整体所应该做的，就决定于他们的意见和偏好。[146]

马克思在抛弃了费尔巴哈式的思考同时，也放弃了早期的国家论。这只要读一读《雾月十八日》就会明白的。在这里，他从君主、代议制和官僚机构等所有方面重新把握了国家。不过，那并不是作为国家论来写作的。而且，此后马克思也再没有专门讨论国家本身。结果，马克思主义者根据早期马克思的思想和恩格斯的思考，来考虑国家问题。例如，葛兰西为了对抗恩格斯国家是阶级统治的暴力工具的思想，强调国家同时也是一个意识形态的布置。因此，市民社会本身便是国家(暴力工具)，一种文化霸权的布置。这是对将国家和市民社会分离开来的批判。尽管如此，葛兰西依然停留在单纯从内部观察国家的立场上，最终仍走向了将国家还原到市民社会的路径。为了思考具有某种自律性的国家，必须在与其他国家的关系上来观察。葛兰西之后，把国家当作文化霸权，以及在福柯之后，不是从国家的中心而是从一切方面(或者不如说相互作用的网络)来观察权力的思考，大行其道。如果在一国的内部思考国家问题，权力的确是没有什么中心的。而且，国家权力当然会被还原到“市民社会/国家”的各种网络

去。但是，正如在世界资本主义中绝对主义国家出现于与其他国家的相互竞争中那样，即使在今天，不管国家在内部是如何达到了社会民主主义的水准，对外一定是霸权主义的。

我已经表明，反对视经济为基础而国家和民族为上层建筑的看法，并指出这些是与经济性的交换不同的广义上的“交换”诸类型(参见本书第二部第二章“3，资本的本能”)。“交换关系”分为四种。一是赠与与互酬制(农业共同体的内部)，二是掠夺与再分配(封建国家)，三是货币交换，四是联合(association)。联合是相互扶助的，但并非共同体那样封闭。它是通过商品交换而由走出共同体的诸个人形成的自发性交换组织。如用图表表示便是：

交换形态类型

掠夺与再分配	依靠货币的交
赠与的互酬性	联合（associa

近代以前

封建国家	都市
农业共同体	联合（associa

近代

国家	资本主义市场
民族（nation）	联合（associa

不过，这里所谓的封建国家并不对应着被严格规定的“封建制”。准确的说法应该是“前资本主义榨取体系”[147]。

列宁认为，nation是资本主义经济发展的结果即因统一市场而形

成的东西，到了社会主义阶段便将消失。然而，这种观点与随着资本主义全球化nation将消灭的说法一样是错误的。这并非经济主义式的还原性的错误，而是因为没有看到nation基于和国家、资本不同的另一个“经济”原理而导致的缺失。针对这种马克思主义的一般见解，有人则把nation视为上层建筑而从人类学/精神分析的角度进行了考察。简言之，这可以大致归结为本尼迪克特·安德森所谓“想象的共同体”概念。然而，我们是无法将经济性的东西作为现实，而单纯把nation视为想象的共同体的。而且，这种启蒙主义批判其效果也只能影响到一部分知识分子。Nation作为表象，靠教育和文学等而得到强化，这是不错的。但它并非依靠单纯的表象而存在，也不是靠对表象的批判就能消解掉的。针对从启蒙角度批判宗教的知识分子，马克思指出有需要宗教的现实存在，只要这种现实不改变就无法消解掉宗教。同样，我们必须强调，不管知识分子如何蔑视之，na□tion亦有需要它的现实存在。Nation的存在植根于和商品交换不同的互酬制“交换”关系。因此，与货币一样，可以说nation并非单纯的幻想，而是超越论式的假象。

本尼迪克特·安德森说，民族和国家乃是本来异质的nation和state的“结婚”[148]。这一点很重要，但我们不能忘记在这之前还有一个更根本的性质不同的两个东西的“结婚”，即国家和资本的“结婚”。国家、资本和民族，在封建时代是明确区分开来的。即，封建国家(领主、王、皇帝)、都市，以及农业共同体。它们分别基于不同的“交换”原理。如前所述，首先，国家是基于作为掠夺和再分配的交换原理。其次，由这种国家所支配的相互独立的农业共同体，在其内部是自律的而以相互扶助和互酬的交换为原理。第三，在这种共同体与共同体“之间”出现了市场，即都市。它是一种依据相互协议的货币交换。使封建体制崩溃的就是这种资本主义市场经济的渗透。如前所述，在另一方面这又孕育出绝对主义王权国家。它与商人阶级相勾结，通过推翻众多的封建国家而垄断了暴力，从而废除了封建统治(经济以外的统治)。这正是国家与资本的“结婚”。

在此，封建地租变成了国税，官僚和常备军变成了国家性的布置。在绝对主义王权之下，一直属于不同部族和身份的人们都变成了

王的臣民，这构筑起了后来国民同一性的基础。可以说，商人资本(资产阶级)是在这种绝对主义王权国家中成长起来，并形成了构筑起统一市场的国民同一性。但是，只有这些还不足以构成民族主义的感情基础。在民族的根基里，依然存在着随市场经济的渗透和都市启蒙主义的发展而被解体了的农业共同体存在。而一直处于自律的自给自足的各农业共同体，则是在随货币经济的渗透而被解体的同时，其共同性(相互扶助和互酬制)于(民族)nation之中得到想象性恢复的。

安德森指出，在赋予个人的死以意义的宗教衰退之后，nation代理了宗教的功效。但这种情况下，重要的是宗教曾经作为农业共同体而存在过的。说宗教衰退，意在指出共同体的衰退。因为实际上，宗教以如“请教”那样的近代宗教形式依然存在，并且得到了发展的。Nation与悟性的(霍布斯意义上的)国家不同，其基础落实在植根于农业共同体的相互扶助的“感情”上。它并非单纯从感情上可以解释民族主义那样的东西，而需要从交换关系来加以说明。例如，尼采说德语的罪之意识(Schuld)来自于经济上的负债(Schuld)。此种情况下，这个负债意味着对别人的赠与感到欠情内疚。换言之，这种感情的根底里蕴含着交换关系。

当然，国家与nation的真正“结婚”是在资产阶级革命的时候。换句话说，这时候资本、国家、民族作为相互无法分离的东西被结合到一起了。因此，近代国家应当称作资本主义—民族—国家(capitalist□nation□state)[149]。它们之间变成相互补充相互强化的。例如，每人在经济上自由任意地行动，如果这导致了经济上的不平等和阶级对立，就会通过国民(na□tion)相互扶助的感情来消解之，并靠国家重新分配财富。在这种情况下，如果只想打倒资本主义，则国家的管理会得到强化，或使民族的感情得救。正因此，要超越这个资本主义—民族—国家并非易事。

比如，法国大革命中所倡导的“自由、平等、博爱”口号。在此，“平等”不可能仅仅停留在“自由的平等”这一意义上。实际上，1791年的国民公会是把平等解释为财富的平等来追求的。这虽然因1793年的“热月反动”而告终，但通过国家实现财富再分配的思想保留

了下来。后来，作为圣西门主义而成为占统治地位的思考。另一方面，“博爱”在法国大革命中意味着超越民族和语言的“公民”的联合，而在拿破仑阶段则变成了法国国民的意思。就这样，“自由、平等、博爱”的理念转变成了资本主义—民族—国家。将此作为三位一体的体系来理解的是德国哲学家黑格尔。黑格尔一方面肯定了作为“欲望体系”的市民社会，另一方面又认为纠正由此导致的财富之不平等的是国家/官僚。另外，他还从民族中发现了作为超越“自由”“平等”之间矛盾的“博爱”。因此，最能精彩地揭示出资本主义—民族—国家三位一体性的，就是黑格尔的《法哲学原理》。人们可以从这里找出自由主义、民族主义、福利国家论，以及施密特的主权者论，甚至找到对这一切进行批判的依据。所以，为了寻找扬弃资本主义—民族—国家的钥匙，有必要事先钻研黑格尔的《法哲学原理》[150]。

马克思的工作是从批判《法哲学原理》开始的。但这个批判并非在早期阶段就终止，某种意义上可以说正是在《资本论》中才最终完成的。事实上马克思在此是通过曾经否定过的黑格尔辩证法式的叙述，来试图阐明资本主义经济整体的。但是，这里没有关于民族和国家的考察。我们应该做的不是回到马克思的早期，而是从《资本论》的视角重新思考《法哲学原理》。就是说，如已经暗示的那样，不但对资本，包括国家和民族也应该从“经济的”结构，即与作为交换的诸种形态之关系上来重新思考。这时，将找到从该三位一体的连环中挣脱出来的路径。

黑格尔在《法哲学原理》中所书写的，乃是对已经成形的资本主义—民族—国家的相互关系的辩证法把握，而不是对现实上它如何得以形成的认识。可是，这个三位一体的结构在哪里成形的呢？黑格尔以英国为模式进行了思考。所以，《法哲学原理》得以成为对当时的德国状况的批判。这里所书写的，是除英国、荷兰、法国等先进国家之外的地区在将来应当实现的东西。这一点值得注意。即使在今天也依然存在着应该完成其课题的各国家和各民族。换言之，资本主义—民族—国家的形成绝非容易之事。

葛兰西用机动战、阵地战、地道战等战争形态的比喻来谈论革命

运动。所谓机动战乃是要掌握与政治性国家直接斗争的权力，阵地战则是和存在于政治性国家统治背后的市民社会的霸权性统治布置进行战斗。俄国革命中所运用的方法不适用于市民社会相对成熟的西欧，对此葛兰西指出：

在东方，国家乃是一切，市民社会则是原生的胶质状态的。而在西方，国家和市民社会之间保持着适当的关系，国家一旦发生动摇，就会立刻显露出市民社会坚固的结构。国家不过是第一线战壕，其后面有着要塞和炮台之坚固的系统。（《阵地战和机动战——托洛斯基论》，收《新君主论》）

然而，这个市民社会的成熟，应该从是否确立起了资本主义—民族—国家这一方面来衡量。在意大利，葛兰西领导的列宁主义式占领工厂的斗争之所以被法西斯所粉碎，在于后者诉诸了民族主义。另一方面，在俄国国家、资本和民族并没有统合起来。就是说，在此进行的战争是为了皇帝而非民族，相反是社会主义革命唤起了民族主义。另外，在许多“社会主义”国家，革命和民族独立解放运动是相同的。那里的国家机构和资本与外国殖民者相勾结，因此，唤起民族主义情绪的是社会主义者。不过，这些“成功”的范例并不能告诉我们当资本主义—民族—国家确立起来之后该怎么与之对抗。

常常听到这样的预见，资本主义全球化之下民族国家行将消亡。的确，由于海外贸易导致的相互依存关系的网络已然发达，在一国内部实行的经济政策已经不如从前那么有效地发挥其机能了。但是，国家和民族并不会因此而消亡。例如，一旦资本主义的全球化(新自由主义)使各国经济受到压迫，就会谋求依靠国家的保护(再分配)，而转向对民族文化同一性和地区经济的保护。与资本对抗，必须同时对抗国家和民族(共同体)，其理由也正在于此。正因为资本主义—民族—国家是三位一体的，所以才十分坚固。如果只否定其中的任何一项，结果都会被收回到那个连环中去的。因为，它们并非单纯的幻想，而是植根于不同的“交换”原理。当我们考察资本主义经济的时候，必须同时考虑分别建立在不同原理上的民族和国家。换言之，对抗资本必须同时与民族和国家相对抗。在这个意义上，社会民主主义并非超越资本主义经济的，反而是资本主义—民族—国家谋求继续生存的最后形态。

资本主义货币经济具有自律性的力量。但是，不管它怎样试图覆盖全部生产，最后依然只能是部分的，寄生的。因为有自身所创造不出来的、也无法随意处理的“外部”存在，即土地(广义的自然环境)和劳动力商品的承担者人类。正是在这里，国家和民族发生了关联[151]。资本主义市场经济在有关人和自然的“再生产”上，民族—国家的介入不可或缺。宇野弘藏正是在资本自身无法生产出劳动力商品这一点上，发现了资本主义经济的“极限”。劳动力商品并非单纯的商品。需要就增加不需要就废弃，这是做不到的。劳动力商品不足，将使工资上涨而利润率下滑。资本通过“产业预备军”来处理劳动力的过剩与不足。国内的农业和中小企业，或者发展中国家发挥着预留的作用。发达国家的资本当劳动费用上涨时就到海外去招聘劳动者，或者把生产转移到国外。这种情况即使会招来民族主义的反弹，也不会使资本主义停息。

同样的情形也可以用来说明环境问题。资本主义生产在这一个世纪中瓦解了人类长期以来形成并保存下来的农业自然环境的再生产(recycle)体系。结果，发生了全球规模的环境污染。但是，将此作为技术或者近代“世界观”的问题来看待，那只是一种片面的把握。持这种观点的人把马克思视为近代主义者而予以否定。然而，《资本论》的作者马克思是具备从人与自然的关系乃至广义的“环境”来观察历史的视角的。

> 资本主义生产使它汇聚在各大中心的城市人口越来越占优势，这样一来，它一方面聚集着社会的历史动力，另一方面又破坏着人和土地之间的物质变换，也就是使人以衣食形式消费掉的土地的组成部分不能回到土地，从而破坏土地持久肥力的永恒的自然条件。[152]

但是，《资本论》更重要的不在于对工业与农业的区分，而在于对“资本主义生产方式”与一般生产，或者由“价值”构筑起来的世界与其他世界的区分。商品化和工业化虽然有联系，但还不是一回事。关于环境污染，有人强调要改变以往战胜自然的想法而采取“与自然共生”的态度。这时，前资本主义生产方式的社会作为理想的模式而得到肯定。然而，这不过是发达国家的人们之浪漫主义的梦想而已。因为，现实的环境污染问题在处于“和自然共生”状态下的发展中国家那里表现得最为残酷。环境问题本身并不能成为阻止产业资本主义的力

量。现实上，阻止环境污染的最有效办法是将垃圾处理的成本——如以二氧化碳税的形式——投入到生产成本中去。这就是把以往视为自由财产的东西当作商品来看待。例如，亚当·斯密之后，空气和水被视为有使用价值而没有交换价值的代表性例证，但今天这些也逐渐成了商品生产的对象。就是说，环境问题将归结为商品经济和私有化的进一步深化。其结果，环境问题和粮食问题将招来新的帝国主义国家之间的对立。资本和国家对此会视若无睹继续谋求其延续，各国国民亦将卷入其中。而且，这将以“共识”的形式持续下去，就如同第二次世界大战中第二国际的各国社会民主主义者支持参战那样。在我们的面前，环境污染所带来的悲惨正威逼过来。它由产业资本所导致，如不加以抑制，人类的破产将不可避免。而与之相对抗相当困难，因为我们就生存在资本主义—民族—国家之中。如果找不到逃出这一回路的办法，我们就不会有希望。而这个出路依然只存在于联合(association)之中。

2.可能的共产主义

这里，重要的是第四种交换类型，即联合。由蒲鲁东阐明的这种asso□ciation(联合)原理与其他三种交换根本不同。它是一种伦理—经济的关系形态。如前所述，马克思也曾在1860年代，于“联合的联合”取代资本/国家/共同体中发现了共产主义。但他这种想法的迅速消失，并非单纯因为巴黎公社的失败，更不是由于将巴枯宁派从第一国际赶了出去，而是1860年代在德、美、法出现的重工业发展的结果。在马克思写于1860年代的《资本论》第3卷中，他思考过与股份公司并列竞争的生产合作社，但这种合作社不久也急剧退了色。这当然并非单纯因为它败给了股份公司。英国小规模的股份公司，于重工业的阶段，在与依靠国家之巨大资本的德国竞争中逐渐衰败。而在之前的基本上是以纺织工业为中心的阶段，生产合作社某种程度上实现了与股份公司的抗衡。同样的情况，也可以用来说明巴枯宁所依据的瑞士钟表手工业者的联合。该联合在急速发展的德国、美国的机械生产面前不得不走向没落。

后来，恩格斯和德国社会民主党反而欢迎这种资本的巨大化，认为将其国有化就是社会主义了，因此开始轻视起生产合作社来。然而，这并非产业资本主义中不可避免的路径。例如，20世纪90年代以后，随着世界资本主义中的“世界商品”从耐用消费品转向信息产业，在依靠国家型法团主义(corporatism，职能代表、利益集团与企业协调制定并执行政策的做法——译注)的大企业解体而国际资本的垄断扩大不断行进当中，也出现了如创意开发型公司(venture)那样的中小企业网络的兴盛。而且，后者作为本来的生产合作社来组织是可能的，在这个意义上可以说，当今的时代和马克思在英国考察生产合作社的时代有类似之处。所以，我们不要把《资本论》当作重工业以前或国家资本主义以前的古典，而是应该作为于新自由主义(全球资本主义)时代起死回生的文本来阅读。

1848年以后，街头大众起义—革命这样的运动在欧洲大陆已经成为过去[153]。英国的情况更是如此，宪章运动在1848年达到顶峰。到了1850年代普选某种程度上得到实现，工会得以稳固下来甚至出现了劳动贵族这样的词语。如今，我们阅读《资本论》时，不是要在此发现对革命的浪漫主义预见，而是要看身处劳动运动亦被吞食的资本主义经济中马克思试图找到的与此对抗的逻辑。尤其值得注意的是，通常被视为马克思所“发现”的剩余价值论乃是李嘉图左派的东西，马克思对古典经济学的批判实际上包含了对此的批判。19世纪前叶促使宪章运动爆发，进而，其后在体制内部带来工会主义的，正是重视生产过程并于其中发现剩余价值榨取的那种理论。英国资本的剩余价值乃是从爱尔兰和印度等殖民地获取的，只在生产过程中寻找剩余价值，那是骗人的。工会的斗争暗地里是在要求来自海外殖民地的剩余价值之再分配。换言之，英国一国的资本和劳动其利害是共同的。后来，这种现象虽有程度的不同，在别的发达资本主义国家也出现过。例如，19世纪末，伯恩斯坦从“社会民主主义”的观点出发肯定了德国的殖民主义。

针对这种劳工运动的走向保守化，曾不断出现试图将其革命化的努力。但是，人们依据的依然是只从生产过程去寻找资本积累秘密的理论。因此，出现了试图通过“外部灌输”以变革劳动者意识的企图，

或者认为占领工厂——罢工可以扼住资本主义经济的性命。这些做法基本上都是失败的。因为，使劳动者在生产岗位上获得主体性总体来说是困难的。实际上，罢工之所以成为可行，是因为在由此打倒国家和资本以前，作为战败等的结果国家和资本正处在暂时麻痹的状态之下。将劳动运动革命化其失败的另一个原因在于，资本已经摆脱了古典派—新古典派式的思考方式。例如，凯恩斯认为通过创造有效需求可以跨过慢性的不景气(资本主义危机)。这不单是意味着国家之重商主义的介入，而且意味着社会总资本以国家的形式登上了舞台。正如马克思所指出的那样，资本家尽其可能不想给自己的劳动者付工资，但希望别的资本家多付给劳动者工资。因为，别的资本家的劳动者乃是作为消费者出现的。可是，所有资本家都如此的话，不景气将持续不断，失业者泛滥，从而导致资本主义体制的危机。在此，总资本促成了个别资本那种态度的逆转。这就是大量生产、高工资、大量消费之福特主义。而这一切创造出了“消费社会”。于是，以往的劳动运动被组合到资本主义体系之中，代替过去的被镇压如今却受到了奖励。而且，劳动者某种程度参与到经营中来甚至得到了鼓励。在这样一种体制中，劳动者的经济斗争作为消费的扩大—资本的积累而成了支撑资本主义经济“良性循环”的东西。结果，从生产过程发现打倒资本主义契机的可能性越来越显得渺茫了。不过，这原本就是不可能的。

晚年恩格斯开始认为，在德国社会民主党合法化和飞跃发展之后，议会主义的革命是可能的。考茨基称伯恩斯坦为“修正主义”而加以非难，如果考虑到后者是恩格斯著作版权继承人这一点，似乎也可以说在恩格斯那里已经有了那样的思想。伯恩斯坦暂且不论，至少考茨基无疑是继承了晚期恩格斯的路线的。但是，在发达国家里，靠国家实现剩余价值的再分配，会暗自促成对民族主义的强化。如前所述，因为剩余价值不单在国内也从国外获得，在其再分配方面，资本和劳动者都有着共同的利害关心。第一次世界大战的时候，各国的社会民主主义者都转向了支持战争，第二国际也便宣告瓦解。所以，列宁批判考茨基是“叛徒”并没有错。可是，他组织了第三国际(共产国际)不久也沦落成服从于苏联国家利益的东西。这种情况，未必完全是因为马克思主义者没有重视“民族”问题。本来，当人们只从生产过

程寻找榨取，并试图靠国家权力来加以消除的时候，就不能不导致追求本国利益的民族主义。

到了20世纪末，显然伯恩斯坦的观点获得了胜利。但是，伯恩斯坦的思想乃是通过19世纪后半叶英国社会和社会主义运动的经验而获得的。19世纪50年代以后，在英国劳动者阶级开始达到一定的富裕程度和消费生活水准。因此，J·S·穆勒那种社会民主主义者变得重要起来。马克思正是在这种状况下写作了《资本论》。今天，有一部分原马克思主义者强调“从马克思回归到穆勒”，然而他们没有考虑到马克思著《资本论》正是在穆勒的思想占统治地位的时代。那时，已经不可能用“主人和奴隶的辩证法”来思考问题了。就是说，把资本主义制度下的雇佣劳动视为奴隶或农奴劳动的变形，认为实际承担劳动的“奴隶”终将胜利，这样一种“辩证法”已经行不通了。马克思试图从与以往根本不同的角度来思考资本主义经济及其扬弃的问题。

在《资本论》中正如序言所表明的那样，只有把资本家和雇佣劳动者作为资本(货币)和劳动力(商品)这一经济范畴的“承担者”，才能使之呈现出来。总的来说，马克思主义者虽然经常提及《资本论》，但实际上对于这种说法是不满的。因为，在这里很难找到主体实践的契机。然而，这并非该书的什么缺陷。《资本论》是从“自然史的立场”即“理论的”视角出发来观察的，在此没有主体的维度出现，那是不言自明的。因此，宇野弘藏的说法很正确，即《资本论》里有经济危机的必然性而没有革命的必然性，革命属于“实践性”的问题。而这个“实践性”不如说应该在康德的意义上来思考。即对抗资本运动的运动是“道德性”的。反抗资本运动所带来的榨取、异化、不平等、环境破坏、女性歧视等的运动是“道德性”的实践。另一方面，马克思在《资本论》中将每个人的“责任”打上引号予以悬置，并不意味着对道德维度的否定。社会主义以道德性的东西为契机，很明显马克思自身也是如此的[154]。然而，马克思也指出了无视“经济范畴”的道德性运动不能不遭受挫折。所谓经济范畴，当然是指货币与商品或者使各生产物变成货币和商品的价值形态。

再次重申，在《资本论》中主体不可能登场。它由关系的场所规

定。但是，既然资本家站在“资本”的位置上，所以他是能动的。这是货币即“买入的立场”(等价形态)所具有的能动性。另一方面，出卖劳动力商品的人则只能是被动的。然而，在此存在着劳动者作为唯一主体而出现的结构论上的场域。这就是由资本主义生产所产出的生产物被出卖的场域，即“消费”的场域。

将资本从支配(隶属)关系中区分开来的，正是劳动者作为消费者及交换价值假定者而面对资本的情况下，成为在货币所有者，货币形态中流通的单纯起点——无限多样的起点之一，在此，劳动者之所以成为劳动者的规定性将消失掉[155]。

对于资本来说，消费是剩余价值最终得以实现的场域，也是使之从属于消费者意志的唯一的场域。新古典派经济学家视消费者为经济的主体之一。但是，这个被设定为试图最大限度实现其功用的主体，绝不是真正的主体性。它不过只是“市场经济”中“需求”的要素，消费或驱动起人们走向差异化的欲望之受动性的存在而已。另外，“消费者”由于既包括资本家也包括独立生产者，因此它抹消了资本—雇佣劳动这一“关系”。作为消费者的主体性，当脱离了资本—雇佣劳动的关系时，它只是抽象的主体而已。因此，这个“消费”的场域在马克思主义者的眼里映现为次要的欺骗性的东西。在许多对“消费社会”的批判性考察中，实际上也潜藏着这样的思考。然而，使产业资本得以延续下去的剩余价值，在原理上只能是劳动者全体买回他们本身生产的东西。不管生产过程如何，剩余价值只有在流通过程中才能被实现。这里便是资本作为卖者必须“惊险的跳跃”的场域。

卖与买，或者生产与消费在货币经济中是分离的。这种分离把劳动者和消费者分开来，使企业和消费者看上去仿佛是经济主体似的。同时，也使得劳动者运动和消费者运动分离开来。随着劳动运动变得有形无实，消费者运动以各种形式兴盛起来。这包括环境保护、女权主义、少数族群等等运动。一般来说，这些运动采取“市民运动”的形式，与劳动运动没有关系，或者对劳动运动持否定态度。然而，消费者运动乃是改变了立场的劳动者运动，也只有在这个意义上是重要的。反过来说，劳动运动只有在消费者运动上可以超越其局部性的局限。因为，作为劳动力再生产的消费过程涉及到包括育婴、教育、娱乐、社区活动等广阔的领域。当今的马克思主义者通过葛兰西先驱性

的考察，开始重视这种再生产过程。但是，我是在与他们不同的意义上重视流通过程的。葛兰西在占领工厂失败而身陷牢狱时，发现其原因在于劳动力再生产过程中资本和国家的统治，因此开始重视与家庭、学校、教会等方面文化霸权的斗争。这成了马克思主义“文化论转向”的契机(F·詹姆逊)。但是，这种思考根本上还是以生产过程为中心的，试图通过对文化意识形态布置的批判，使劳动者从“物象化”中觉醒过来。因此，其对再生产过程的重视只是重视生产过程的延伸而已[156]。

而我认为，所谓劳动力再生产过程只能是资本为完成其运动而必须经过的流通过程。的确，在《资本论》中，劳动者的消费被视为为了劳动力再生产的被动性过程，只是资本运动的单纯条件而已。但是，马克思强调价值或剩余价值最终只能在流通领域里实现。因此，在这个场域中，有劳动者成为主体的契机存在。使《资本论》与古典派经济学区别开来的，就是对使用价值以及流通领域的重视。这反映在价值形态论上。然而，古典派的思考方法在马克思主义者当中有顽固的残余。当然，这不仅仅限于马克思主义者，工团主义者也是一样。就是说，他们都没有理解马克思对古典经济学批判的意义，总之，没有理解《资本论》的意义。

在生产过程中无产阶级成为独立的主体，对于这个一般的马克思主义观念提出否定的是安东尼·奈格里。他试图从《资本论》回到《导言》，在此发现无产阶级的主体性契机。用我的说法，就是在流通领域劳动者站在“购买的立场”上，即，劳动者作为消费者而成为主体。生产和消费的“分离”使资本得以成立，但同时也会成为使资本运动停止的契机。不过，就我的观察，奈格里误读了《资本论》，即他还是信从剩余价值只发生在生产领域的一般观点。他说：“剩余价值理论将榨取的事实引入经济理论，有关流通的马克思式理论则可以于此导入阶级斗争。”(Marx beyond Marx Autonomedia，1989)而我们相反，正需要在《资本论》的价值形态中发现“阶级斗争”的契机。

重视生产过程的人们认为，这里的斗争可以使资本的积累运动停息。可是，在资本主义经济中，所谓生产过程乃是被资本所出卖的劳

动力商品(雇佣劳动者)具体的劳动现场。这里的斗争基本上是改变交换的契约条件的斗争，而不会是别的。正如马克思所言，工会的运动将停留在经济斗争的层面。然而，工会运动从根本上说也只能是经济上的斗争，但也不能因此就贬低其存在价值。它对改善薪水、劳动条件和劳动日的缩短很有贡献。如今它业已成为资本主义经济的必然条件。因此，凯恩斯耸人听闻地强调“工资下方僵直性”之“法则”。然而，剩余价值/资本积累的实现不仅在生产过程，也包括流通(消费)过程。所以，正是在流通过程中可以发现劳动者对抗资本的根据地。

除了剩余价值不能只在生产过程中实现这一点外，还必须指出下面一点。这就是剩余价值只能作为“社会的”总资本才会被实现。这意味着既然剩余价值在全球规模上实现，那么，废除剩余价值的运动也必须是横向的多国间的(transnational)。针对个别企业或个别国家内部的总资本的斗争，已变成资本主义经济的一个环节。劳动者在企业和国家之间被相互分割开来。他们的利益与个别资本的利害乃至各国家的利害构成了不可分割的关系。的确，发达国家的劳动者和农民受到了榨取，但同时他们也接受了来自各国家(总资本)的各种再分配，通过这种再分配，他们“榨取”了别国的劳动者/农民。只要固执于生产过程，劳动者的运动就将被国家所切断，最终不得不以要求更强大的国家权力之统制而告终。不过，当资本的运动组织起全球规模的“社会性诸关系”之际，发生扭转的契机也便包含在其中，即流通过程中。

在《资本论》那里，劳动者成为主体的契机可以在商品—货币这一范畴中劳动者所处位置发生改变之际被发现。就是说，资本绝对无法解决的作为“他者”之劳动者，将以消费者的面目出现。因此，对抗资本的运动只能作为横向的多国间的消费者/劳动者运动来实施。例如，包括环境问题和少数族群问题，消费者的运动乃是“道德的”。而之所以能够获得一定的成功，就在于拒买运动对于资本来说是很恐怖的。换言之，道德性的运动之所以成功不只靠道德性的力量，还由于商品和货币这一非对称的关系本身得到了证实。为了对抗资本的运动，我们必须摸索劳动运动和消费者运动的结合。而且，这与现存的只是政治上的连带不同，它本身将必然是一个新型的运动。

继承了古典经济学的马克思主义者一直优先考虑生产现场的劳动运动，而将除此之外的一切视为次要的附属的东西。这同时意味着下面这一事态，生产过程中心主义中隐含着男性中心主义。事实上也是劳动运动由男性承担而消费者运动则以女性为中心的，其依据便是产业资本主义和近代国家所强加的男女分工。由于古典经济学的生产过程中心主义重视“价值生产”的劳动，结果导致将家务劳动等“生产”视为非生产性的看法。此乃伴随着产业资本主义而出现的歧视，它已经被性别化了。因此，不具备对此进行抵抗的“男性/革命”的运动，将无以成为对国家和资本的真正的抵抗运动。

另一方面，在发达资本主义国家由于对上述那种男性中心的劳动运动及其权力意志的反驳，“市民运动”成了中心。在此，人们开始追求女性和各种少数族群的问题以及环境问题。这在某种意义上可以说是以流通过程为中心的运动。一般而言，消费者运动依据的是新古典派“消费者主权”——“消费者就是上帝”的理论。这是一种从企业如何满足消费者需求的视角来观察资本主义经济的“市场经济”理论。可是，消费者原本到底为何物？他不是别的正是劳动者。从市民/消费者的角度出发，将舍弃掉生产关系以及与外海劳动者之间的“关系”。只要人们被生产过程和流通过程所分离开，就无法去抵抗资本的积累运动和资本主义生产关系。因此，对抗资本和国家的运动既不是单纯的劳动者运动，也非单纯的消费者运动，他必须是横向的多国间的“作为消费者之劳动者”的运动。

发展中国家曾经被称做“第三世界”。这是基于冷战时代的世界政治—经济体系的称谓。其背后有着使发展中国家渐次脱离世界市场并将其纳入社会主义阵营，从而瓦解世界资本主义这一马克思主义者的战略，同时也存在着对此加以阻止的发达资本主义国家的战略在。到了1989年，前者的战略土崩瓦解。于是，资本主义全球化兴起。在发展中国家一方，将不发达的国家作为“第三世界”而加以统合的理念已经消失，事实上，在经济发展的阶段上走向了不同的方向。但是，大部分发展中国家在压倒优势的国际资本和从属于此的资本和土地所有的情况下，传统的第一产业遭到了破坏而陷入极度的贫困化。这种状况乃是因资本主义世界市场而发生的，今后亦将被不断重复的。所

以，已经再没有将自己与世界市场隔离开来以国家主义的方式来发展经济的可能性了。那么，抵抗的方法也已然没有了吗？还有一个方法。如后面将要叙述的那样，这就是构筑基于代替货币(alternative currency)的流通和金融体系，在此基础上组织生产—消费合作社，并将其与发达国家的生产—消费合作社对接起来。这是一种非资本主义的交易，也即没有国家做媒介的网络交易。针对发达国家的资本主义—民族—国家的对抗运动，不能限定在一国的范围内。如果忽视发展中国家，这运动将不可能实现。实际上，当以地球温室化为首的环境恶化蔓延之际，很清楚其对抗必须是全球性的运动。

如今，劳动运动衰退而消费者运动成了中心。这种变化初看起来仿佛“哥白尼转向”一般。然而，如前面(该书第一部第一章)所述，地动说早在古希腊的时代就存在。而哥白尼式的转向并非对此单纯的重复。哥白尼所带来的是这样一种思考，即以往托勒密之后的天动说所纠缠不清的天体回转运动的误差，在视地球围绕太阳周转的情况下将得以消除。它与从经验上观察地球和太阳不同，注意的是某种关系结构。这是比地动说产生的逆转更为重要的事情。同样的情况也可以用来说明“作为消费者之劳动者”的运动。消费者和拒买运动以前就存在。但是，它具有了重要的意义，是在把资本的运动(G—W—G′)或变态作为价值形式上场域的变换(transposition)来观察的时候。如果没有这样的理论反省，消费者或者市民运动充其量只能被回收到社会民主主义中去。

因此，“作为消费者之劳动者”的运动之所以重要，不仅仅在于劳动运动已经衰退。如前所述，资本的剩余价值榨取在于其黑箱操作，无法明示。果真如此，对此实行的抵抗也必须实行黑箱操作。这个原理不仅适用于现在和将来，也可以说明过去。前面已经讲过，针对19世纪末伯恩斯坦和考茨基的议会主义，罗莎·卢森堡和列宁倡导劳动者的政治性罢工general strike(总体出击)为中心的战略。工团主义者也是一样。但是，这一切甚至连帝国主义也未能阻止得了。不过，若允许我们“假设”，这个时候取代政治性的罢工和起义，在劳动者继续正常劳动的情况下而实行拒买资本主义的生产物——无论是哪个国家的东西——运动，会怎样呢？如果所谓的general boycott(总体拒买)

在第二国际之下于各国同时展开的话，资本和国家应该就没有对付的办法了。只要做到10％的拒买，对资本也会是致命的。资本和国家可以抑制劳动者的罢工和武装起义，但绝不可能抑制住不卖—不买运动。这正是一种“非暴力”的抵抗。因此，不需要什么“不怕牺牲的顽强的阶级意识”。本来，要求别人去牺牲这样的组织其本身乃是一种(国家性的)权力。总之，当总结1848年以后的社会主义运动时，我们可以得出结论说：其谬误就在于对资本主义经济和国家没有理解。只要我们吸收这些经验，新的横向的多国间的联合运动就会成为可能。

资本自我增殖不管伴随着怎样的危险都不会自动停息。唯一可以阻止它的就是伦理性的介入。但是，这并非在单纯地强调伦理。只有在这种伦理性的主体得以成立的场域上，才会有介入的可能性。而且，这种介入不可能是那种要求由国家来控制的东西。那么，在哪里，怎样的介入才是可能的呢？如前所述，资本的运动G—W—G′上有两个容易遇到的危险契机。即，购买劳动力商品和向劳动者出卖生产物。不管在哪个方面失败了，资本都不可能获得剩余价值，换言之，资本无以成为资本。劳动者在此可以与资本相对抗。前一个是安东尼·奈格里所说的“不劳动”。这当然是“不出卖劳动力”(不出卖资本主义之下的雇佣劳动)，否则没有意义的。后一个是“不买资本主义生产物”。两者都将在劳动者得以成为主体的场域中来实现。不过，为了使劳动者/消费者可以做到“不劳动”和“不买”，就必须同时准备好接受劳动和购买的办法。这便是生产—消费合作社。在这种“自由平等的生产者们的联合(马克思)中，不存在雇佣劳动(劳动力商品)。反过来说，只有通过生产—消费合作社才有可能扬弃劳动力商品。

然而，正如马克思指出的那样，合作社在资本主义经济中受到竞争的威胁，不是被瓦解就是不得不转化成股份公司。因此，出现了拉萨尔那种要求国家来保护的建议。马克思当然对这种建议是反对的(《哥达纲领批判》)。不过，对于如何使合作社扩大，马克思什么也没有讲。在我看来，为了使合作社的联合得以扩大，不可能转化为资本的替代通货以及建立在此基础上的支付之决算体系和筹措资金体系，是不可缺少的。马克思批判了蒲鲁东的替代通货说。因此，在马克思主义者中间，没有人去思考替代通货的问题。而马克思本人在

《哥达纲领批判》中，似乎认为由合作社组织起来的社会不需要货币。关于“刚刚从资本主义社会中产生出来”的共产主义，马克思这样写道：

> 在一个集体的、以共同占有生产资料为基础的社会里，生产者并不交换自己的产品，耗费在产品生产上的劳动，在这里也不表现为这些产品的价值，不表现为它们所具有的某种物的属性，因为这时和资本主义社会相反，个人的劳动不再经过迂回曲折的道路，而是直接地作为总劳动的构成部分存在着。……每一个生产者……他从社会方面领得一张证书，证明他提供了多少劳动(扣除他为社会基金而进行的劳动)，而他凭这张证书从社会储存中领得和他所提供的劳动量相当的一份消费资料。他以一种形式给予社会的劳动量，又以另一种形式全部领回来。[157]

这个劳动“证书”不同于欧文和蒲鲁东的劳动货币。马克思似乎认为，合作社性质的社会，是如同一个工厂内的分工那样组织起来的社会，不存在市场中的与未知的他者之间的“交换”。列宁据此认为，社会主义社会就像组织一个工厂那样。这也是情有可原的。但是，合作社式的联合与靠资本和国家所控制的组织之间的根本不同，就在于前者中的各个联合虽然相互协作却是彼此独立的。就是说，它们绝不能成为“一个工厂”。因此，在资本主义中培育合作社，为了与资本主义企业重新组合成合作社式的关系，就需要某种替代货币。而且，在建立起合作社式的社会之后，这样的替代货币亦不可或缺。

为了思考这种替代货币，我们有必要来看马克思在价值形态论中所阐释的货币之独特的位相。货币并非单纯地表示价值，而是通过货币交换对所有生产物的价值关系进行调整的东西。因此，货币乃是作为所有商品的关系体系之体系性，即超越论统觉X而存在着的。货币虽为假象，但却是所谓超越论假象。即使把它否定掉，也一定会以别的形式出现。市场经济中货币被实体化了，即货币拜物教，于是，产生了作为货币自我增殖的资本运动。或者不如说，资产阶级经济学家是在隐蔽其为资本运动的产物这一点后，来论述市场经济的优越性的。然而，虽说要向资本转化，可如果要废除依靠货币的市场经济的话，则会鸡飞蛋打一无所获的。可反过来说，在承认市场经济并试图通过国家来控制的社会民主主义那里，亦不可能有扬弃资本与国家的希望。他们虽然将货币“中立化”了，但完全没有想到要扬弃货币。

由《资本论》的认识而产生了下面这个二律背反。“必须有货币”同时又“不可有货币”。因此，要“扬弃”货币必须创造出可以满足这两个要求的货币。对此，马克思没有任何论述。的确，马克思批判了蒲鲁东的劳动货币或交换银行。但那是因为蒲鲁东根据劳动价值说试图把劳动时间变成货币。这里存在着根本性的无知。劳动价值乃是通过货币交换在事后被社会性地规定的。就是说，作为价值实体的社会劳动时间通过货币而得以形成，它无法取代货币。所以，劳动货币默默地以市场价格为依据，如果试图加以人为的控制，则被交换的只是它与市场价格的差额。不过，这样的困难并不意味着将排除掉所有的替代货币。沿着《资本论》的考察，我们可以思考那种不转化为资本的货币。在思考“必须有货币”同时又“不可有货币”这个二律背反的时候，最使我感兴趣的是迈克尔·林顿(Michael　Linton)在1982年提出的LETS(Local Exchange Trading Sys tem，地区贸易通商制度)[158]

这样，非资本主义生产—消费合作社和替代货币的存在，将对在资本主义经济内部的斗争——不出卖劳动力、不购买资本主义生产物的运动——起到支撑作用。同时，这也将推动资本主义企业向生产合作社的转换。这种针对资本和国家的内在而且是超出性的抵抗运动，在流通领域即劳动者作为消费者出现的场域(position)中才有其可能。因为只有在这里才存在每个人成为“主体”的契机。联合终归是基于每个人的主体性，而若不是以流通领域为轴心的话，将不可能实现的。

资本主义市场经济的死灭，并非意味着市场经济的灭绝。政治性国家的死灭，也并不意味着“无政府”状态。对此，卡尔·施密特的见解意味深长。强调国家或政治维度之独立性的施密特认为，国际性的联合绝不会使国家消解掉的，只会归结为一国或几个国家的霸权统治。这位政治学家是个强烈的国家主义者，他一面积极参加纳粹，一面因反对纳粹的超国家人种理论而倒台，却对国家的消灭留下了这样的思考：“当‘世界国家’包括全球、全人类的时候，它便不再是一个政治的单位，而只是习惯上称为国家而已了。……它超越了这个范畴也依然是文化上、世界观上或者其他什么的‘高层次’的单位，不过，同时坚持要形成非政治性的单位时，那将是一个在伦理和经济两极之间摸索中立点的消费—生产合作社吧。无论是国家、国王、帝国，还是共和

制、君主制、贵族制、民主制，乃至保护和服从，都与它没有关系，它恐怕是舍弃了所有政治性的东西”(《政治的概念》)。换句话说，施密特也在强调除了生产—消费合作社的联合之外没有别的扬弃国家的道路。在此，国家虽然还保留着，但已非政治性的东西。如果对此加以补充的话，我们可以这样说：资本主义市场经济的废除，并不意味着市场经济或者货币将被废弃。消费—生产合作社的全球网络，并不是回归到自给自足的共同体，而是开放的市场经济。但是，它恐怕与现在人们所理解的市场经济看起来相似而实质上不同。

针对资本主义—民族—国家的对抗运动乃是“非暴力的”。一般来说，相对于军事性的起义而称议会主义为“非暴力的”。然而，议会主义亦是以国家权力的获得为目标的。马克斯·韦伯指出：“国家乃是在一定的疆域之内……要求正当的物理性暴力行使之垄断的人们的共同体。”(《以政治为职业》)虽非强制而是基于同意，但权力的行使终归是依靠暴力的。因此，韦伯说与政治有关联的人就是“与一切暴力中潜藏着的恶之力量构成了关系者”。从这个意义上讲，社会民主主义者可能是less violent的，但绝不是non violent的。它的目标是用通过议会制多数表决原理而掌握到的国家权力，把以税的形式从资本那里夺取的东西再分配给劳动者。如此一来，从极端自由主义者哈耶克的观点来看，伯恩斯坦和列宁的差异就不那么大了。他们都诉诸于国家权力，因而是“暴力的”。他们一方是柔软的国家主义，而另一方则是强硬的国家主义。从都不指望雇佣劳动的废弃这一点上来说，他们均是资本主义的。在这里，资本主义—民族—国家将得以幸存，或者不如说，社会民主主义正是资本主义为了延缓寿命的最后一个形态。

我们所谓的“非暴力”，乃是如甘地那样的非暴力。但不可以将此还原为“公民的不服从”。例如，领导了摆脱英国统治的独立运动的莫罕达斯·甘地其“非暴力主义”是众所周知的，但是，不仅领导了拒买英国制品的运动，他同时还组织了试图培育生产—消费合作社的抵抗运动，则却少有人知晓[159]。如果没有后一个运动，拒买就不可能成为葛兰西所说的“阵地战”。另外，如果缺乏这种建立非资本主义的合作社志向的话，那么其运动也只能成为保卫本国资本的民族主义运动。

卡尔·博兰尼把资本主义(市场经济)比喻为癌症。这个资本主义始于农业共同体和封建国家“之间”，虽然不久之后便侵入其内部将农业共同体和封建国家按照自己的需求进行了改造，但依然是寄生性的存在。从这个意义上讲，我们可以把劳动者/消费者的横向多国间的网络比喻为从资本和国家这一癌症中产生出来的抗体。资本如果要排除这个抗体，就必须剔除使自己得以确立的那些条件。以流通的场域为根据地的内在化而超出性的对抗运动完全是合法的、非暴力的，无论怎样的资本主义—民族—国家都无法制止它。而《资本论》为此提供了逻辑依据。即，价值形态中的非对称关系(商品与货币)产生出资本，同时这里也存在着使资本停息的“positional”力矩。而活用这种力矩正是对资本主义的跨越性批判。

最后我们要追寻的是，为了使这种对抗运动成为癌之抗体，需要具备哪些条件。打倒或者夺取国家权力，这种思考常常会使运动变得像“国家”一般。就是说，变成中央集权性的树状的组织。布尔什维克和巴枯宁主义都是如此。而他们不是被国家所镇压，就是虽取得了胜利也会因为自己已然成为国家而使国家得以延续。另外，如一部分无政府主义者期望的那样，如果单纯地将国家破坏掉或者使其陷入混乱，那又会使国家以更强有力的形式复苏。与货币一样，国家的废弃亦绝非容易之事。而通过议会参与国家权力以改造社会的社会民主主义战略，则更是国家所欢迎的。那只是现代国家体系的一环而已。与上述这些相比，“扬弃”国家的运动应该是逐渐创造出与资本、国家、民族的交换原理不同的联合，即“联合的联合”。在此，这样的运动必须从自身出发去实现所要达到的目标。因为，联合不是掌握了国家权力之后所实现的，它本身必须成为取代国家的东西。

“扬弃”国家，也就意味着建构某种国家(社会性国家)。在这个意义上，我们的对抗运动一方面又与国家有相似的地方。这就是必须有某种“中心”。否则，它无以成为“联合的联合”，充其量不过是资本主义—民族—国家局部上的小型反抗运动，或者审美化的运动。20世纪90年代苏联崩溃后变得显著起来的正是这种倾向。在1968年之后的世界里，以往那种靠集权性的政党支配的革命运动发生了改变。由此产生的是特殊族群的、女性主义的、女性同性恋者等的少数者运动、

消费者运动和环境保护运动，从以劳动运动为轴心的集权性运动的角度看，这些都属于次要的运动。沃勒斯坦称这些为反体系运动。如果按照德勒兹/瓜塔里的说法，则可以称之为“分子的”(与此相反，集权式的运动称之为克分子的)。这些运动尽管已经很难再用这样一些词语来形容了，但它们基本上是无政府主义的复活，同时也包含着无政府主义曾经拥有过的问题。即，它们对“中心化”过度恐惧而变得分散化甚至分裂，结果被收敛到社会民主主义的政党中去了。早在20世纪80年代初，弗雷德里克·詹姆逊就曾指出过这一点。他一方面承认这些分子运动的意义，一方面强调在美国的语境下需要相反的要素。

在此，将论争与其本身的社会性解释对接起来观之，未必是没有意义的。就是说，要在法国和美国这两个构造上不同的国家语境中，将这个论争作为显示左翼势力面临异常状况的象征性指标来思考。法国对总体化的批判，是与“分子的”即呼吁局部的非整体的拒绝党之领导的政治运动携手出现的。阶级和党的传统关系形态已经被抛弃，而于此反映出来的是法国(支配制度及反制度双方)的中央集权化的历史重压，还有暂且被称为“反结构的”运动之姗姗来迟的亮相登场，加之与此同轨的古老基层家庭结构的破裂及小群体和对抗性的“生活方式”的增长。然而，法国反抗势力所追求的社会性片断化，在美国已经得到了相当程度的发展，因此，左翼或者“反体制”的各种力量反而很难展开一种联合成一体的长期而有效的斗争。族群的、相邻组织的运动、女权主义、追求各种各样的“对抗文化”及替代性生活方式的集团、一般工会会员的反抗斗争、学生运动、单一性问题运动等等，在美国这些运动理论上难以找到一致之处，给人的印象是仅仅胡乱地提出了一些难以在实践的政治基础上协调一致的要素和战略。因此，今日的美国左翼要发展的话，应当被特权化的形式，就必须是“政治上的联合”了。这样一种政治性姿态，乃是将理论上的总体化概念直接转换到实践场域的东西。如果考虑到这些因素，实际上攻击“总体性”概念，在美国的架构下，只能削弱和丢掉这个国家中使真正的左翼得以诞生的唯一现实条件。因此，如何将理论斗争移植翻译到与其发源国——这里指法国——不同的状态中去，乃是一个重大的问题。由于移植和翻译，原本具有的意义内涵将为之一变。比如，在法国追求地区的自立运动、女性解放运动、相邻组织的运动等各种各样的形式相继产生，可是在美国则不同，一般认为，重视整体的即所谓“克分子”的传统左翼大众政党会压抑或者摘掉这种运动的萌芽。(《政治无意识》)

这实际上与卢卡奇的“总体性”理论不同，基本上是一种横向跨越式的认识。可是，詹姆逊所述有关美国的现象，已经不再是美国一国固有的现象了。20世纪90年代以后，整个世界都变成了这样一种状态。发达资本主义国家的反体制运动依然在继续，但由于担心“总体化”即中心化和代表制，各种运动相互孤立且内部亦有分裂发生。其理由是十分明显的。例如，女性、同性恋者、特殊/少数族群等运动，它们分别集结在某一个主体之下。针对以往将生产关系和阶级关

系放在首位的运动来说，这些运动提出了新的无法还原到自身的维度。但是，每个人终竟是生活在各种社会关系的维度上的，通过还原这些而确立起来的运动，其中被舍弃掉的东西不得不通过每个人而以另外的形式返回来。在此，以一个维度上的同一性为基础的运动，将遇到因被悬置起来的例外维度之差异的回归而产生的内部对立[160]。另外，如前所述，在许多地域中消费者运动和劳动运动是相互对立的。结果，将这些相互对立或独立的分子运动统合起来的是社会民主主义政党。这样，拒绝中心化和被别人代表的运动，不是被国家权力之一翼的政党所“代表”，就是只能停留在普通程度的抵抗水准上。换言之，不是被资本主义—民族—国家所收回，就是成了放置不管的东西。

抵抗运动是以每个人为出发点的。但那不是抽象的每个人，而是置身于社会诸关系中的个人。每个人都生活在性别、性特征上的、民族性、阶级、地域及其他等等各种不同的关怀维度上。因此，抵抗运动在承认各自维度上的自立性，从而承认每个人对自身的多重归属的同时，还必须组织起综合这些多元维度的块茎型体系[161]。“联合的联合”绝非树状的组织。但若没有“中心”的话，只能成为孤立的相互离散而对立的东西。在这种情况下，中心只是作为单纯的超越论统觉X而存在着，如果实体性的中心作为体系可以回避其在权威上被物象化的后果，那么，就根本没有必要恐惧“中心化”。具体而言，它可以通过由各自维度的代表所组成的中央评议会来统合。这时，代表的选出，不仅需要选举而且应该引入抽签制。由此，当有可能建立起有中心但又不存在中心的那种组织。不言而喻，如果对抗资本和国家的运动不能够实现超越资本和国家的原理的话，将来也不可能扬弃资本和国家的[162]。

最后再次重申，针对资本和国家的内在斗争与超出斗争，只有在流通领域即消费者/劳动者的场域中才可以连接起来。因为，只有在这里才存在着每个人都成为“主体”的契机。而所谓联合，终究是基于每个人的主体性之上的。但是，在前面讲到的块茎型的组织中，超越每个人的意志乃至决定每个人之存在的多维度社会诸关系绝不会被舍弃掉。

《柄谷行人文集》编译后记

柄谷行人(Kojin Karatani)，1941年生于日本兵库县尼崎市。早年就读于东京大学经济学本科和英文科硕士课程。毕业后曾任教于日本国学院大学、法政大学和近畿大学，并长期担任美国耶鲁大学东亚系和哥伦比亚大学比较文学客座教授。2006年荣休。是享誉国际的日本当代著名理论批评家，至今已出版著述30余种。

作为日本后现代思想的主要倡导者和左翼马克思主义批评家，柄谷行人40余年来的文艺批评和理论实践，比较完整地反映了“后现代思想”发源于68革命，经过上世纪70、80年代的迅猛发展而于90年代逐步转向新的“知识左翼”批判的演进过程。特别是他倚重马克思的批判性思想又借用解构主义的思考理路和分析工具，从反思“现代性”的立场出发，对后现代思想的核心问题如“差异化”、“他者”与“外部”等观念以及整个20世纪人文科学领域中的“形式化”倾向所作出的独特思考，大大地丰富了日本后现代批评的内涵。另一方面，他始终尊重和坚信马克思思想对于资本主义制度的批判价值和方法论意义，一贯致力于从各种不同的角度解读马克思的文本，从中获取不尽的思想资源。而他从1970年代侧重以解构主义方法颠覆各种体系化意识形态化的马克思主义，并重塑文本分析大师的马克思形象，到1990年代借助康德“整合性理念”和以他者为目的之伦理学而重返社会批判的马克思，并力图重建“共产主义”的道德形而上学理念，其发展变化本身既反映了他本人作为日本后现代主义批评家的独特思考路径，又体现出其与“西方马克思主义”之间存在着的共通性。2000年前后，柄谷行人积极倡导并正式组织起“新联合主义运动”(New Associa□tionist Movement，一种抵抗资本与国家并追求“可能的共产主义”的市民运动)，通过重新阐发马克思政治经济学批判中的价值形态理论，提出从消费领域而非生产领域来抵抗资本主义的斗争原理。这些新的尝试包括遇到的理论与实践难关，对于我们理解马克思的思想在当今的理论价值，思考全球化新帝国主义时代资本制度的内在结构和周期性的“信用”危机形态，激发人们超越和克服世界资本主义的理论想象力等方面，都具有重要的参考价值。

实际上，柄谷行人近年来在汉语读书界已受到比较广泛的关注，他本人与中国知识界的交流也早在10年前就开始了。1998年底，他借“中日知识共同体”对话会第一次造访北京，与汪晖等中国学人就亚洲、全球化和马克思主义观察视角等问题展开交流。也就是在这之后的2000年左右，我与柄谷行人先生取得联系，征得他的同意翻译其早期著作《日本现代文学的起源》。2003年，该书中文版由北京三联书店出版，如今包括第二次印刷已经印行近20000册。其中，有关现代文学“风景之发现”即认识论上的“颠倒”装置以及这个“文学”与民族国家制度建设同时发生并形成“共谋”关系等思考，得到中国学者和大学在校博士生的广泛征引，直接影响了中国现当代文学研究的阐释架构。2006年，大陆和台湾又不约而同地推出柄谷行人的另外两部著作。一是中央编译出版社的《马克思，其可能性的中心》(中田友美译)，一是中国台湾商务印书馆的《迈向世界共和国》(墨科译)。前者与《日本现代文学的起源》一样属于柄谷行人1970年代的早期著作，而后者则是写于2006年反映了作者最新理论思考的书籍。可以说，作为具有世界视野和左翼批判倾向的日本著名理论批评家，柄谷行人在汉语学术界已经有了一定的知名度并正在扩大其影响。然而我们也注意到，汉语读书界对他的介绍和翻译有些偏于一端，其理论思考最为活跃也最为成熟的1980年代以后的主要著作还没有迻译过来。这使我产生了编译他的文集在大陆出版的念头。

2007年5月，应清华大学之邀柄谷行人再次访问北京，做题为“历史与反复”的讲演并与在京中国学者就“文学时代的终结”和“走向世界共和国”等话题进行了深入的讨论。这给文集编译出版的商谈提供了机会也促成他与中央编译出版社的一段美妙因缘。记得那天晚上，闻讯而来的时任中央编译出版社总编室主任的邢艳琦和策划编辑高立志在万圣书园与柄谷行人会面，一面就《马克思，其可能性的中心》中文版因联系管道不畅未能获得事先授权作出说明以求得谅解，一面提出未来双方合作的意愿。柄谷行人在了解了事情原委之后，不仅开怀大笑欣然同意事后授权，而且在得知中央编译出版社乃中国以翻译《马克思恩格斯全集》闻名的中央编译局的下属出版机构后，更愉快地答应今后多多合作。

这次计划编译的《柄谷行人文集》，依据的底本是素以刊行有利于“文化建设”的古典和进步知识界的学术著作而著称的日本出版业重镇——岩波书店2004年版《定本柄谷行人集》。作者从自己近30种著作中遴选并加以改写修订而结集出版的这个“定本”，可以视为其著述的自选决定版，具有高度的信赖性。全部共有5卷：

第一卷《日本现代文学的起源》

第二卷《作为隐喻的建筑》

第三卷《跨越性批判——康德与马克思》

第四卷《民族与美学》

第五卷《历史与反复》

我从其中选出第二、第三和第五卷编成三卷本的中文版《柄谷行人文集》，其理由一如前面所述，主要是考虑到这三卷分别代表了柄谷行人1980年代、1990年代和新世纪以来的理论思考精髓与批评实践的主要业绩，与已经有了中译本的《日本现代文学的起源》等配合起来，可以给中国读者提供一个比较综合而经典的著作系列。

《作为隐喻的建筑》(中文版《柄谷行人文集》I)初版于1983年，1992年刊行英文本和2003年编入《定本柄谷行人集》之际，作者都对其内容作了比较大的修订和改编。可以说，这是一部有关解构主义问题的理论著作，集中反映了1980年代身处后现代思潮旋涡之中的柄谷行人在日本语境下对“解构”问题的独特思考和理论贡献。所谓“日本语境”，即在作为非西方国家而没有形而上学传统并感觉不到“结构”体系之思想重压的日本，“解构”什么？如何在确认了解构的对象之后推动解构主义的发展并彰显其批判的功能？柄谷行人的战略是一人扮演“两重角色”：先建构而后解构。他认为，“解构只有在彻底结构化之后才能成为可能”。因此，该书首先从古希腊以来西方哲学家强固的“对于建筑的意志”即构筑形而上学体系之欲望入手，考察20世纪人文和自然科学领域中普遍存在的“形式化”倾向，并透过逻辑学之罗

素、哲学之胡塞尔、语言学之索绪尔、数学之哥德尔乃至人类文化学之列维斯特劳斯等试图挣脱形而上学束缚却最终没有走出“形式化”逻辑，证实“形式主义”的革命不仅没能真正颠覆传统形而上学，反而使种种思想努力落入了“结构”的死胡同之中。那么，如何走出这个形式主义的深渊，怎样确立解构主义的理论基础和思想批判路径呢？在此，受到赛义德“世俗批评”的启发，柄谷行人转而从西方知识界找到另一个反体系反形而上学的思想家系列，通过对两个代表人物即维特根斯坦和马克思的创造性阐发，提炼出“相对的他者”和“社会性的外部”等重要概念，为解构主义批评乃至后现代思想建立了稳固的理论基础。这对日本知识界从根源上认识和理解发源于西方的作为批判理论的解构主义，作出了重要贡献。今天看来，《作为隐喻的建筑》无疑已然成为日本批评史上纪念碑式的作品。而作为同属于非西方国家的中国读者来说，该书的解构主义思考战略必定会有其参考价值的。除此之外，该书中还涉及到许多“建筑”本身包括城市开发设计的问题，正如柄谷行人在“中文版序言”中特意强调的那样，这对于思考正处在一浪高过一浪的毁灭性开发和重建之水深火热中的中国城市问题来说，也不无启发意义吧。

《跨越性批判——康德与马克思》(中文版《柄谷行人文集》II)日文版初版于2001年，无论从理论深度还是从现实批判的意义上，都可以称之为柄谷行人迄今为止最主要的代表作，也是他历经10年思考而磨砺出来的“集大成”之作。我无法在此穷尽其详，只就其思考理路和主要观点略作介绍以供中国读者参考。首先，1990年代东西方冷战格局的解体和马克思主义所面临的从未有过的危机是柄谷行人重新思考马克思的起点。对于资本主义国家中的左翼知识分子来说，苏联、东欧社会主义阵营的土崩瓦解不仅意味着作为实体的社会主义制度的消失，更意味着作为乌托邦理念的共产主义信仰的破灭。制度可以改变和另建，但作为理念即有关世界同时革命和人类解放的道德形而上学观念，共产主义是否可以重建？柄谷行人认为，不仅可以而且需要这种重建。其次，要重建共产主义的道德形而上学，就需要重新回到马克思思想本身并恢复其固有的批判精神——《资本论》之政治经济学批判。在此，柄谷行人引入康德并与马克思的著作对照阅读。与

1980年代以来西方的“康德热”旨在重温资产阶级“市民社会”的理想设计蓝图不同，柄谷行人在康德那里看到了其“形而上学批判”背后对作为实践和道德命令之形而上学“重建”的意图以及追求扬弃民族国家之世界共和国的理想，这触发他以康德“整合性理念”而非“建构性理念”来理解“共产主义”，同时发现了康德和马克思的共通之处——始终坚持一种横向的跨越性批判。第三，在柄谷行人看来，作为道德形而上学理念的共产主义之所以破灭，主要是因为19世纪来世界社会主义运动逐渐偏离了将其视为乌托邦理念或者康德所谓“超越论假象”的方向，把生产领域的斗争和对抗国家的运动作为扬弃资本主义制度之革命的主要目标，结果是共产主义变成了“建构性理念”，革命成了建设现代民族国家的工具(社会主义制度建设是另一种形态的民族国家建构)，而那个作为“整合性理念”的共产主义理想却灰飞烟灭。第四，深入钻研《资本论》柄谷行人发现，从商品到货币再到价值形态论乃至剩余价值理论，马克思严格从经济学角度出发揭示了资本自我增殖的过程和资本主义社会“货币神学”的形成，但我们从《资本论》中并不能直接推导出资本主义必然灭亡和无产阶级革命必然爆发的原理。重新恢复马克思的政治经济学批判，也便是要坚持从资本的逻辑出发分析资本主义社会及其生产关系和意识形态这样一种批判的立场，而对20世纪社会主义革命和制度建设的经验教训需要深刻反思。第五，马克思在世期间未能就国家问题提出完整的理论阐述，而重建共产主义道德形而上学、坚持政治经济学批判的立场，需要今天的我们认真思考国家问题以弥补马克思的不足。柄谷行人一个重大的理论贡献是在深入研读马克思的基础上提出了资本—民族—国家三位一体说。他认为，分别基于不同的交换原理的资本、民族、国家在从封建社会向资本主义社会演进过程中逐渐联结成三环相扣的圆环，我们注意到民族与国家在近代的“结婚”(安德森)，却忽略了之前国家与资本的结合。这个圆环异常坚固复杂，任何扬弃资本主义制度的革命如果只是针对其中的一项或两项都不能解决问题。因此，他提倡从消费领域抵抗资本自我增殖的“新联合主义运动”，同时强调“自上而下”来抑制国家并警惕民族主义泛滥的必要性，唯此方可期待“世界同时革命”的到来。当然，这第五点在本书中并没有充分展开，中国读者可以参阅中国台湾商务印书馆的中文版《迈向世界共和国》。

《历史与反复》(中文版《柄谷行人文集》III)是作者为2004年岩波书店版《定本柄谷行人集》新编的一卷，大部分内容写于1989年前后，但重编之际作了全面的调整和改写并增添了新内容。实际上，是一部尝试运用马克思《路易·波拿巴的雾月十八日》的历史分析方法透视世界近代史，透过文学文本的解读来观察日本明治维新以来的近代化历程和思想话语空间的著作，反映了柄谷行人当前对马克思的最新探索以及对文学和历史的新思考。他认为，马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》并非对于法国当下历史事件的新闻记事性的著述，而是关于国家即政治过程的原理性阐释。如果说《资本论》是对于近代经济学的批判，那么《路易·波拿巴的雾月十八日》则可以说是对近代政治学的批判。之所以能够达成这种原理性的“批判”，在于马克思对历史现象采取了“结构性”分析的方法，由此看到了历史的反复(重演)。于此，马克思形成了透过历史材料观察当今社会政治的历史主义视角和方法论，足以打开我们观察瞬息万变之世界趋势的视野和眼光。所谓“历史的反复”大概有以下几种情况，如马克思最早在《资本论》中分析经济危机的周期性循环采用了10年一个周期的短期波动说，这是一种结构性反复的类型。又如《路易·波拿巴的雾月十八日》深刻阐发了1848年革命到波拿巴登上皇帝宝座的过程，乃是对60年前拿破仑通过第一次法国大革命而当上皇帝的历史重演，这是另一个历史周期反复的类型。柄谷行人在该书中主要依据60年一个周期的反复模式，来观察世界近代史上1870年代进入帝国主义时代、1930年代转向法西斯主义和1990年代进入全球化新帝国主义时代的历史重叠现象，同时也考察了从“明治维新”(1870年代)到“昭和维新”(1930年代)再到“昭和时代的终结”(1989年)这一历史时间的巧合和诸多事件的惊人相似性，试图从中发现结构性反复的规律。不过，有意思的是，他在前不久写来的“中文版序言”中，又强调面对当今的世界金融危机自己感到60年一个周期的观点可能也有不适当的地方，可以再放开视野以120年为一个“反复”的周期来看当下的世界局势。不过依我看来，到底是采用10年、60年还是120年周期的历史分析单位并不特别重要，重要的是柄谷行人最初提出的这一观点：历史的反复是存在的，但反复的并非事件而是结构。中国亦有历史循环一个甲子周而复始的说法，只要我们能够从柄谷行人的论述中体会到历史的复杂结构，并透过这

种“结构”分析开阔我们观察当今世界的眼光和视野，就是有益的。

2008年5月的一天，我借短期访学日本之机于细雨蒙蒙中拜访了位于东京郊外南大泽一片茂密丛林旁的柄谷行人宅第，时隔一年的重逢让柄谷先生有些滔滔不绝，他讲起未来自己的著作计划和思考方向，谈到退休后在市公民馆开设免费讲座与听众热议“迈向世界共和国”的理念……我印象中，已经67岁的柄谷先生思维依然敏捷激情丝毫不减当年。当请求他为中文版文集作序时，他不仅满口答应，而且坚持要三卷各写一篇序言，并热切期待中国读者能够接受他的思考和著作。在告别后回住所的路上，依然是细雨蒙蒙中，我遐想这位身处资本主义国度中的左翼马克思主义理论家，其思想的力量和信念是不是正在于他大胆地把共产主义作为“整合性理念”而化作心中的道德命令呢？在今天这个缺少理念和想象力的贫乏时代，我在感谢柄谷先生为中文版作序并提供各种翻译上的帮助同时，还想由衷表达我的一份敬意。

末了，我要特别感谢一起合作承担了文集第一卷《作为隐喻的建筑》和第三卷《历史与反复》翻译工作的两位译者，即老友王成和新朋应杰两先生。他们都在北京的高校工作，教学任务十分繁重，为了文集的翻译不惜挤压自己宝贵如生命的时间，而且如约出色地完成任务，在统一译文的概念术语、格式体例方面相互切磋彼此配合，让我感到了未曾有过的协同作战的快乐。同时，也向中央编译出版社社长和龑、社长助理邢艳琦、责编冯章、姜迪对本文集出版的大力支持，表示深深的谢忱!

赵京华

2009年4月13日初稿

2010年11月15日定稿于北京太阳宫寓所

[1]阿尔都塞后来在《答复约翰·路易斯》(见《历史、阶级、人类》)以及《自我批判的基础》(见《自我批判》)中承认，他本身并没有强调马克思的“认识论断裂”是一次性的意思，但被如此解读也是没有办法的事情。

[2]《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第1卷第452

页，北京：人民出版社，1956。

[2]《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第1卷第452页，北京：人民出版社，1956。

[3]《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第1卷第453页，北京：人民出版社，1956。

[3]《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第1卷第453页，北京：人民出版社，1956。

[4]马克思在此所揭示的两义性，后来在马克思主义者当中表现为唯物主义者与形式主义者的对立。形式主义者关注的是构成现象的“能动的侧面”。在这一点上，他们虽然有时被误解为观念论者，但他们处理的是作为“能动的侧面”之素材(唯物的)的语言形式。这也是一种唯物主义。如果忽视了这一点，那么马克思主义就将称为单纯的经验论。另一方面，形式主义者在排除了赋予经验以内容的外部性时就成了观念论了。这也正是1970年代的文本论者那里出现的问题。但是，这种问题实际上已经出现在“康德式转向”中了。康德不仅把合理论作为缺乏经验的思考而加以批判，而且还批判了经验论，认为经验论作为确实之出发点的感觉材料已经是由一定的形式而构成的材料。在这种情况下，可以说康德强调感性形式和悟性概念的先在性时讲的是语言的唯物性。不过，他同时又认为不管我们怎样思考，物(自体)终归存在。所以，列宁在《唯物主义和经验批判主义》中批判马赫主义者和新康德主义者，说他们由于重视形式的能动性而排除了物的存在本身，而康德却是唯物主义的。尽管如此，马克思在《资本论》中注重常常被古典经济学所掩盖掉的象征形式——价值形态——的物质性，而列宁却轻视形式主义者式的物质性，把唯物论当成了更接近于经验论式的东西。在此，作为近年来突出的例子，即根本不涉及康德而发生的“康德式转向”或者根本不提及马克思而出现的“马克思式转向”的例子，我想举出朱迪斯·巴特勒的《身体才是问题所在》(Bodies That Matter，Routledge，1993)一书。她在自己前一本著作《性别故障》中，于有关性/别的区别上，更重视作为文化的社会性概念的性。这是为了对生物学上所见性别提出怀疑时不可缺少的程序。但是，这反而使她导向了观念论。“如果性别是性的社会性构成物，而且只有通过这种构成物才能接近‘性’的话，那么，性不仅会被性别所吸收，而且这个‘性’将成为被追溯性地设定为无法接近的前语言场域中的、某种虚构或者幻想性的东西。”不过，在sex(body)这个问题上，如果只改变其社会性的概念范畴，那也是无济于事的。她从这种语言学观念论的立场回归到“唯物论”。换言之，她是把sex(body)作为gender所无法吸收掉的“外部”(outside)而重新引入自己的视野的。这时，她当然并没有单纯地回到生物性的身体(感觉)，而是发现了这个“性”亦是靠身体(感性形式)构成的东西——而对于社会性概念来说乃是作为必要条件出现的。换句话说，她提出了一种对观念论思考和经验论思考同时予以批判的立场，而称其为“唯物论”。关键在于，这种“唯物论”如果没有作为移动的“批判”介乎其间，那是不可能有的。

[4]马克思在此所揭示的两义性，后来在马克思主义者当中表现为唯物主义者与形

式主义者的对立。形式主义者关注的是构成现象的“能动的侧面”。在这一点上，他们虽然有时被误解为观念论者，但他们处理的是作为“能动的侧面”之素材(唯物的)的语言形式。这也是一种唯物主义。如果忽视了这一点，那么马克思主义就将称为单纯的经验论。另一方面，形式主义者在排除了赋予经验以内容的外部性时就成了观念论了。这也正是1970年代的文本论者那里出现的问题。但是，这种问题实际上已经出现在“康德式转向”中了。康德不仅把合理论作为缺乏经验的思考而加以批判，而且还批判了经验论，认为经验论作为确实之出发点的感觉材料已经是由一定的形式而构成的材料。在这种情况下，可以说康德强调感性形式和悟性概念的先在性时讲的是语言的唯物性。不过，他同时又认为不管我们怎样思考，物(自体)终归存在。所以，列宁在《唯物主义和经验批判主义》中批判马赫主义者和新康德主义者，说他们由于重视形式的能动性而排除了物的存在本身，而康德却是唯物主义的。尽管如此，马克思在《资本论》中注重常常被古典经济学所掩盖掉的象征形式——价值形态——的物质性，而列宁却轻视形式主义者式的物质性，把唯物论当成了更接近于经验论式的东西。在此，作为近年来突出的例子，即根本不涉及康德而发生的“康德式转向”或者根本不提及马克思而出现的“马克思式转向”的例子，我想举出朱迪斯·巴特勒的《身体才是问题所在》(Bodies That Matter，Routledge，1993)一书。她在自己前一本著作《性别故障》中，于有关性/别的区别上，更重视作为文化的社会性概念的性。这是为了对生物学上所见性别提出怀疑时不可缺少的程序。但是，这反而使她导向了观念论。“如果性别是性的社会性构成物，而且只有通过这种构成物才能接近‘性’的话，那么，性不仅会被性别所吸收，而且这个‘性’将成为被追溯性地设定为无法接近的前语言场域中的、某种虚构或者幻想性的东西。”不过，在sex(body)这个问题上，如果只改变其社会性的概念范畴，那也是无济于事的。她从这种语言学观念论的立场回归到“唯物论”。换言之，她是把sex(body)作为gender所无法吸收掉的“外部”(outside)而重新引入自己的视野的。这时，她当然并没有单纯地回到生物性的身体(感觉)，而是发现了这个“性”亦是靠身体(感性形式)构成的东西——而对于社会性概念来说乃是作为必要条件出现的。换句话说，她提出了一种对观念论思考和经验论思考同时予以批判的立场，而称其为“唯物论”。关键在于，这种“唯物论”如果没有作为移动的“批判”介乎其间，那是不可能有的。

[5]《关于费尔巴哈的提纲》，见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第3页，北京：人民出版社，1960。

[5]《关于费尔巴哈的提纲》，见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第3页，北京：人民出版社，1960。

[6]《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第20页，北京：人民出版社，1960。

[6]《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第20页，北京：人民出版社，1960。

[7]广松涉编《德意志意识形态》，东京：河出书房新社，1974。

[7]广松涉编《德意志意识形态》，东京：河出书房新社，1974。

[8]马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中这样写道："我们开始要谈的前提并不是任意想出的，它们不是教条，而是一些只有在想象中才能加以抛弃的现实的前提。这是一些现实的个人，是他们的活动和他们的物质生活条件，包括他们得到的现成的和由他们自己的活动所创造出来的物质生活条件。因此，这些前提可以用纯粹经验的方法来确定。""任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。因此第一个需要确定的具体事实就是这些个人的肉体组织，以及受肉体组织制约的他们与自然界的关系。当然，我们在这里既不能深入研究人们自身的生理特性，也不能深入研究各种自然条件——地质条件、地理条件、气候条件以及人们所遇到的其他条件。任何历史记载都应当从这些自然基础以及它们在历史进程中由于人们的活动而发生的变更出发。"(《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第23—24页，北京：人民出版社，1960。)历史唯物主义者并没有做用"纯粹经验的方法"可以确认的工作，而是直接依靠"教条"来构成历史。而从马克思和恩格斯未能"深入研究"的领域出发尝试记录历史的则是年鉴学派。马克思主义者当然没有理由排斥年鉴学派。另外，我们也不应该把年鉴学派视为超越马克思的东西，因为从某种意义上讲，这是对"历史唯物主义"的彻底化。当然，这与马克思在《资本论》中所追求的没有直接关联。

[8]马克思和恩格斯在《德意志意识形态》中这样写道："我们开始要谈的前提并不是任意想出的，它们不是教条，而是一些只有在想象中才能加以抛弃的现实的前提。这是一些现实的个人，是他们的活动和他们的物质生活条件，包括他们得到的现成的和由他们自己的活动所创造出来的物质生活条件。因此，这些前提可以用纯粹经验的方法来确定。""任何人类历史的第一个前提无疑是有生命的个人的存在。因此第一个需要确定的具体事实就是这些个人的肉体组织，以及受肉体组织制约的他们与自然界的关系。当然，我们在这里既不能深入研究人们自身的生理特性，也不能深入研究各种自然条件——地质条件、地理条件、气候条件以及人们所遇到的其他条件。任何历史记载都应当从这些自然基础以及它们在历史进程中由于人们的活动而发生的变更出发。"(《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第23—24页，北京：人民出版社，1960。)历史唯物主义者并没有做用"纯粹经验的方法"可以确认的工作，而是直接依靠"教条"来构成历史。而从马克思和恩格斯未能"深入研究"的领域出发尝试记录历史的则是年鉴学派。马克思主义者当然没有理由排斥年鉴学派。另外，我们也不应该把年鉴学派视为超越马克思的东西，因为从某种意义上讲，这是对"历史唯物主义"的彻底化。当然，这与马克思在《资本论》中所追求的没有直接关联。

[9]此出采用蒋自强等的译文，见中文版第452—453页，北京：商务印书馆，2003。

[9]此出采用蒋自强等的译文，见中文版第452—453页，北京：商务印书馆，2003。

[10]《神圣家族》，见《马克思恩格斯全集》中文版第2卷第235页，北京：人民出版社，1957。

[10]《神圣家族》，见《马克思恩格斯全集》中文版第2卷第235页，北京：人民

出版社，1957。

[11]《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第56页，北京：人民出版社，1960。

[11]《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第56页，北京：人民出版社，1960。

[12]《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第121页，北京：人民出版社，1961。

[12]《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第121页，北京：人民出版社，1961。

[13]凯尔森指出："人们期待着唤起这样一种外观，即在议会主义中民主主义的理念而且唯有这个理念可以毫无破绽地得到展现。为了这个目的，代表的拟制虚构很有作用。就是说，只有议会才是国民的代表者，国民只有在议会上或者通过议会才能发表自己的意见。可事实正好相反，议会主义原理在任何宪法上都无例外地与议员不该受到任何来自选民的约束性的指令，因此议会在其机能上乃是与独立于国民的这一规定结合在一起的。正是通过这个议会独立于国民的宣言，才有了近代议会最初的成立，众所周知，议员受到命令委任(Imperative Mandate)的束缚，而与以往对此负责的身份代表集会明确地区分开来"(《民主的本质与价值》)。

[13]凯尔森指出："人们期待着唤起这样一种外观，即在议会主义中民主主义的理念而且唯有这个理念可以毫无破绽地得到展现。为了这个目的，代表的拟制虚构很有作用。就是说，只有议会才是国民的代表者，国民只有在议会上或者通过议会才能发表自己的意见。可事实正好相反，议会主义原理在任何宪法上都无例外地与议员不该受到任何来自选民的约束性的指令，因此议会在其机能上乃是与独立于国民的这一规定结合在一起的。正是通过这个议会独立于国民的宣言，才有了近代议会最初的成立，众所周知，议员受到命令委任(Imperative Mandate)的束缚，而与以往对此负责的身份代表集会明确地区分开来"(《民主的本质与价值》)。

[14]《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第152页，北京：人民出版社，1961。

[14]《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第152页，北京：人民出版社，1961。

[15]《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第198页，北京：人民出版社，1961。

[15]《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第198页，北京：人民出版社，1961。

[16]《路易·波拿巴的雾月十八日》第2版序言，同上。

[16]《路易·波拿巴的雾月十八日》第2版序言，同上。

[17]恩格斯《雾月十八日》第3版序言，1885，同上。

[17]恩格斯《雾月十八日》第3版序言，1885，同上。

[18]广松涉在《马克思主义的理路》《恩格斯论》等著作中强调，有关历史唯物主义的形成弹奏起第一把小提琴的是恩格斯。我同意这个观点，但与广松涉的主张相反，我不是为了强调恩格斯的重要性，而是为了说明马克思的特长并不在这里。在与《雾月十八日》写于同时期的《农民战争》中，恩格斯揭示了他所说的“历史法则”。但是，这部著作无法和《雾月十八日》相比，不仅在于没有马克思那种文学的“天才”，而且还因为缺乏对有关表象体系的认识。

[18]广松涉在《马克思主义的理路》《恩格斯论》等著作中强调，有关历史唯物主义的形成弹奏起第一把小提琴的是恩格斯。我同意这个观点，但与广松涉的主张相反，我不是为了强调恩格斯的重要性，而是为了说明马克思的特长并不在这里。在与《雾月十八日》写于同时期的《农民战争》中，恩格斯揭示了他所说的“历史法则”。但是，这部著作无法和《雾月十八日》相比，不仅在于没有马克思那种文学的“天才”，而且还因为缺乏对有关表象体系的认识。

[19]《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第217—128页，北京：人民出版社，1961。

[19]《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第217—128页，北京：人民出版社，1961。

[20]我认为，应该从波拿巴主义的角度来观察1930年代因资本主义整体危机而产生的政治形态。这不单是德国、意大利、日本的现象。例如，美国的富兰克林·罗斯福总统，几乎政党的意义消失了似的受到资本家、劳动者、南部农民乃至少数族群等各阶层的支持。他那种存在，在美国的总统中恐怕是第一个也是最后一个吧。罗斯福不仅在国内实行“新政”，还使美国离开了孤立主义而积极转向帝国主义式的世界政策，从而参与了战争。

[20]我认为，应该从波拿巴主义的角度来观察1930年代因资本主义整体危机而产生的政治形态。这不单是德国、意大利、日本的现象。例如，美国的富兰克林·罗斯福总统，几乎政党的意义消失了似的受到资本家、劳动者、南部农民乃至少数族群等各阶层的支持。他那种存在，在美国的总统中恐怕是第一个也是最后一个吧。罗斯福不仅在国内实行“新政”，还使美国离开了孤立主义而积极转向帝国主义式的世界政策，从而参与了战争。

[21]《精神分析引论新编》，此处采用高觉敷的译文，见中文版第7页，北京：商

务印书馆，1987。

[21]《精神分析引论新编》，此处采用高觉敷的译文，见中文版第7页，北京：商务印书馆，1987。

[22]请看海德格尔下面这个讲演。“德国的教职员各位，德国民族共同体的同胞诸位。德国民族现在呼吁我们投党领袖一票。而党领袖并非要从民族那里获得什么。相反是将决断民族全体怎样的未来走向这一至高无上的直接机会给予我们民族了。要选择的民族之明天，不是别的正是我们自身的未来。”(《支持阿道夫·希特勒与国家社会主义体制的演说》，1933)

[22]请看海德格尔下面这个讲演。“德国的教职员各位，德国民族共同体的同胞诸位。德国民族现在呼吁我们投党领袖一票。而党领袖并非要从民族那里获得什么。相反是将决断民族全体怎样的未来走向这一至高无上的直接机会给予我们民族了。要选择的民族之明天，不是别的正是我们自身的未来。”(《支持阿道夫·希特勒与国家社会主义体制的演说》，1933)

[23]李嘉图《经济学及其纳税原理》第21章。

[23]李嘉图《经济学及其纳税原理》第21章。

[24]《资本论》第1卷第1篇第3章第3节b，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第158—159页，北京：人民出版社，1972。

[24]《资本论》第1卷第1篇第3章第3节b，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第158—159页，北京：人民出版社，1972。

[25]经济危机经常在17、18世纪的荷兰和英国出现。其中著名的有1634—1637年发生于荷兰各城市的郁金香危机。诚然，这些是作为投机结果的金融危机。但也不能因此就说是表层的、偶发的。1819年以后产业资本主义的周期性危机，亦首先是作为金融危机而出现的，也常常被视为是偶发性的。信用和投机对产业资本主义来说并非单纯的次要性的东西。进而值得注意的是，17世纪荷兰和英国的危机已经是“世界危机”了。

[25]经济危机经常在17、18世纪的荷兰和英国出现。其中著名的有1634—1637年发生于荷兰各城市的郁金香危机。诚然，这些是作为投机结果的金融危机。但也不能因此就说是表层的、偶发的。1819年以后产业资本主义的周期性危机，亦首先是作为金融危机而出现的，也常常被视为是偶发性的。信用和投机对产业资本主义来说并非单纯的次要性的东西。进而值得注意的是，17世纪荷兰和英国的危机已经是“世界危机”了。

[26]《资本论》第2卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第68页，北京：人民出版社，1972。

[26]《资本论》第2卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第68页，北京：人民出版社，1972。

[27]《政治经济学批判》，见《马克思恩格斯全集》中文版第13卷第149页，北京：人民出版社，1962。

[27]《政治经济学批判》，见《马克思恩格斯全集》中文版第13卷第149页，北京：人民出版社，1962。

[28]马克思致斐·拉萨尔(1858年5月31日)，见《马克思恩格斯全集》中文版第29卷第540页，北京：人民出版社，1973。

[28]马克思致斐·拉萨尔(1858年5月31日)，见《马克思恩格斯全集》中文版第29卷第540页，北京：人民出版社，1973。

[29]在《资本论》的卷首，马克思讲到资本主义经济的社会财富作为“庞大的商品堆积”而出现。不过，这个商品中也包括资本(股份)。就是说，这个原始的商品不单纯是物，还必须包括资本本身。以阶级为终篇的现有《资本论》的结构，在这一点上前后并不一致。铃木鸿一郎在《经济学原理论》(全二卷，东京大学出版会，1960—62)中，从逻辑上对《资本论》进行了再构成，揭示了商品达到股票资本(资本商品)而实现自我回归式的发展。

[29]在《资本论》的卷首，马克思讲到资本主义经济的社会财富作为“庞大的商品堆积”而出现。不过，这个商品中也包括资本(股份)。就是说，这个原始的商品不单纯是物，还必须包括资本本身。以阶级为终篇的现有《资本论》的结构，在这一点上前后并不一致。铃木鸿一郎在《经济学原理论》(全二卷，东京大学出版会，1960—62)中，从逻辑上对《资本论》进行了再构成，揭示了商品达到股票资本(资本商品)而实现自我回归式的发展。

[30]《马克思恩格斯全集》中文版【新版】第1卷第18页，北京：人民出版社，1995。

[30]《马克思恩格斯全集》中文版【新版】第1卷第18页，北京：人民出版社，1995。

[31]《资本论》第1卷第1版序言，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第7—8页，北京：人民出版社，1972。

[31]《资本论》第1卷第1版序言，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第7—8页，北京：人民出版社，1972。

[32]《摩塞尔记者的辩护》，见《马克思恩格斯全集》中文版第1卷第216页，北京：人民出版社，1956。

[32]《摩塞尔记者的辩护》，见《马克思恩格斯全集》中文版第1卷第216页，北京：人民出版社，1956。

[33]《对德国工人党纲领的几点意见》，见《马克思恩格斯全集》中文版第19卷第29页，北京：人民出版社，1963。

[33]《对德国工人党纲领的几点意见》，见《马克思恩格斯全集》中文版第19卷第29页，北京：人民出版社，1963。

[34]《法兰西内战》，见《马克思恩格斯全集》中文版第17卷第362页，北京：人民出版社，1963。

[34]《法兰西内战》，见《马克思恩格斯全集》中文版第17卷第362页，北京：人民出版社，1963。

[35]《资本论》第3卷第5篇第27章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第493页，北京：人民出版社，1974。

[35]《资本论》第3卷第5篇第27章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第493页，北京：人民出版社，1974。

[36]《资本论》第1卷第7篇第24章第7节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第832页，北京：人民出版社，1972。

[36]《资本论》第1卷第7篇第24章第7节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第832页，北京：人民出版社，1972。

[37]《唯一者及其所有物》，此处采用金海民的译文，见中文版第51页，北京：商务印书馆，2007。

[37]《唯一者及其所有物》，此处采用金海民的译文，见中文版第51页，北京：商务印书馆，2007。

[38]《唯一者及其所有物》，此处采用金海民的译文，见中文版第50—51页，同上。

[38]《唯一者及其所有物》，此处采用金海民的译文，见中文版第50—51页，同上。

[39]《唯一者及其所有物》，此处采用金海民的译文，见中文版第180页，北京：商务印书馆，2007。

[39]《唯一者及其所有物》，此处采用金海民的译文，见中文版第180页，北京：商务印书馆，2007。

[40]在这一点上，施蒂纳作为唯一者的例子举出了拉斐尔那样的艺术家之名，而引起了误解。例如，马克思在《德意志意识形态》中指出，如果没有先人的成就以及社会化分工的话，是不可能产生拉斐尔的杰作的。这和今天所谓的作者已死，其创作品不过是“引用的编织物”而已，是一样的意思。但尽管如此，我们之所以只能用其作者的名字来称谓某个作品，并非因为那是“作者”的“所有”。某个作品即使是各种引用的编织物，而那些引用如今是这样被编织的，对这一事实上的无法替代的样态只能用固有名称来称呼，除此之外便无法指示的。实际上，如果没有先人的著作或者同时代的著述存在的话，马克思的工作也是不可能实现的，但这绝不能抹消马克思的“唯一性”。

[40]在这一点上，施蒂纳作为唯一者的例子举出了拉斐尔那样的艺术家之名，而引起了误解。例如，马克思在《德意志意识形态》中指出，如果没有先人的成就以及社会化分工的话，是不可能产生拉斐尔的杰作的。这和今天所谓的作者已死，其创作品不过是“引用的编织物”而已，是一样的意思。但尽管如此，我们之所以只能用其作者的名字来称谓某个作品，并非因为那是“作者”的“所有”。某个作品即使是各种引用的编织物，而那些引用如今是这样被编织的，对这一事实上的无法替代的样态只能用固有名称来称呼，除此之外便无法指示的。实际上，如果没有先人的著作或者同时代的著述存在的话，马克思的工作也是不可能实现的，但这绝不能抹消马克思的“唯一性”。

[41]《唯一者及其所有物》，此处采用金海民的译文，见中文版第45—46页，北京：商务印书馆，2007。

[41]《唯一者及其所有物》，此处采用金海民的译文，见中文版第45—46页，北京：商务印书馆，2007。

[42]蒲鲁东的社会主义是伦理—经济的。他这样说道：“比之上百条法律，只要有下面这一条就足够了。这个法律是怎样的呢？那就是己不所欲勿施于人。或者己之所欲施将于人。这是其法律，亦是预言者。/不过，很明显这已非一条法律，而是正义的基本方式，一切行为的准则。”(《十九世纪革命的一般理念》)然而，这个“准则”正是康德所说的道德法则。蒲鲁东并没有抽象地讲这个准则。他还设想出交换本身即是伦理的那种联合。当然，康德也考虑到可以实践其道德法则的经济体系的实现。这样看来，可以说施蒂纳对蒲鲁东的批判是要将其“伦理”彻底化，而马克思对蒲鲁东的批判则是要将其“经济”彻底化。然而，这一切都是不可分割的。从这个意义上说，我们有必要回到康德来思考社会主义的问题。

[42]蒲鲁东的社会主义是伦理—经济的。他这样说道：“比之上百条法律，只要有下面这一条就足够了。这个法律是怎样的呢？那就是己不所欲勿施于人。或者己之所欲施将于人。这是其法律，亦是预言者。/不过，很明显这已非一条法律，而是正义的基本方式，一切行为的准则。”(《十九世纪革命的一般理念》)然而，这个“准则”正是康德所说的道德法则。蒲鲁东并没有抽象地讲这个准则。他还设想出交换本身即是伦理的那种联合。当然，康德也考虑到可以实践其道德法则的经济体系的实现。这样看来，可以说施蒂纳对蒲鲁东的批判是要将其“伦理”彻底化，而马克思对蒲鲁东的批判则是要将其“经济”彻底化。然而，这一切都是不可分割的。从这个意义上说，我们有必要

回到康德来思考社会主义的问题。

[43]施蒂纳所谓唯一性Eigenlichkeit，也便是克尔凯郭尔称之为单独性(Einzelheit)的东西。施蒂纳认为只有个人者才可以形成联合。这与克尔凯郭尔讲只有单独者才能成为真正的基督教徒是一样的。克尔凯郭尔说，现实存在的基督教教会中并没有基督教存在。对于他来说，基督教更存在于“伦理b”，这与基督教教会的“伦理a”截然不同(《哲学片断》)。因此，施蒂纳攻击基督教与克尔凯郭尔对基督教的拥护，比起其差异来，他们之间的共同性更值得注意。1843年克尔凯郭尔出版了《非此即彼》，他与施蒂纳之间具有同时代性是显而易见的。他们分别试图走出黑格尔式的思考回路。另一方面，黑格尔左派批判黑格尔的观念论，结果却停留在黑格尔式思考上。我们应该在马克思身上，发现他即是唯物论的同时又果敢地要逃离个与类的回路的一面。

[43]施蒂纳所谓唯一性Eigenlichkeit，也便是克尔凯郭尔称之为单独性(Einzelheit)的东西。施蒂纳认为只有个人者才可以形成联合。这与克尔凯郭尔讲只有单独者才能成为真正的基督教徒是一样的。克尔凯郭尔说，现实存在的基督教教会中并没有基督教存在。对于他来说，基督教更存在于“伦理b”，这与基督教教会的“伦理a”截然不同(《哲学片断》)。因此，施蒂纳攻击基督教与克尔凯郭尔对基督教的拥护，比起其差异来，他们之间的共同性更值得注意。1843年克尔凯郭尔出版了《非此即彼》，他与施蒂纳之间具有同时代性是显而易见的。他们分别试图走出黑格尔式的思考回路。另一方面，黑格尔左派批判黑格尔的观念论，结果却停留在黑格尔式思考上。我们应该在马克思身上，发现他即是唯物论的同时又果敢地要逃离个与类的回路的一面。

[44]施蒂纳的《唯一者及其所有物》以“我把无当作自己事业的基础”一句结束全篇。它是模仿阿诺德·鲁格的“将一切置于历史之上”(书简集)而来的。这意味着克尔凯郭尔的出发点，不在于由历史的诸关系所规定的“我”，而在于缺乏这些关系的虚无之处的“我”之存在。

[44]施蒂纳的《唯一者及其所有物》以“我把无当作自己事业的基础”一句结束全篇。它是模仿阿诺德·鲁格的“将一切置于历史之上”(书简集)而来的。这意味着克尔凯郭尔的出发点，不在于由历史的诸关系所规定的“我”，而在于缺乏这些关系的虚无之处的“我”之存在。

[45]安东尼·奈格里和费利克斯·瓜塔里说，“共产主义是单独性的解放”(Communists LikeUs，Autonomedia，1990)。这种观点，没有把施蒂纳和马克思的观点对立起来，而是在共产主义的展望中将两者结合在一起了。

[45]安东尼·奈格里和费利克斯·瓜塔里说，“共产主义是单独性的解放”(Communists LikeUs，Autonomedia，1990)。这种观点，没有把施蒂纳和马克思的观点对立起来，而是在共产主义的展望中将两者结合在一起了。

[46]《哲学的贫困》，见《马克思恩格斯全集》中文版第4卷第92—93页，北京：人民出版社，1958。

[46]《哲学的贫困》，见《马克思恩格斯全集》中文版第4卷第92—93页，北京：人民出版社，1958。

[47]《临时中央委员会就若干问题给代表的指示》，见《马克思恩格斯全集》中文版第16卷第218—219页，北京：人民出版社，1964。

[47]《临时中央委员会就若干问题给代表的指示》，见《马克思恩格斯全集》中文版第16卷第218—219页，北京：人民出版社，1964。

[48]米哈伊实践了巴枯宁为“革命家教义问答”所写的组织论。这虽说有背于巴枯宁的原意，但源自他的组织论这一点无可否定。1840年代的俄国社会主义运动，包括巴枯宁，都是始于费尔巴哈的影响。青年陀思妥耶夫斯基因参与了这一运动，而被处罚流放西伯利亚。不用说，后来他受米哈伊事件的触发而创作了《群魔》，但值得注意的是，他对革命政治的洞查并非马克思主义者的，而是来自无政府主义的运动。如果这也适用于20世纪马克思主义者的运动，那么就意味着这不单是马克思主义的问题，也是无政府主义所具有的共同问题。无政府主义者否定“理性”的支配。但是我们不应该忘记这样的悖论：只有通过“理性”才能实现对“理性”的批判。例如，柏格森的“知性”批判也是通过理性来批判理性的一个形态。如果忘记这一点，就会走向对直观和生命重要性的极端强调。然而，这实际上正是别一种形态的“理性的越权”。例如，索内尔依据柏格森的思想把国家权力称为force而将劳动者的罢工叫做violence。据说，前者是被压抑的知性，后者则是生命的跃动。然而，他的理论毋宁说是在墨索里尼的法西斯那里结出了果实，这绝非偶然。

[48]米哈伊实践了巴枯宁为“革命家教义问答”所写的组织论。这虽说有背于巴枯宁的原意，但源自他的组织论这一点无可否定。1840年代的俄国社会主义运动，包括巴枯宁，都是始于费尔巴哈的影响。青年陀思妥耶夫斯基因参与了这一运动，而被处罚流放西伯利亚。不用说，后来他受米哈伊事件的触发而创作了《群魔》，但值得注意的是，他对革命政治的洞查并非马克思主义者的，而是来自无政府主义的运动。如果这也适用于20世纪马克思主义者的运动，那么就意味着这不单是马克思主义的问题，也是无政府主义所具有的共同问题。无政府主义者否定“理性”的支配。但是我们不应该忘记这样的悖论：只有通过“理性”才能实现对“理性”的批判。例如，柏格森的“知性”批判也是通过理性来批判理性的一个形态。如果忘记这一点，就会走向对直观和生命重要性的极端强调。然而，这实际上正是别一种形态的“理性的越权”。例如，索内尔依据柏格森的思想把国家权力称为force而将劳动者的罢工叫做violence。据说，前者是被压抑的知性，后者则是生命的跃动。然而，他的理论毋宁说是在墨索里尼的法西斯那里结出了果实，这绝非偶然。

[49]无政府主义者讨厌知识分子的指导而拒绝“党”的领导。特别是工团主义者，他们自负的是劳动者自身的运动。但是，所谓劳动者其实还是知识分子、是党的。托洛茨基就曾指出这不过是自欺欺人而已。“法国工团主义……在过去乃至现在其组织和理论上的关键之处依然与党一样。也因此，法国工团主义在其古典时期(1905—1907)所达到的并非‘集合性的无产阶级’，而是‘能动的少数派’理论。靠思想的统一而结合起来

的能动的少数派，不是党又会是什么呢？另外，劳动工会的大众组织如果不包含具有阶级意识的能动的少数派的话，那它难道不会成为纯粹形式化的没有意义的组织吗？”(《劳动工会与共产主义》，收《劳动工会论》)诚然，这并不意味着托洛茨基和列宁集权式的“党”就正确。可疑的是拒绝还是接受集权性的党这种二选一的思考方式。它与只有拒绝或者全面接受官僚制的思考方式如出一辙。我们应该思考的是，在承认知识分子的指导、代议制、官僚制之不可避免的基础上，去发现阻止这些等级位阶固定化的系统。

[49]无政府主义者讨厌知识分子的指导而拒绝“党”的领导。特别是工团主义者，他们自负的是劳动者自身的运动。但是，所谓劳动者其实还是知识分子、是党的。托洛茨基就曾指出这不过是自欺欺人而已。“法国工团主义……在过去乃至现在其组织和理论上的关键之处依然与党一样。也因此，法国工团主义在其古典时期(1905—1907)所达到的并非‘集合性的无产阶级’，而是‘能动的少数派’理论。靠思想的统一而结合起来的能动的少数派，不是党又会是什么呢？另外，劳动工会的大众组织如果不包含具有阶级意识的能动的少数派的话，那它难道不会成为纯粹形式化的没有意义的组织吗？”(《劳动工会与共产主义》，收《劳动工会论》)诚然，这并不意味着托洛茨基和列宁集权式的“党”就正确。可疑的是拒绝还是接受集权性的党这种二选一的思考方式。它与只有拒绝或者全面接受官僚制的思考方式如出一辙。我们应该思考的是，在承认知识分子的指导、代议制、官僚制之不可避免的基础上，去发现阻止这些等级位阶固定化的系统。

[50]恩格斯把马克思身上的联合主义的要素抹消掉了，而且是有意这样做的。在《哥达纲领批判》乃至给俄国民粹派活动家的书简中，马克思是如何重视联合(生产—消费合作社)的，这一点表示得十分清楚。但是，恩格斯在马克思逝世后将这些文献公开发表时，附加了一个随着历史状况的变化这些已经不适合了的说明。另外，恩格斯还暗示马克思对法国蒲鲁东派乃至俄国民粹派的肯定性评价只是处于战术上的考虑。总之，恩格斯并没有掩盖马克思那里所有的联合主义，但因此而更巧妙地将其隐蔽掉了。例如，恩格斯在1891年于德国出版的《法兰西内战》序言中，这样写道：“公社委员分为多数和少数两派：多数派是布朗基主义者，他们在国民自卫军中央委员会中也占统治地位；少数派是国际工人协会会员，他们多半是蒲鲁东社会主义学派的信徒。那时，绝大多数的布朗基主义者不过凭着革命的无产阶级的本能才是社会主义者；其中只有很少一些人通过熟悉德国科学社会主义的瓦杨，比较清楚地了解基本原理。”(《“法兰西内战”一书导言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第22卷第225页)，然而，如马克思的女婿沙尔·卢格所指出的那样，这是对史实的明显歪曲。比如，瓦杨在这个时期乃是蒲鲁东派。恩格斯强调在公社中蒲鲁东派是如何的少数。蒲鲁东派为“少数”这的确属实。因为，他们正是打出“少数派”的旗号，而得以抵抗布朗基派和雅各宾派所组成的“多数派”试图要搞的集权统治。然而，这个“少数派”乃是“国际工人协会”(第一国际)的成员，马克思也作为成员之一，而《法兰西内战》中收录的各篇论文正是为该协会写作的。不用说，在巴黎公社中蒲鲁东派是无能乏力的，就是包括马克思在内的第一国际亦是缺乏力量的。另外，恩格斯批判公社对中央银行的放置。实际上，放置国家通货会使资本主义继续存在。但是，恩格斯所说的“国有化”，反而只能强

化国家的力量。据沙尔·卢格讲，沙尔·倍斯雷等人曾考虑“公社胜利后，按照蒲鲁东主义的方式组织没有股东甚至不需要库存金的国立银行(laBanque nationale)，而只持有作为发行银行券保证的有价证券”。当然，这能否成为替代资本主义国家通货的货币和信用体系，还有检讨的余地。不过，作为扬弃资本主义的联合是必须包含通货和信用体系的。关于这一点，我将在最后一章论述。

[50]恩格斯把马克思身上的联合主义的要素抹消掉了，而且是有意这样做的。在《哥达纲领批判》乃至给俄国民粹派活动家的书简中，马克思是如何重视联合(生产—消费合作社)的，这一点表示得十分清楚。但是，恩格斯在马克思逝世后将这些文献公开发表时，附加了一个随着历史状况的变化这些已经不适合了的说明。另外，恩格斯还暗示马克思对法国蒲鲁东派乃至俄国民粹派的肯定性评价只是处于战术上的考虑。总之，恩格斯并没有掩盖马克思那里所有的联合主义，但因此而更巧妙地将其隐蔽掉了。例如，恩格斯在1891年于德国出版的《法兰西内战》序言中，这样写道：“公社委员分为多数和少数两派：多数派是布朗基主义者，他们在国民自卫军中央委员会中也占统治地位；少数派是国际工人协会会员，他们多半是蒲鲁东社会主义学派的信徒。那时，绝大多数的布朗基主义者不过凭着革命的无产阶级的本能才是社会主义者；其中只有很少一些人通过熟悉德国科学社会主义的瓦杨，比较清楚地了解基本原理。”(《“法兰西内战”一书导言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第22卷第225页)，然而，如马克思的女婿沙尔·卢格所指出的那样，这是对史实的明显歪曲。比如，瓦杨在这个时期乃是蒲鲁东派。恩格斯强调在公社中蒲鲁东派是如何的少数。蒲鲁东派为“少数”这的确属实。因为，他们正是打出“少数派”的旗号，而得以抵抗布朗基派和雅各宾派所组成的“多数派”试图要搞的集权统治。然而，这个“少数派”乃是“国际工人协会”(第一国际)的成员，马克思也作为成员之一，而《法兰西内战》中收录的各篇论文正是为该协会写作的。不用说，在巴黎公社中蒲鲁东派是无能乏力的，就是包括马克思在内的第一国际亦是缺乏力量的。另外，恩格斯批判公社对中央银行的放置。实际上，放置国家通货会使资本主义继续存在。但是，恩格斯所说的“国有化”，反而只能强化国家的力量。据沙尔·卢格讲，沙尔·倍斯雷等人曾考虑“公社胜利后，按照蒲鲁东主义的方式组织没有股东甚至不需要库存金的国立银行(laBanque nationale)，而只持有作为发行银行券保证的有价证券”。当然，这能否成为替代资本主义国家通货的货币和信用体系，还有检讨的余地。不过，作为扬弃资本主义的联合是必须包含通货和信用体系的。关于这一点，我将在最后一章论述。

[51]以上考察多依据田畑稔的《马克思与联合》(东京：新泉社，1994)。马克思的原文和恩格斯改写部分的日文译文也分别引用自该书的第127页和129页。引文中的【　】为译者(田畑氏)的补充，【　】为引用者(柄谷)所加。另外，广西元信曾指出，马克思把劳动者自发的协作称为assoziieren(associate)，而将资本家雇佣劳动者的协作称为kombinieren(combine)以示区别，但是，以往的日译没有注意这种区别而做了恣意的翻译(《资本论的误译》，东京：koubuxi文库)。不过，这种情况与德语理解能力无关，只要看看恩格斯和德国的马克思主义者就会清楚的。

[51]以上考察多依据田畑稔的《马克思与联合》(东京：新泉社，1994)。马克思

的原文和恩格斯改写部分的日文译文也分别引用自该书的第127页和129页。引文中的【　】为译者(田畑氏)的补充，【　】为引用者(柄谷)所加。另外，广西元信曾指出，马克思把劳动者自发的协作称为assoziieren(associate)，而将资本家雇佣劳动者的协作称为kombinieren(combine)以示区别，但是，以往的日译没有注意这种区别而做了恣意的翻译(《资本论的误译》，东京：koubuxi文库)。不过，这种情况与德语理解能力无关，只要看看恩格斯和德国的马克思主义者就会清楚的。

[52]《资本论》第3卷第3篇第15章第3节，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第286页，北京：人民出版社，1974。

[52]《资本论》第3卷第3篇第15章第3节，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第286页，北京：人民出版社，1974。

[53]今天，布尔什维克与无政府主义的对立，与其说是政治的不如说表现为哲学的。例如，德勒兹所说的事情可以作为无政府主义来解读。但是，他一面称赞休谟和柏格森一面又赞赏斯宾诺莎乃至莱布尼茨。就是说，通过对两方面的肯定而暗中在批判他们。从这个意义上讲，可以说他所做的乃是康德/马克思式的跨越性批判。实际上，他在《尼采与哲学》中把尼采的工作视为康德三大批判的续编，在《反俄狄浦斯》中则将马克思和弗洛伊德的工作看作“超越论批判”。可是，一般而言，德勒兹却成了美学上无政府主义者们的玩物。他们完全无视德勒兹在死之前两年所说的“我根本上是一个马克思主义者”的话。而德勒兹信奉者的大多数则蜕化到了柏格森主义。

[53]今天，布尔什维克与无政府主义的对立，与其说是政治的不如说表现为哲学的。例如，德勒兹所说的事情可以作为无政府主义来解读。但是，他一面称赞休谟和柏格森一面又赞赏斯宾诺莎乃至莱布尼茨。就是说，通过对两方面的肯定而暗中在批判他们。从这个意义上讲，可以说他所做的乃是康德/马克思式的跨越性批判。实际上，他在《尼采与哲学》中把尼采的工作视为康德三大批判的续编，在《反俄狄浦斯》中则将马克思和弗洛伊德的工作看作“超越论批判”。可是，一般而言，德勒兹却成了美学上无政府主义者们的玩物。他们完全无视德勒兹在死之前两年所说的“我根本上是一个马克思主义者”的话。而德勒兹信奉者的大多数则蜕化到了柏格森主义。

[54]本杰明·巴伯在《强有力的民主》中提议，建立一个使包括抽签在内的参与型民主主义成为可能的系统。然而，在他的“强有力的民主”中并没有包括蒲鲁东所说的“产业民主主义”，即在企业中参与的民主主义。如果不包含后者的话，结果只能成为“软弱的民主主义”(BenjaminBarber：Strong Democracy？Participatory Politics for a New Age，University of California Press，1984)。

[54]本杰明·巴伯在《强有力的民主》中提议，建立一个使包括抽签在内的参与型民主主义成为可能的系统。然而，在他的“强有力的民主”中并没有包括蒲鲁东所说的“产业民主主义”，即在企业中参与的民主主义。如果不包含后者的话，结果只能成为“软弱的民主主义”(BenjaminBarber：Strong Democracy？Participatory Politics for a New Age，University of California Press，1984)。

[55]《资本论》第3卷第5篇第36章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第688页，北京：人民出版社，1974。

[55]《资本论》第3卷第5篇第36章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第688页，北京：人民出版社，1974。

[56]《资本论》第2卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第68页，北京：人民出版社，1972。

[56]《资本论》第2卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第68页，北京：人民出版社，1972。

[57]《资本论》第1卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第87页，北京：人民出版社，1972。

[57]《资本论》第1卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第87页，北京：人民出版社，1972。

[58]例如，圣经否定了货币经济，却无处不作为隐喻而使用着。这在希腊的赫拉克利特以来的哲学家那里也是如此。他们直面着货币的“神学/形而上学”性质。关于这一点，马克·夏伟的《文学的经济》有深入的考察。(Marc Schell The Economy of Literature，The Johns Hopkins Uni□versity Press，1978)

[58]例如，圣经否定了货币经济，却无处不作为隐喻而使用着。这在希腊的赫拉克利特以来的哲学家那里也是如此。他们直面着货币的“神学/形而上学”性质。关于这一点，马克·夏伟的《文学的经济》有深入的考察。(Marc Schell The Economy of Literature，The Johns Hopkins Uni□versity Press，1978)

[59]克尔凯郭尔说：“基督教世界自己不知不觉中抹杀了基督教。因此，现在要做的事情是将基督教重新引入基督教世界。”(《基督教的修炼》)经济学家把货币视为单纯表示商品价值的手段，实际上虽然人们为获得货币而不断地重复着“惊险的跳跃”。这里，模仿克尔凯郭尔的话，可以这样表现马克思针对古典经济学所要做的事情。“经济学自己不知不觉中抹杀了货币。因此，现在要做的事情是将货币重新引入经济学。”这便是发现存在于商品—货币中的危机，或者无法扬弃的非对称关系。

[59]克尔凯郭尔说：“基督教世界自己不知不觉中抹杀了基督教。因此，现在要做的事情是将基督教重新引入基督教世界。”(《基督教的修炼》)经济学家把货币视为单纯表示商品价值的手段，实际上虽然人们为获得货币而不断地重复着“惊险的跳跃”。这里，模仿克尔凯郭尔的话，可以这样表现马克思针对古典经济学所要做的事情。“经济学自己不知不觉中抹杀了货币。因此，现在要做的事情是将货币重新引入经济学。”这便是发现存在于商品—货币中的危机，或者无法扬弃的非对称关系。

[60]《资本论》第1卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第103

页，北京：人民出版社，1972。

[60]《资本论》第1卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第103页，北京：人民出版社，1972。

[61]《资本论》第1卷第1篇第3章第2节(a)，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第124页，北京：人民出版社，1972。

[61]《资本论》第1卷第1篇第3章第2节(a)，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第124页，北京：人民出版社，1972。

[62]《资本论》第1卷第1篇第1章第1节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第54页，北京：人民出版社，1972。

[62]《资本论》第1卷第1篇第1章第1节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第54页，北京：人民出版社，1972。

[63]《政治经济学批判》，见《马克思恩格斯全集》中文版第13卷第22—23页，北京：人民出版社，1962。

[63]《政治经济学批判》，见《马克思恩格斯全集》中文版第13卷第22—23页，北京：人民出版社，1962。

[64]《资本论》第1卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第90—91页，北京：人民出版社，1972。

[64]《资本论》第1卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第90—91页，北京：人民出版社，1972。

[65]《资本论》第1卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第98页，北京：人民出版社，1972。

[65]《资本论》第1卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第98页，北京：人民出版社，1972。

[66]与重金主义和重商主义相比，古典经济学家重视生产，这得到了马克思的评价。但是，他们并没有看到使生产物成为商品和货币的“价值形态”。换言之，古典派没能区别生产物和商品。他们认为，生产物即使没有被交换，只要是通过劳动生产出来了就有其价值，而这个价值用货币来表示。值得注意的是，最早对重商主义予以否定的是重农主义者魁奈(《生产表》)。他在土地的自然力中寻求利润的源泉。换言之，他否定了价值形态所构成的世界之自律性，而到自然的生产力(自然的赠与)那里去寻找财富的源泉。古典派基本上是沿着魁奈这条线走的。不过，这也可以换一种说法，称为基于人的分工之生产力。这个换言之中，存在一种只有人的劳动才能形成价值的思考。马克思在《哥达纲领批判》中，批判这种古典派—拉萨尔式的观点，强调不仅人

生产自然也在生产。他下面这段话不单单是对拉萨尔拥护地主阶级的的批判，而是贯穿《资本论》的一个重要认识。“人在生产中只能象自然本身那样发挥作用，就是说，只能改变物质的形态。不仅如此，他在这种改变形态的劳动中还要经常依靠自然力的帮助。因此，劳动并不是它所生产的使用价值即物质财富的唯一源泉。正象威廉·配第所说，劳动是财富之父，土地是财富之母。”(《资本论》第1卷第1篇第1章第2节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第56—57页，北京：人民出版社，1972。)这与下面这个问题相关：劳动力和土地这些要素是资本所依据同时无法自己生产出来的东西。当然，更重要的还在于，不管是人的生产还是自然的生产，它们都靠价值形态而被组织起来。重农主义者和古典经济学家都忽视了这一维度。他们把价值生产和物的生产等同视之了。这又导致把资本主义经济与工业文明等同视之的思考。由此，产生了把产业资本主义所带来的问题单纯作为近代工业/技术问题来看待的观点。古典经济学家重视劳动，这的确是划时代的。但是，这种观点不仅导致对由“交换”的困难所产生的货币和信用世界这一维度的轻视，而且造成了仿佛社会性交换可以透视似的错觉。结果，将通过货币实现的社会分工和工厂内的分工同一化了。这最终归结为把全社会按计划像一个工厂那样统御的“社会主义”(国家主义)。很清楚，这种“社会主义”只能获得局部的或一时的顺利发展。而多数情况下，失败最显著地表现在农业问题上。因为，这多半是基于“自然的生产”。但是，失败的原因在于小看了伴随交换而来的本质困难。重要的是，试图有意识地控制自然发生的、无政府的东西的恩格斯以后的马克思主义主流观点，是从古典经济学的思考方法派生而来的。他们并没有像马克思那样认真思考这样的问题：为什么没有货币交换就无法实现。不单是从古典派那里会出现集权式的计划经济论者，从新古典派那里也会产生，这一点值得注意。例如，倡导市场社会主义的O·兰格试图揭示，通过计划经济实现资源的合理分配是可能的。但是，他的理论不仅是基于瓦尔拉斯的一般均衡论的，而且表明正是在社会主义经济中一般均衡论才可能得到真正的实现。在兰格的思考里，中央计划当局发挥着一般均衡论中推动者的作用，而这通过计算机的发展其实现更为可能了。可以说，苏联崩溃之后的市场社会主义者基本上是这样认为的。然而，这种计划的有可能实现，只是在可以透视的封闭空间里。马克思强调，货币始于共同体与共同体之间的交易。在一个共同体的内部原本并不需要货币的。所以，在一个共同体或国家内要废除货币反而是容易的。但是，这并非对货币的“扬弃”。即使局部地扬弃了货币，在共同体的外部交易时也还会被要求的，结果，货币在内部也依然暗自作为价值尺度而发挥着机能。

[66]与重金主义和重商主义相比，古典经济学家重视生产，这得到了马克思的评价。但是，他们并没有看到使生产物成为商品和货币的“价值形态”。换言之，古典派没能区别生产物和商品。他们认为，生产物即使没有被交换，只要是通过劳动生产出来了就有其价值，而这个价值用货币来表示。值得注意的是，最早对重商主义予以否定的是重农主义者魁奈(《生产表》)。他在土地的自然力中寻求利润的源泉。换言之，他否定了价值形态所构成的世界之自律性，而到自然的生产力(自然的赠与)那里去寻找财富的源泉。古典派基本上是沿着魁奈这条线走的。不过，这也可以换一种说法，称为基于人的分工之生产力。这个换言之中，存在一种只有人的劳动才能形成价值的思考。马克思在《哥达纲领批判》中，批判这种古典派—拉萨尔式的观点，强调不仅人

生产自然也在生产。他下面这段话不单单是对拉萨尔拥护地主阶级的的批判，而是贯穿《资本论》的一个重要认识。“人在生产中只能象自然本身那样发挥作用，就是说，只能改变物质的形态。不仅如此，他在这种改变形态的劳动中还要经常依靠自然力的帮助。因此，劳动并不是它所生产的使用价值即物质财富的唯一源泉。正象威廉·配第所说，劳动是财富之父，土地是财富之母。”(《资本论》第1卷第1篇第1章第2节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第56—57页，北京：人民出版社，1972。)这与下面这个问题相关：劳动力和土地这些要素是资本所依据同时无法自己生产出来的东西。当然，更重要的还在于，不管是人的生产还是自然的生产，它们都靠价值形态而被组织起来。重农主义者和古典经济学家都忽视了这一维度。他们把价值生产和物的生产等同视之了。这又导致把资本主义经济与工业文明等同视之的思考。由此，产生了把产业资本主义所带来的问题单纯作为近代工业/技术问题来看待的观点。古典经济学家重视劳动，这的确是划时代的。但是，这种观点不仅导致对由“交换”的困难所产生的货币和信用世界这一维度的轻视，而且造成了仿佛社会性交换可以透视似的错觉。结果，将通过货币实现的社会分工和工厂内的分工同一化了。这最终归结为把全社会按计划像一个工厂那样统御的“社会主义”(国家主义)。很清楚，这种“社会主义”只能获得局部的或一时的顺利发展。而多数情况下，失败最显著地表现在农业问题上。因为，这多半是基于“自然的生产”。但是，失败的原因在于小看了伴随交换而来的本质困难。重要的是，试图有意识地控制自然发生的、无政府的东西的恩格斯以后的马克思主义主流观点，是从古典经济学的思考方法派生而来的。他们并没有像马克思那样认真思考这样的问题：为什么没有货币交换就无法实现。不单是从古典派那里会出现集权式的计划经济论者，从新古典派那里也会产生，这一点值得注意。例如，倡导市场社会主义的O·兰格试图揭示，通过计划经济实现资源的合理分配是可能的。但是，他的理论不仅是基于瓦尔拉斯的一般均衡论的，而且表明正是在社会主义经济中一般均衡论才可能得到真正的实现。在兰格的思考里，中央计划当局发挥着一般均衡论中推动者的作用，而这通过计算机的发展其实现更为可能了。可以说，苏联崩溃之后的市场社会主义者基本上是这样认为的。然而，这种计划的有可能实现，只是在可以透视的封闭空间里。马克思强调，货币始于共同体与共同体之间的交易。在一个共同体的内部原本并不需要货币的。所以，在一个共同体或国家内要废除货币反而是容易的。但是，这并非对货币的“扬弃”。即使局部地扬弃了货币，在共同体的外部交易时也还会被要求的，结果，货币在内部也依然暗自作为价值尺度而发挥着机能。

[67]《资本论》第1卷第1篇第1章第3节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第70页，北京：人民出版社，1972。

[67]《资本论》第1卷第1篇第1章第3节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第70页，北京：人民出版社，1972。

[68]《资本论》第1卷第1篇第1章第3节A，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第63页，北京：人民出版社，1972。

[68]《资本论》第1卷第1篇第1章第3节A，见《马克思恩格斯全集》中文版第23

卷第63页，北京：人民出版社，1972。

[69]《资本论》第1卷第1篇第1章第3节A，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第62页，北京：人民出版社，1972。

[69]《资本论》第1卷第1篇第1章第3节A，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第62页，北京：人民出版社，1972。

[70]《资本论》第1卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第111页，北京：人民出版社，1972。

[70]《资本论》第1卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第111页，北京：人民出版社，1972。

[71]古典派没有区别财货(或其生产)和商品(或其生产)。这种不加区分，意味着没有区分开由资本主义商品经济所组织的生产与非资本主义商品经济的社会生产。从另外的角度讲，可以说古典派假定所有生产都是资本主义生产。不用说，这样的假定是错误的。即使说资本主义商品经济构筑成了世界性的分工体系，但最终它依然不能覆盖全部生产。它所能做到的只是赋予非资本主义生产和非商品生产以资本生产的“拟制”而已。

[71]古典派没有区别财货(或其生产)和商品(或其生产)。这种不加区分，意味着没有区分开由资本主义商品经济所组织的生产与非资本主义商品经济的社会生产。从另外的角度讲，可以说古典派假定所有生产都是资本主义生产。不用说，这样的假定是错误的。即使说资本主义商品经济构筑成了世界性的分工体系，但最终它依然不能覆盖全部生产。它所能做到的只是赋予非资本主义生产和非商品生产以资本生产的“拟制”而已。

[72]《资本论》第1卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第106页，北京：人民出版社，1972。

[72]《资本论》第1卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第106页，北京：人民出版社，1972。

[73]《资本论》第1卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷，北京：人民出版社，1972。

[73]《资本论》第1卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷，北京：人民出版社，1972。

[74]靠资本主义以前的原理是无法克服资本主义经济的。当乍一看仿佛向市场经济原理提出异议似的时候，那实际上只是从意识形态上支援资本主义经济某个发展阶段上的局势呢。例如，巴塔耶把二战后美国的海外援助(马歇尔计划)视为“荡尽”。他所谓的“普通经济学”与其说是为了说明原始社会的，事实上是为了给国家的凯恩斯主义经

济介入提供根据而思考的学问。而另一方面，对原始社会的“赠与”体系给予划时代考察的人类学家马塞尔·毛斯，则试图由此推导出合作社式社会的原理。有关这一点，我将在第二部第四章论述。

[74]靠资本主义以前的原理是无法克服资本主义经济的。当乍一看仿佛向市场经济原理提出异议似的时候，那实际上只是从意识形态上支援资本主义经济某个发展阶段上的局势呢。例如，巴塔耶把二战后美国的海外援助(马歇尔计划)视为“荡尽”。他所谓的“普通经济学”与其说是为了说明原始社会的，事实上是为了给国家的凯恩斯主义经济介入提供根据而思考的学问。而另一方面，对原始社会的“赠与”体系给予划时代考察的人类学家马塞尔·毛斯，则试图由此推导出合作社式社会的原理。有关这一点，我将在第二部第四章论述。

[75]马克思把资本家视为“资本”的人格承担者，这在股份公司已经普遍化的时期，尤其显得重要。这里，产生出了资本与经营、资本家(股东)与经营者的分离。结果是经营者开始把自己视为单纯从事复杂工作的劳动者。但是，不管你“主观上”怎样考虑，他们必须为了资本的自我增殖而活动，否则将被解雇的。这也适合用来说明在“主观上”否定了利润和榨取的“社会主义国家”的党官僚们。

[75]马克思把资本家视为“资本”的人格承担者，这在股份公司已经普遍化的时期，尤其显得重要。这里，产生出了资本与经营、资本家(股东)与经营者的分离。结果是经营者开始把自己视为单纯从事复杂工作的劳动者。但是，不管你“主观上”怎样考虑，他们必须为了资本的自我增殖而活动，否则将被解雇的。这也适合用来说明在“主观上”否定了利润和榨取的“社会主义国家”的党官僚们。

[76]《资本论》第1卷第1版序言，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第12页，北京：人民出版社，1972。

[76]《资本论》第1卷第1版序言，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第12页，北京：人民出版社，1972。

[77]《马克思恩格斯全集》中文版第13卷第23页，北京：人民出版社，1962。

[77]《马克思恩格斯全集》中文版第13卷第23页，北京：人民出版社，1962。

[78]《资本论》第1卷第1篇第3章第2节b，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第135页，北京：人民出版社，1972。

[78]《资本论》第1卷第1篇第3章第2节b，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第135页，北京：人民出版社，1972。

[79]《资本论》第1卷第1篇第3章第3节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第153—154页，北京：人民出版社，1972。

[79]《资本论》第1卷第1篇第3章第3节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷

第153—154页，北京：人民出版社，1972。

[80]《资本论》第1卷第2篇第4章第1节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第174—175页，北京：人民出版社，1972。

[80]《资本论》第1卷第2篇第4章第1节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第174—175页，北京：人民出版社，1972。

[81]《政治经济学批判》，见《马克思恩格斯全集》中文版第13卷第142页，北京：人民出版社，1962。

[81]《政治经济学批判》，见《马克思恩格斯全集》中文版第13卷第142页，北京：人民出版社，1962。

[82]《黑格尔法哲学批判导言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第1卷第452页，北京：人民出版社，1956。

[82]《黑格尔法哲学批判导言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第1卷第452页，北京：人民出版社，1956。

[83]《黑格尔法哲学批判导言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第1卷第453页，北京：人民出版社，1956。

[83]《黑格尔法哲学批判导言》，见《马克思恩格斯全集》中文版第1卷第453页，北京：人民出版社，1956。

[84]让约瑟夫·Goux以纪德的《伪币制造者》为例，将金本位制与文学上的写实主义对应起来，说明前者的崩溃与后者的解体两者的关联(《语言的花销》)。可是，法国和英国兑换制的停止乃是第一次世界大战的结果，而且也是这些国家国际霸权的没落。因此，这也被表象为“父”之没落。其实，在国际性的决算上还是需要金/货币的。这个时期，美国/美金成了具有可以与金兑换的主要货币。就是说，金本位制并没有结束。金本位的结束是在美金兑换制被终止的1972年以后。Goux强调纪德的《伪币制造者》把语言看作为独立于指涉对象和观念的世界，这是很有先驱性的。然而，实际上不仅是纪德，包括这个时期的超现实主义基本上还是在现代的圈内，正如凯恩斯主义的通货管理在国际决算中暗自依据的是金本位制那样。以此类推的话，在美国停止美元的金兑换制的1970年代，可称之为“后现代”的事态在各个领域出现了。在此，产生了这样的观点：货币的流通不在于有金那样的保证，只要人想流通就可以流通的。于是，金银货币是独有的而信用货币乃是由此派生的，这种观点遭到了否定。他们说，本真就是复制。好一个后现代主义!然而，实际上美元的金兑换制停止后，美国还是积蓄了准备金以支持其信用制度。或者不如说，正因此金兑换由此才被停止了。如果把金本位制视为现代的话，如今现行的体系并非是对此的超越。总之，没能超越资本主义经济的东西不可能是真正的后现代。

[84]让约瑟夫·Goux以纪德的《伪币制造者》为例，将金本位制与文学上的写实主义对应起来，说明前者的崩溃与后者的解体两者的关联(《语言的花销》)。可是，法国和英国兑换制的停止乃是第一次世界大战的结果，而且也是这些国家国际霸权的没落。因此，这也被表象为“父”之没落。其实，在国际性的决算上还是需要金/货币的。这个时期，美国/美金成了具有可以与金兑换的主要货币。就是说，金本位制并没有结束。金本位的结束是在美金兑换制被终止的1972年以后。Goux强调纪德的《伪币制造者》把语言看作为独立于指涉对象和观念的世界，这是很有先驱性的。然而，实际上不仅是纪德，包括这个时期的超现实主义基本上还是在现代的圈内，正如凯恩斯主义的通货管理在国际决算中暗自依据的是金本位制那样。以此类推的话，在美国停止美元的金兑换制的1970年代，可称之为“后现代”的事态在各个领域出现了。在此，产生了这样的观点：货币的流通不在于有金那样的保证，只要人想流通就可以流通的。于是，金银货币是独有的而信用货币乃是由此派生的，这种观点遭到了否定。他们说，本真就是复制。好一个后现代主义!然而，实际上美元的金兑换制停止后，美国还是积蓄了准备金以支持其信用制度。或者不如说，正因此金兑换由此才被停止了。如果把金本位制视为现代的话，如今现行的体系并非是对此的超越。总之，没能超越资本主义经济的东西不可能是真正的后现代。

[85]《1844年经济学哲学手稿》，见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第362—363页，2002年版，北京：人民出版社，1960。

[85]《1844年经济学哲学手稿》，见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第362—363页，2002年版，北京：人民出版社，1960。

[86]《判断力批判》上卷，此处采用宗白华的译文，见中文版第110页，北京：商务印书馆，2000。

[86]《判断力批判》上卷，此处采用宗白华的译文，见中文版第110页，北京：商务印书馆，2000。

[87]《实用人类学》，此处采用邓晓芒的译文，见中文版第50—51页，上海：上海人民出版社，2005。

[87]《实用人类学》，此处采用邓晓芒的译文，见中文版第50—51页，上海：上海人民出版社，2005。

[88]《道德形而上学》第一部分，此处采用张荣、李秋零的译文，见《康德著作全集》中文版第6卷第298—299页，北京：中国人民大学出版社，2007。

[88]《道德形而上学》第一部分，此处采用张荣、李秋零的译文，见《康德著作全集》中文版第6卷第298—299页，北京：中国人民大学出版社，2007。

[89]《资本论》第1卷第1篇第3章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第146页，北京：人民出版社，1972。

[89]《资本论》第1卷第1篇第3章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第146页，北京：人民出版社，1972。

[90]《资本论》第3卷第5篇第25章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第450—451页，北京：人民出版社，1974。

[90]《资本论》第3卷第5篇第25章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第450—451页，北京：人民出版社，1974。

[91]《资本论》第1卷第1篇第3章第3节b，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第158—159页，北京：人民出版社，1972。

[91]《资本论》第1卷第1篇第3章第3节b，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第158—159页，北京：人民出版社，1972。

[92]关于信用制度，马克思这样写道："建立在资本主义生产的对立性质上的资本增殖，只容许现实的自由的发展达到一定的限度，因而，它事实上为生产造成了一种内在的但不断被信用制度打破的束缚和限制。因此，信用制度加速了生产力的物质上的发展和世界市场的形成；使这二者作为新生产形式的物质基础发展到一定的高度，是资本主义生产方式的历史使命。同时，信用加速了这种矛盾的暴力的爆发，即危机，因而加强了旧生产方式的解体的各种要素。"(《资本论》第3卷第5篇第27章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第499页，北京：人民出版社，1972。)

[92]关于信用制度，马克思这样写道："建立在资本主义生产的对立性质上的资本增殖，只容许现实的自由的发展达到一定的限度，因而，它事实上为生产造成了一种内在的但不断被信用制度打破的束缚和限制。因此，信用制度加速了生产力的物质上的发展和世界市场的形成；使这二者作为新生产形式的物质基础发展到一定的高度，是资本主义生产方式的历史使命。同时，信用加速了这种矛盾的暴力的爆发，即危机，因而加强了旧生产方式的解体的各种要素。"(《资本论》第3卷第5篇第27章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第499页，北京：人民出版社，1972。)

[93]《资本论》有许多对圣经的引用，从某种意义上讲，可以说马克思把产业资本作为"新约"而将商人资本和借贷资本当成"旧约"来看待的。只要"新约"是"旧约"的实现，那么后者虽说不可或缺，亦必须予以否定的。古典经济学对前一时代的重商主义所采取的态度，便与这样情况相同。

[93]《资本论》有许多对圣经的引用，从某种意义上讲，可以说马克思把产业资本作为"新约"而将商人资本和借贷资本当成"旧约"来看待的。只要"新约"是"旧约"的实现，那么后者虽说不可或缺，亦必须予以否定的。古典经济学对前一时代的重商主义所采取的态度，便与这样情况相同。

[94]《马太福音》第10章第34。

[94]《马太福音》第10章第34。

[95]马克思通过《〈政治经济学批判〉导言》对资本主义经济的考察，思考了“先于资本主义生产的各种形态”，但这并非对“世界历史”的说明，而是为了理解资本主义生产的特殊性。所以，关于自原始社会以来的发展阶段，是不能将固定的顺序和路数作为必然的东西来设定的，而且马克思也没有这样做的意图。这里的多样性是各种要素组合起来的变奏，而非必然性的东西。因此，马克西姆·罗丁森提倡把这些称之为“前资本主义的榨取体系”(《伊斯兰与资本主义》)。如本书第二部第二章第三节所述，前资本主义的榨取体系建立在掠夺(再分配)与赠与的互酬性形式之上。而在资本主义社会中，这种前资本主义的体系并没有被废除，而是变形为近代国家的形式了。对此加以考察之所以必要，就在于它并不是已经过去了的东西，而是变形后依然存在于当今的。

[95]马克思通过《〈政治经济学批判〉导言》对资本主义经济的考察，思考了“先于资本主义生产的各种形态”，但这并非对“世界历史”的说明，而是为了理解资本主义生产的特殊性。所以，关于自原始社会以来的发展阶段，是不能将固定的顺序和路数作为必然的东西来设定的，而且马克思也没有这样做的意图。这里的多样性是各种要素组合起来的变奏，而非必然性的东西。因此，马克西姆·罗丁森提倡把这些称之为“前资本主义的榨取体系”(《伊斯兰与资本主义》)。如本书第二部第二章第三节所述，前资本主义的榨取体系建立在掠夺(再分配)与赠与的互酬性形式之上。而在资本主义社会中，这种前资本主义的体系并没有被废除，而是变形为近代国家的形式了。对此加以考察之所以必要，就在于它并不是已经过去了的东西，而是变形后依然存在于当今的。

[96]物象化论(重视生产过程)暗自以所有社会的经济关系可以透视这一观念为前提。因此，这种思考在实践上往往与意图相反，会走向中央集权式的权力统制。

[96]物象化论(重视生产过程)暗自以所有社会的经济关系可以透视这一观念为前提。因此，这种思考在实践上往往与意图相反，会走向中央集权式的权力统制。

[97]《资本论》第1卷第2篇第4章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第185—186页，北京：人民出版社，1972。

[97]《资本论》第1卷第2篇第4章，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第185—186页，北京：人民出版社，1972。

[98]《资本论》第3卷第3篇第15章第1节，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第272页，北京：人民出版社，1974。

[98]《资本论》第3卷第3篇第15章第1节，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第272页，北京：人民出版社，1974。

[99]《资本论》第1卷第2篇第4章第2节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷

第189页，北京：人民出版社，1972。

[99]《资本论》第1卷第2篇第4章第2节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第189页，北京：人民出版社，1972。

[100]《资本论》第1卷第4篇第20章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第390页，北京：人民出版社，1972。

[100]《资本论》第1卷第4篇第20章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第390页，北京：人民出版社，1972。

[101]《资本论》第3卷第4篇第20章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第369页，北京，人民出版社，1974。

[101]《资本论》第3卷第4篇第20章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第369页，北京，人民出版社，1974。

[102]《马克思资本论手稿集》日文版第1卷，东京：大月书店。

[102]《马克思资本论手稿集》日文版第1卷，东京：大月书店。

[103]《马克思资本论手稿集》日文片第1卷，东京：大月书店。

[103]《马克思资本论手稿集》日文片第1卷，东京：大月书店。

[104]从某种意义上可以说，马克思是试图比李嘉图更彻底地贯彻其劳动价值说的。因为，比如说李嘉图一旦解释不通的时候就会对劳动价值说做部分的修正，认为在标准的资本构成和具有逆转期的部分之外，只以所投入的劳动是决定不了价值的。但是，正如在有关贝利对李嘉图的批判我所叙述的那样，马克思否定了价值内在于各商品之中的观点。各商品的价值只有在诸商品的关系构成一个体系的时候，才被赋予。所以，其价值的实体即使是劳动时间，那也是通过与货币的交换而被调整之后的东西。换言之，这是“社会劳动时间”或者“抽象劳动时间”。就是说，马克思所谓的“社会劳动时间”并非每个商品生产所需要的实际的劳动时间，而是生产物通过与货币的交换而被“社会”规定后所发现的劳动时间。不管是单纯的商品交换，还是资本主义生产中的，总之，从量上来测定劳动时间是不可能的。我们知道的只是价格而已。然而，无庸置疑的是资本将拼命提高劳动的生产性，这正是对必要劳动时间的缩短，而且其差异将从阶层上规定世界各国的价值体系。这里，还可以做如下补充。马克思在《资本论》中为了方便起见而预设了“单纯劳动”，但这里的“单纯”并非来自劳动的性质。作为使用价值的劳动的多样性是无法在量上测定的。它成为量的东西，是因为已经通过商品交换，换言之，作为工资的量已被社会化了。因此，知识劳动也可以与单纯劳动做量的比较。诸商品所需要的劳动时间并没有将这些等值，而这种等值将规定这些生产所需要的社会劳动时间。在这种情况下，劳动的质的差异不是问题。即使劳动形态从第二产业(制造)转到了第三产业(服务)，上述议论也没有修正的必要。宇野弘藏说，马

克思在价值形态论的阶段提出作为价值实体的劳动时间问题是错误的，这应该在产业资本主义的生产过程阶段来谈。在这个阶段劳动力成为商品，而且为了机械化生产“劳动时间”某种程度上被客观化了。这说明，“劳动价值”乃是产业资本主义经济所特有的东西。换言之，它不应适用于非资本主义经济，也不能适用于超资本主义经济上。在这一点上，欧文和蒲鲁东的劳动货币暗自依据的是资本主义市场经济。扬弃资本主义经济，也就是扬弃劳动价值。在马克思看来，共产主义不应该是“适应每个人的劳动而被给予的社会”，而应当是“适应根据每个人的能力所需要的劳动而接受”的社会。换句话说，这乃是对靠劳动来规定价值(价值法则)这种东西的废除。马克思承认有关资本主义经济的劳动价值说，是为了废除其经济体系。可是，否定劳动价值说的理论家们，却期望资本主义的持久存在。要否定劳动价值，需要完全不同的交换形态和通货。这一点，将在最后一章论述。

[104]从某种意义上可以说，马克思是试图比李嘉图更彻底地贯彻其劳动价值说的。因为，比如说李嘉图一旦解释不通的时候就会对劳动价值说做部分的修正，认为在标准的资本构成和具有逆转期的部分之外，只以所投入的劳动是决定不了价值的。但是，正如在有关贝利对李嘉图的批判我所叙述的那样，马克思否定了价值内在于各商品之中的观点。各商品的价值只有在诸商品的关系构成一个体系的时候，才被赋予。所以，其价值的实体即使是劳动时间，那也是通过与货币的交换而被调整之后的东西。换言之，这是“社会劳动时间”或者“抽象劳动时间”。就是说，马克思所谓的“社会劳动时间”并非每个商品生产所需要的实际的劳动时间，而是生产物通过与货币的交换而被“社会”规定后所发现的劳动时间。不管是单纯的商品交换，还是资本主义生产中的，总之，从量上来测定劳动时间是不可能的。我们知道的只是价格而已。然而，无庸置疑的是资本将拼命提高劳动的生产性，这正是对必要劳动时间的缩短，而且其差异将从阶层上规定世界各国的价值体系。这里，还可以做如下补充。马克思在《资本论》中为了方便起见而预设了“单纯劳动”，但这里的“单纯”并非来自劳动的性质。作为使用价值的劳动的多样性是无法在量上测定的。它成为量的东西，是因为已经通过商品交换，换言之，作为工资的量已被社会化了。因此，知识劳动也可以与单纯劳动做量的比较。诸商品所需要的劳动时间并没有将这些等值，而这种等值将规定这些生产所需要的社会劳动时间。在这种情况下，劳动的质的差异不是问题。即使劳动形态从第二产业(制造)转到了第三产业(服务)，上述议论也没有修正的必要。宇野弘藏说，马克思在价值形态论的阶段提出作为价值实体的劳动时间问题是错误的，这应该在产业资本主义的生产过程阶段来谈。在这个阶段劳动力成为商品，而且为了机械化生产“劳动时间”某种程度上被客观化了。这说明，“劳动价值”乃是产业资本主义经济所特有的东西。换言之，它不应适用于非资本主义经济，也不能适用于超资本主义经济上。在这一点上，欧文和蒲鲁东的劳动货币暗自依据的是资本主义市场经济。扬弃资本主义经济，也就是扬弃劳动价值。在马克思看来，共产主义不应该是“适应每个人的劳动而被给予的社会”，而应当是“适应根据每个人的能力所需要的劳动而接受”的社会。换句话说，这乃是对靠劳动来规定价值(价值法则)这种东西的废除。马克思承认有关资本主义经济的劳动价值说，是为了废除其经济体系。可是，否定劳动价值说的理论家们，却期望资本主义的持久存在。要否定劳动价值，需要完全不同的交换形态和通货。这

一点，将在最后一章论述。

[105]关于语言的价值，索绪尔说："为了回答这个问题，我们首先要看到，即使在语言之外，任何价值似乎都要受这个奇特原则支配。价值总是由下列构成：/(1)一种能与价值有待确定的物交换的不同的物；(2)一些能与价值有待确定的物相比的类似的物。/要使一个价值能够存在，必须有这两个因素。例如，要确定一枚法郎硬币的价值，我们必须知道：第一，能交换一定数量的不同的东西，例如面包；第二，能与同一币制的类似的价值，例如一法郎的硬币，或者另一币制的货币(美元等等相比。同样，一个词可以跟某种不同的东西即观念交换；也可以跟某种同性质的东西即另一个词相比。因此，我们只看到词能跟某个概念'交换'，即看到它具有某种意义，还不能确定它的价值。"(《普通语言学教程》第2篇第4章，此处采用高名凯的译文，见中文版第161页，北京：商务印书馆，2001)索绪尔的语言学并非单一体系的语言学。它在根本上是以与其他语言的交换(翻译)为前提的。

[105]关于语言的价值，索绪尔说："为了回答这个问题，我们首先要看到，即使在语言之外，任何价值似乎都要受这个奇特原则支配。价值总是由下列构成：/(1)一种能与价值有待确定的物交换的不同的物；(2)一些能与价值有待确定的物相比的类似的物。/要使一个价值能够存在，必须有这两个因素。例如，要确定一枚法郎硬币的价值，我们必须知道：第一，能交换一定数量的不同的东西，例如面包；第二，能与同一币制的类似的价值，例如一法郎的硬币，或者另一币制的货币(美元等等相比。同样，一个词可以跟某种不同的东西即观念交换；也可以跟某种同性质的东西即另一个词相比。因此，我们只看到词能跟某个概念'交换'，即看到它具有某种意义，还不能确定它的价值。"(《普通语言学教程》第2篇第4章，此处采用高名凯的译文，见中文版第161页，北京：商务印书馆，2001)索绪尔的语言学并非单一体系的语言学。它在根本上是以与其他语言的交换(翻译)为前提的。

[106]《资本论》第1卷第1篇第3章第2节b，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第133页，北京：人民出版社，1972。

[106]《资本论》第1卷第1篇第3章第2节b，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第133页，北京：人民出版社，1972。

[107]《资本论》第1卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第91页，北京：人民出版社，1972。

[107]《资本论》第1卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第91页，北京：人民出版社，1972。

[108]关于《资本论》，瓦莱里这样写道："昨晚，我又重新读了(一点)，就是那本《资本论》!我也算是读了这本书的少数人中的一个了。饶勒斯(当时代表性的社会主义者——柄谷注)本人——(好像还没有读呢)。……说到《资本论》，这本厚厚的书(book)中谈了非常值得注目的事情。这是一个相当有自信的产物。偶尔也有严密性不够

的地方，或者无用的玄学之处，但有一些分析的确值得惊叹。我想说的是，观察和处理事物的方法，与我频繁使用的方法很相似，他的语言常常可以翻译成我的语言。对象的不同并不重要。因为最终说来，对象是一样的!(1918年5月11日致纪德函，A.Gide□P.Valery，Correspondence 1890—1924，Gallimard，1955，pp.472—3)

[108]关于《资本论》，瓦莱里这样写道：“昨晚，我又重新读了(一点)，就是那本《资本论》!我也算是读了这本书的少数人中的一个了。饶勒斯(当时代表性的社会主义者——柄谷注)本人——(好像还没有读呢)。……说到《资本论》，这本厚厚的书(book)中谈了非常值得注目的事情。这是一个相当有自信的产物。偶尔也有严密性不够的地方，或者无用的玄学之处，但有一些分析的确值得惊叹。我想说的是，观察和处理事物的方法，与我频繁使用的方法很相似，他的语言常常可以翻译成我的语言。对象的不同并不重要。因为最终说来，对象是一样的!(1918年5月11日致纪德函，A.Gide□P.Valery，Correspondence 1890—1924，Gallimard，1955，pp.472—3)

[109]最早从李嘉图那里抽取出剩余价值理论的是C. W.荻勒克所著小册子《国民困难的原因及其解决办法》(Thesource and Remedy ofthe National Difficulties，deducedfrom Principles of Political Economy ina Letterto Lord John Russell，London，1821)。还有，托马斯·赫吉金斯的《劳动拥护论》(Labour defended against the Claims of Capital，or the Unproductiveness in capital，proved with reference to the Combinations amongst Jouneymen，by a Labourer，1825)也于此前后出版。李嘉图的《经济学及其课税原理》初版于1817年，应该说这是很迅速的反应。他们的理论成为1820年代以后英国劳动运动的根据。剩余价值/榨取的理论并非马克思的“发现”，这是很清楚的。马克思本身对此亦公正地认可。例如，他对荻勒克的小册子有这样的评价：“这本几乎没人知道的小册子(约40页)，是在‘这个不可相信的修鞋匠’麦克库洛赫开始被人注意的时候出现的，它包含一个超过李嘉图的本质上的进步。它直接把剩余价值，或李嘉图所说的‘利润’(李嘉图常常也把它叫作‘剩余产品’)，或这本小册子作者所说的‘利息’，看作‘剩余劳动’，即工人无偿地从事的劳动，也就是工人除了补偿他的劳动能力价值的劳动量，即生产他的工资的等价物的劳动量以外而从事的劳动。把体现在剩余产品中的剩余价值归结为剩余劳动，同把价值归结为劳动是一样重要的。这一点其实亚·斯密已经说过，并且成为李嘉图的阐述中的一个主要因素。但是，李嘉图从来没有以绝对的形式把它说出来并确定下来。”(《剩余价值理论》，见《马克思恩格斯全集》中文版第26卷第260—261页，北京：人民出版社，1975。)

[109]最早从李嘉图那里抽取出剩余价值理论的是C. W.荻勒克所著小册子《国民困难的原因及其解决办法》(Thesource and Remedy ofthe National Difficulties，deducedfrom Principles of Political Economy ina Letterto Lord John Russell，London，1821)。还有，托马斯·赫吉金斯的《劳动拥护论》(Labour defended against the Claims of Capital，or the Unproductiveness in capital，proved with reference to the Combinations amongst Jouneymen，by a Labourer，1825)也于此前后出版。李嘉图的《经济学及其课税原理》初版于1817年，应该说这是很迅速的反应。他们的理论成为1820年代以后英国劳动运动的根据。剩余价值/榨取的理论并非马克思的“发

现”，这是很清楚的。马克思本身对此亦公正地认可。例如，他对荻勒克的小册子有这样的评价：“这本几乎没人知道的小册子(约40页)，是在‘这个不可相信的修鞋匠’麦克库洛赫开始被人注意的时候出现的，它包含一个超过李嘉图的本质上的进步。它直接把剩余价值，或李嘉图所说的‘利润’(李嘉图常常也把它叫作‘剩余产品’)，或这本小册子作者所说的‘利息’，看作‘剩余劳动’，即工人无偿地从事的劳动，也就是工人除了补偿他的劳动能力价值的劳动量，即生产他的工资的等价物的劳动量以外而从事的劳动。把体现在剩余产品中的剩余价值归结为剩余劳动，同把价值归结为劳动是一样重要的。这一点其实亚·斯密已经说过，并且成为李嘉图的阐述中的一个主要因素。但是，李嘉图从来没有以绝对的形式把它说出来并确定下来。”(《剩余价值理论》，见《马克思恩格斯全集》中文版第26卷第260—261页，北京：人民出版社，1975。)

[110]置盐信雄在1960年前后指出，“利润率为正的话必定出现剩余劳动”这一命题，即使以生产价格或更一般的价格为前提，也可以得到证明(《马克思经济学——价值与价格理论》，东京：筑摩书房)。

[110]置盐信雄在1960年前后指出，“利润率为正的话必定出现剩余劳动”这一命题，即使以生产价格或更一般的价格为前提，也可以得到证明(《马克思经济学——价值与价格理论》，东京：筑摩书房)。

[111]《马克思资本论草稿集》日文版第2卷，东京：大月书店。

[111]《马克思资本论草稿集》日文版第2卷，东京：大月书店。

[112]《资本论》第1卷第2篇第4章第3节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第197页，北京：人民出版社，1972。

[112]《资本论》第1卷第2篇第4章第3节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第197页，北京：人民出版社，1972。

[113]为了资本的相对剩余价值的实现，这确实可以赋予技术革新以动机。但同时，我们不能忘记下面这一点。技术革新是通过资本来实现的，因此不管发现了怎样杰出的科学技术，其实际应用总有大幅度后滞的时候。当这个科学技术不能产生利润或者有损于既得权时，资本将不会采用。晚近的例子，如1970年代的“石油危机”中，人们开始研讨由作为燃料的汽油向太阳能电池转换，虽然人们期待着这种技术的发展，但由于国际石油资本的反对，这种努力被封杀了。结果，地球温室化发展到了危机的程度。另外，众多的技术革新是为了不必要甚至有害的东西——军事技术就是其代表——而实施的，并没有针对有用的事情。

[113]为了资本的相对剩余价值的实现，这确实可以赋予技术革新以动机。但同时，我们不能忘记下面这一点。技术革新是通过资本来实现的，因此不管发现了怎样杰出的科学技术，其实际应用总有大幅度后滞的时候。当这个科学技术不能产生利润或者有损于既得权时，资本将不会采用。晚近的例子，如1970年代的“石油危机”中，人们开始研讨由作为燃料的汽油向太阳能电池转换，虽然人们期待着这种技术的发

展，但由于国际石油资本的反对，这种努力被封杀了。结果，地球温室化发展到了危机的程度。另外，众多的技术革新是为了不必要甚至有害的东西——军事技术就是其代表——而实施的，并没有针对有用的事情。

[114]《资本论》第3卷第1篇第1章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第29—30页，北京：人民出版社，1974。

[114]《资本论》第3卷第1篇第1章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第29—30页，北京：人民出版社，1974。

[115]《资本论》第3卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第51页，北京：人民出版社，1974。

[115]《资本论》第3卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第51页，北京：人民出版社，1974。

[116]《资本论》第3卷第2篇第8章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第161页，北京：人民出版社，1974。

[116]《资本论》第3卷第2篇第8章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第161页，北京：人民出版社，1974。

[117]《资本论》第3卷第1篇第3章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第62页，北京：人民出版社，1974。

[117]《资本论》第3卷第1篇第3章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第62页，北京：人民出版社，1974。

[118]《资本论》第3卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第53页，北京：人民出版社，1974。

[118]《资本论》第3卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第53页，北京：人民出版社，1974。

[119]马克思说“社会资本，即总资本——各单个资本只形成它的分数部分”(《资本论》第2卷第3篇第20章第1节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第435页，北京：人民出版，1972。)。这里，我觉得考虑“总资本”时应该区分开国家资本和世界资本。世界总资本乃是把国家总资本对个别资本所采取的态度用到了各个国家总资本上的。例如，第二次世界大战后美国的海外援助(马歇尔计划)和国际货币基金组织(IMF)等，就是其例。

[119]马克思说“社会资本，即总资本——各单个资本只形成它的分数部分”(《资本论》第2卷第3篇第20章第1节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第435页，北京：人民出版，1972。)。这里，我觉得考虑“总资本”时应该区分开国家资本和世界资

本。世界总资本乃是把国家总资本对个别资本所采取的态度用到了各个国家总资本上的。例如，第二次世界大战后美国的海外援助(马歇尔计划)和国际货币基金组织(IMF)等，就是其例。

[120]《资本论》第3卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷，北京：人民出版社，1974。

[120]《资本论》第3卷第1篇第2章，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷，北京：人民出版社，1974。

[121]劳动强化的典型例子，可以举出始于美国的基于科层管理理论的福特主义。这种福特主义通过工作的细化和生产的自动化(装配生产)，剥夺了劳动的熟练性而带来极端的“劳动异化”。与此相比，日本的丰田模式则是根据需求的变动而产生的适应多品种生产的体制，并且培育了多才多艺的工人。几年来，调整论学派视丰田模式为后福特主义而予以积极评价。然而实际上，这不过是灵活利用劳动者“自主性”的更为巧妙的福特主义而已。毋宁说，丰田模式的成功在于对下属中小企业的严加管理从而实现榨取的。如果根据这种机械化生产中劳动强化的形态来规定资本主义历史发展“阶段”的话，将是片面的，不过是以“绝对剩余价值”为中心的思考倾向的延伸罢了。

[121]劳动强化的典型例子，可以举出始于美国的基于科层管理理论的福特主义。这种福特主义通过工作的细化和生产的自动化(装配生产)，剥夺了劳动的熟练性而带来极端的“劳动异化”。与此相比，日本的丰田模式则是根据需求的变动而产生的适应多品种生产的体制，并且培育了多才多艺的工人。几年来，调整论学派视丰田模式为后福特主义而予以积极评价。然而实际上，这不过是灵活利用劳动者“自主性”的更为巧妙的福特主义而已。毋宁说，丰田模式的成功在于对下属中小企业的严加管理从而实现榨取的。如果根据这种机械化生产中劳动强化的形态来规定资本主义历史发展“阶段”的话，将是片面的，不过是以“绝对剩余价值”为中心的思考倾向的延伸罢了。

[122]请参照宇野弘藏《经济原论》(《宇野弘藏著作集》第1、2卷，东京：岩波书店)、《恐慌论》(同上)。

[122]请参照宇野弘藏《经济原论》(《宇野弘藏著作集》第1、2卷，东京：岩波书店)、《恐慌论》(同上)。

[123]在马克思写作《资本论》的时代里，世界经济危机的发生大概以10年为一个周期，这种危机是以纺织工业为中心的资本主义生产之技术革新(资本有机构成的高度化)所固有的。这个时期的机械使用寿命只能保持10年左右。如马克思所言，机械是“很道德地磨损掉”的(《资本论》第3卷第1篇第6章)。然而，正如恩格斯给《资本论》第3卷第5篇第30章所做注释指出的那样，1870年以后的大萧条已与以往的周期性危机不同了。周期大循环论(Kondrative)就是应对此问题而给出的解答。不过，周期大循环是否伴随着经济危机，则是国际信用体系的问题。

[123]在马克思写作《资本论》的时代里，世界经济危机的发生大概以10年为一个

周期，这种危机是以纺织工业为中心的资本主义生产之技术革新(资本有机构成的高度化)所固有的。这个时期的机械使用寿命只能保持10年左右。如马克思所言，机械是“很道德地磨损掉”的(《资本论》第3卷第1篇第6章)。然而，正如恩格斯给《资本论》第3卷第5篇第30章所做注释指出的那样，1870年以后的大萧条已与以往的周期性危机不同了。周期大循环论(Kondrative)就是应对此问题而给出的解答。不过，周期大循环是否伴随着经济危机，则是国际信用体系的问题。

[124]《资本论》第2卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第66—67页，北京：人民出版社，1972。

[124]《资本论》第2卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第66—67页，北京：人民出版社，1972。

[125]《资本论》第2卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第66页，北京：人民出版社，1972。

[125]《资本论》第2卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第66页，北京：人民出版社，1972。

[126]例如，今天那些赞美市场经济之调节功能的人们往往把出问题的原因归结为一部分投机集团。投机商乃是从作为商品的资本和货币——股票市场和外汇市场——之价值体系的差异中获得剩余价值的商人资本。而强调制造业健全投机为不健全，那不过是产业资本主义/古典经济学的意识形态罢了。这是通过把从差异化获得剩余价值这一自身的商品资本本性转嫁给商人资本，从而加以隐蔽的。在第二次世界大战之前，它是作为反犹太主义而被讲述的。对此，马克思说“一切资本主义生产方式的国家，都周期地患一种狂想病，企图不用生产过程作媒介而赚到钱。”(《资本论》第3卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第68页)

[126]例如，今天那些赞美市场经济之调节功能的人们往往把出问题的原因归结为一部分投机集团。投机商乃是从作为商品的资本和货币——股票市场和外汇市场——之价值体系的差异中获得剩余价值的商人资本。而强调制造业健全投机为不健全，那不过是产业资本主义/古典经济学的意识形态罢了。这是通过把从差异化获得剩余价值这一自身的商品资本本性转嫁给商人资本，从而加以隐蔽的。在第二次世界大战之前，它是作为反犹太主义而被讲述的。对此，马克思说“一切资本主义生产方式的国家，都周期地患一种狂想病，企图不用生产过程作媒介而赚到钱。”(《资本论》第3卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第68页)

[127]《资本论》第1卷第2篇第4章第1节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第167页，北京：人民出版社，1972。

[127]《资本论》第1卷第2篇第4章第1节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第167页，北京：人民出版社，1972。

[128]亚里士多德认为，共同体(cosmos)之外是无限的混沌。这是中世纪的一种占统治地位的思考，即使在那些不知道亚里士多德名字的各共同体中也是如此。而从根本上颠覆了这种思考的是被处以火刑的布鲁诺。他超越哥白尼的地动说，思考太阳也并非中心的那种无限宇宙，强调“世界和宇宙不是一个东西”。“因为，称宇宙为一个无限的东西，无论如何要区别这两个词语。”(《关于无限、宇宙及各世界》)他认为，宇宙是一个整体，“包括诸世界的无限普遍空间”。托多洛夫说，布鲁诺的思想来自因新大陆的发现世界成为一个被封闭的整体(《他者的符号学》)。就是说，当无边际的外部消失时，“无限”才可能被思考。但是，按照我们的解释，这里布鲁诺所说的“世界”乃是共同体，而“宇宙”则是社会性的。在这个意义上可以说，布鲁诺的宇宙观来自于“包括诸世界的无限普遍空间”即世界市场。

[128]亚里士多德认为，共同体(cosmos)之外是无限的混沌。这是中世纪的一种占统治地位的思考，即使在那些不知道亚里士多德名字的各共同体中也是如此。而从根本上颠覆了这种思考的是被处以火刑的布鲁诺。他超越哥白尼的地动说，思考太阳也并非中心的那种无限宇宙，强调“世界和宇宙不是一个东西”。“因为，称宇宙为一个无限的东西，无论如何要区别这两个词语。”(《关于无限、宇宙及各世界》)他认为，宇宙是一个整体，“包括诸世界的无限普遍空间”。托多洛夫说，布鲁诺的思想来自因新大陆的发现世界成为一个被封闭的整体(《他者的符号学》)。就是说，当无边际的外部消失时，“无限”才可能被思考。但是，按照我们的解释，这里布鲁诺所说的“世界”乃是共同体，而“宇宙”则是社会性的。在这个意义上可以说，布鲁诺的宇宙观来自于“包括诸世界的无限普遍空间”即世界市场。

[129]“日本资本主义论争”，也称为“封建论争”。简要地讲，日本共产党(讲座派)基于共产国际的进程计划，认为日本社会的落后性在于封建地主阶级统治的强固残存，因此打倒地主阶级之代表的天皇制(资产阶级革命)乃是革命的第一要义。与此相对，劳农党(劳农派)则认为，这种“封建残余”是从资本主义商品经济中诞生的，需要在刚刚成立的立宪君主制和普选之下进行社会民主主义革命。由此可见，这个长期的论争突出地反映了政治进程上的对立。不过，论争是在合法的条件下进行的，因此即使在共产党遭到破坏之后，众多学者、知识分子依然得以参与进来。其影响不仅涉及到政治学，还波及到了文学批评。故如果忽视这场论争，是无法谈论近代日本的知识性问题的。另，相关的英文文献有Germaine A. Hoston，Marxismand the Crisis ofDevelopment in Prewar Japan，Princeton University Press，1986。

[129]“日本资本主义论争”，也称为“封建论争”。简要地讲，日本共产党(讲座派)基于共产国际的进程计划，认为日本社会的落后性在于封建地主阶级统治的强固残存，因此打倒地主阶级之代表的天皇制(资产阶级革命)乃是革命的第一要义。与此相对，劳农党(劳农派)则认为，这种“封建残余”是从资本主义商品经济中诞生的，需要在刚刚成立的立宪君主制和普选之下进行社会民主主义革命。由此可见，这个长期的论争突出地反映了政治进程上的对立。不过，论争是在合法的条件下进行的，因此即使在共产党遭到破坏之后，众多学者、知识分子依然得以参与进来。其影响不仅涉及到政治学，还波及到了文学批评。故如果忽视这场论争，是无法谈论近代日本的知识性

问题的。另，相关的英文文献有Germaine A. Hoston，Marxismand the Crisis ofDevelopment in Prewar Japan，Princeton University Press，1986。

[130]宇野弘藏《资本主义的成立与农村分化的过程》，最初刊载于1935年《中央公论》1月号，后收入《宇野弘藏著作集》第八卷，东京：岩波书店。

[130]宇野弘藏《资本主义的成立与农村分化的过程》，最初刊载于1935年《中央公论》1月号，后收入《宇野弘藏著作集》第八卷，东京：岩波书店。

[131]《资本论》第2卷第3篇第20章，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第528页，北京：人民出版社，1972。

[131]《资本论》第2卷第3篇第20章，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第528页，北京：人民出版社，1972。

[132]18世纪初以来，印度棉布受到了英国重商主义保护政策的输入限制。英国的纺织品只要交纳2.5%输入税就可以进入印度，相反印度产品在1812年如毛纱则被课以27%、平纹白布71%的输入税。至于1832年均降到10%，是因为那时印度纺织工业已遭破坏而英国已经没有必要征收高额保护关税。(参见角山荣《英国纺织工业的发展与世界资本主义的成立》，收《世界资本主义的形成》，东京：岩波书店)

[132]18世纪初以来，印度棉布受到了英国重商主义保护政策的输入限制。英国的纺织品只要交纳2.5%输入税就可以进入印度，相反印度产品在1812年如毛纱则被课以27%、平纹白布71%的输入税。至于1832年均降到10%，是因为那时印度纺织工业已遭破坏而英国已经没有必要征收高额保护关税。(参见角山荣《英国纺织工业的发展与世界资本主义的成立》，收《世界资本主义的形成》，东京：岩波书店)

[133]岩田弘在1960年代初明确指出，《资本论》的对象是世界资本主义，只不过那是内在化于英国的一国经济中的。见《世界资本主义》，东京：未来社。

[133]岩田弘在1960年代初明确指出，《资本论》的对象是世界资本主义，只不过那是内在化于英国的一国经济中的。见《世界资本主义》，东京：未来社。

[134]《资本论》第2卷第3篇第20章，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第529页，北京：人民出版社，1972。

[134]《资本论》第2卷第3篇第20章，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第529页，北京：人民出版社，1972。

[135]《资本论》第3卷第3篇第14章第5节，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第264—266页，北京：人民出版社，1974。

[135]《资本论》第3卷第3篇第14章第5节，见《马克思恩格斯全集》中文版第25卷第264—266页，北京：人民出版社，1974。

[136]《资本论》第2卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第68页，北京：人民出版社，1972。

[136]《资本论》第2卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第68页，北京：人民出版社，1972。

[137]《资本论》第2卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第65页，北京：人民出版社，1972。

[137]《资本论》第2卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第65页，北京：人民出版社，1972。

[138]《资本论》第2卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第66页，北京：人民出版社，1972。

[138]《资本论》第2卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第24卷第66页，北京：人民出版社，1972。

[139]民族国家的理论家们仿佛认为一开始国民和国土就存在，并从封建制经由绝对主义时代而演变成民族国家似的。然而，他们忘记了“起源”。实际上，“国民”和“国土”乃是在绝对主义王权时期作为其臣民和领土而被划定的。将封建制社会中所有分散的众多部族与民族作为臣民而演化为一个“国民”的是绝对主义王权。所以，近代的国民在有关其历史起源上，乃是把原本不存在什么国民的王朝时代的历史当作自己的东西来想象的。但是，民族主义具有强固的力量，也并非单纯依靠表象之力。有关这一点，请参照拙文《国民与美学》(收《定本柄谷行人集》第四卷，东京：岩波书店，2004)。

[139]民族国家的理论家们仿佛认为一开始国民和国土就存在，并从封建制经由绝对主义时代而演变成民族国家似的。然而，他们忘记了“起源”。实际上，“国民”和“国土”乃是在绝对主义王权时期作为其臣民和领土而被划定的。将封建制社会中所有分散的众多部族与民族作为臣民而演化为一个“国民”的是绝对主义王权。所以，近代的国民在有关其历史起源上，乃是把原本不存在什么国民的王朝时代的历史当作自己的东西来想象的。但是，民族主义具有强固的力量，也并非单纯依靠表象之力。有关这一点，请参照拙文《国民与美学》(收《定本柄谷行人集》第四卷，东京：岩波书店，2004)。

[140]《资本论》第1卷第2篇第3章注释【21】，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第72页，北京：人民出版社，1972。

[140]《资本论》第1卷第2篇第3章注释【21】，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第72页，北京：人民出版社，1972。

[141]《资本论》第1卷第1篇第1章第3节B，见《马克思恩格斯全集》中文版第23

卷第84页，北京：人民出版社，1972。

[141]《资本论》第1卷第1篇第1章第3节B，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第84页，北京：人民出版社，1972。

[142]《法哲学原理》第3篇第3章第301节，此处采用范扬、张企泰的译文，见中文版第319页，北京：商务印书馆，1982。

[142]《法哲学原理》第3篇第3章第301节，此处采用范扬、张企泰的译文，见中文版第319页，北京：商务印书馆，1982。

[143]《法哲学原理》第3篇第3章第302节，见中文版第321页，北京：商务印书馆，1982。

[143]《法哲学原理》第3篇第3章第302节，见中文版第321页，北京：商务印书馆，1982。

[144]《法哲学原理》第3篇第3章第314节，见中文版第330页，同上。

[144]《法哲学原理》第3篇第3章第314节，见中文版第330页，同上。

[145]《法哲学原理》第3篇第3章第315节，见中文版第331页，同上。

[145]《法哲学原理》第3篇第3章第315节，见中文版第331页，同上。

[146]《法哲学原理》第278节，此处采用范扬、张企泰的译文，见中文版第294页，北京：商务印书馆，1982。

[146]《法哲学原理》第278节，此处采用范扬、张企泰的译文，见中文版第294页，北京：商务印书馆，1982。

[147]马克思在《导言》中论述“先于资本主义生产的各种形态”，将其分为以下各阶段：原始氏族社会、东方专制国家(亚细亚生产方式)、古代奴隶社会和西方封建制。但是，我们不能将此按照黑格尔的世界史方式理解为必然的历史发展阶段。竹内芳郎认为，这种多样性产生于征服民族和被征服民族的生产样式的差异，可以分为三个模式：A.对于被征服民族的氏族社会不加改造，其土地的共同所有原封不动地转化为国家所有，这里虽然有职业上的差异，但将整个部族作为一个种姓而固定化，国王成为超越全氏族和部族的统一者而支配共同体成员。这是“全盘奴隶制”。B.还有一种情况是把被征服民族的诸个人从氏族社会分离出来而使其奴隶化。这是古代型的奴隶社会(希腊和罗马)。C.征服民族从军事上统治，而把内政交给被征服的农耕民族自己来管理，在定期地掠夺其生产物的同时保护该民族免受外敌的侵略，由此形成一种农奴制或者封建制、纳贡制(西欧和日本)。(《国家与文明》，东京：岩波书店，1975)其中的A被称为“亚细亚的”，但实际上它在世界史中毋宁说是标准的，而不应该用“亚细亚的”这一地域名称来称呼。另外，在日本虽然建立了马克思《资本论》中所说的那种封建制，但

同时又保留着“亚细亚的”全盘奴隶制的残余。这便是天皇制。关于这一点，在日本的“资本主义论争”或称“封建论争”中，由于依据“封建残余”这个暧昧的概念而没能得到充分讨论，便不了了之了。

[147]马克思在《导言》中论述“先于资本主义生产的各种形态”，将其分为以下各阶段：原始氏族社会、东方专制国家(亚细亚生产方式)、古代奴隶社会和西方封建制。但是，我们不能将此按照黑格尔的世界史方式理解为必然的历史发展阶段。竹内芳郎认为，这种多样性产生于征服民族和被征服民族的生产样式的差异，可以分为三个模式：A.对于被征服民族的氏族社会不加改造，其土地的共同所有原封不动地转化为国家所有，这里虽然有职业上的差异，但将整个部族作为一个种姓而固定化，国王成为超越全氏族和部族的统一者而支配共同体成员。这是“全盘奴隶制”。B.还有一种情况是把被征服民族的诸个人从氏族社会分离出来而使其奴隶化。这是古代型的奴隶社会(希腊和罗马)。C.征服民族从军事上统治，而把内政交给被征服的农耕民族自己来管理，在定期地掠夺其生产物的同时保护该民族免受外敌的侵略，由此形成一种农奴制或者封建制、纳贡制(西欧和日本)。(《国家与文明》，东京：岩波书店，1975)其中的A被称为“亚细亚的”，但实际上它在世界史中毋宁说是标准的，而不应该用“亚细亚的”这一地域名称来称呼。另外，在日本虽然建立了马克思《资本论》中所说的那种封建制，但同时又保留着“亚细亚的”全盘奴隶制的残余。这便是天皇制。关于这一点，在日本的“资本主义论争”或称“封建论争”中，由于依据“封建残余”这个暧昧的概念而没能得到充分讨论，便不了了之了。

[148]参照本妮迪克特·安德森的《被创造的“国民语言”》(载2000年《文学界》10月号)。另外，在这篇文章中安德森还指出，在印度尼西亚唤起并形成其民族同一性的是国家，而且它起始于荷兰殖民主义的国家机构。这普遍地显示了绝对主义式的国家机构先于民族的出现这一情况。绝对主义国家在西欧出现于15、16世纪，但并不是一个已经成为过去的形态。它在其他地域、绝对主义王权之后和今天依然反复发挥着其作用。例如，我们可以从这样的角度来重新认识发展中国家式的独裁政体。在诸部族、民族和宗派等错综复杂的地域里，当中央集权式的国家体制确立起来时，不管是君主制还是社会主义体制，所采取的都是绝对主义式的形态。他们“所想的事情”和“实际上做的事情”不是一回事。顺便一提，资产阶级革命的承担者未必就是资产阶级。正如马克思所说的那样，资产阶级思想家和资产阶级是两回事。例如，日本的明治维新(1868)乃是下级武士和知识分子推行的，因此，很多马克思主义者说那并非资产阶级革命。但是，不论在英国还是在法国，革命的实际承担者都是知识分子和土地所有者、独立的生产者等。不管承担者是谁，只要是为了实现资本主义经济诸条件的，那就是资产阶级革命。

[148]参照本妮迪克特·安德森的《被创造的“国民语言”》(载2000年《文学界》10月号)。另外，在这篇文章中安德森还指出，在印度尼西亚唤起并形成其民族同一性的是国家，而且它起始于荷兰殖民主义的国家机构。这普遍地显示了绝对主义式的国家机构先于民族的出现这一情况。绝对主义国家在西欧出现于15、16世纪，但并不是一个已经成为过去的形态。它在其他地域、绝对主义王权之后和今天依然反复发挥着其

作用。例如，我们可以从这样的角度来重新认识发展中国家式的独裁政体。在诸部族、民族和宗派等错综复杂的地域里，当中央集权式的国家体制确立起来时，不管是君主制还是社会主义体制，所采取的都是绝对主义式的形态。他们“所想的事情”和“实际上做的事情”不是一回事。顺便一提，资产阶级革命的承担者未必就是资产阶级。正如马克思所说的那样，资产阶级思想家和资产阶级是两回事。例如，日本的明治维新(1868)乃是下级武士和知识分子推行的，因此，很多马克思主义者说那并非资产阶级革命。但是，不论在英国还是在法国，革命的实际承担者都是知识分子和土地所有者、独立的生产者等。不管承担者是谁，只要是为了实现资本主义经济诸条件的，那就是资产阶级革命。

[149]资本主义—民族—国家这个三位一体结构，建立在相互补充的三个交换形态之上。法团主义(corporatism)、福利国家和社会民主主义等等毋宁说是这个三位一体结构的完成态，而非扬弃。资本主义的全球化并不能使它们解体。例如，在欧盟内部(EU)即使民族国家的框架得到了超越，但对外，它依然只是作为一个巨大的超国家而展现在世人前面。

[149]资本主义—民族—国家这个三位一体结构，建立在相互补充的三个交换形态之上。法团主义(corporatism)、福利国家和社会民主主义等等毋宁说是这个三位一体结构的完成态，而非扬弃。资本主义的全球化并不能使它们解体。例如，在欧盟内部(EU)即使民族国家的框架得到了超越，但对外，它依然只是作为一个巨大的超国家而展现在世人前面。

[150]鲍勃·杰索普指出，1970年代以后的马克思主义者开始意识到，国家不单纯是经济上的阶级结构的反映，其自身亦拥有自律性，并能够发挥调节管理市民社会各种利害的作用(State Theory，The Pennsylvania State University Press，1990)。但是，这并非什么特别新颖的观点不过是黑格尔曾经强调的事情而已。因此，我们需要重新与黑格尔的《法哲学原理》进行抗争。否则，上面的观点最终将归结为社会民主主义式的协调主义，而无法揭示扬弃资本主义—民族—国家的途径。

[150]鲍勃·杰索普指出，1970年代以后的马克思主义者开始意识到，国家不单纯是经济上的阶级结构的反映，其自身亦拥有自律性，并能够发挥调节管理市民社会各种利害的作用(State Theory，The Pennsylvania State University Press，1990)。但是，这并非什么特别新颖的观点不过是黑格尔曾经强调的事情而已。因此，我们需要重新与黑格尔的《法哲学原理》进行抗争。否则，上面的观点最终将归结为社会民主主义式的协调主义，而无法揭示扬弃资本主义—民族—国家的途径。

[151]所谓土地与人的再生产，乃是“自然的生产”即来自自然的“馈赠”。反资本主义的民族主义者强调“血缘与大地”也不是没有道理的。这些都是来自自然的赠与。在德语表达上视“在”为“给予es gibt”的海德格尔，其存在论与魁奈之后的农本主义思考有关联。但是，海德格尔绝非“森林哲人”，他支持“国家社会主义劳动党”，那是因为他认为可以解决产业资本所带来的劳动者问题。否定纳粹的生物学人种理论的海德格尔，其反犹太主义是一种反商人资本主义(反对国际金融资本主义)的，他的思考结果将回归到

古典派的理论。不过，这是试图以“生产”轴心并在与“自然的生产”融和的意义上实现的东西。法西斯主义是一种旨在维持资本主义不动而在劳动上给“被异化”的劳动者以充分的余暇，由此产生通过自然环境而恢复其“本性”的对抗性革命运动。它并非与战争必然地结合在一起。因此，如果舍弃掉其历史上的特质，应该说法西斯主义在今天亦是很有势力的，虽然人们没有怎么意识到。这也可以用来说明一部分生态学家。

[151]所谓土地与人的再生产，乃是“自然的生产”即来自自然的“馈赠”。反资本主义的民族主义者强调“血缘与大地”也不是没有道理的。这些都是来自自然的赠与。在德语表达上视“在”为“给予es gibt”的海德格尔，其存在论与魁奈之后的农本主义思考有关联。但是，海德格尔绝非“森林哲人”，他支持“国家社会主义劳动党”，那是因为他认为可以解决产业资本所带来的劳动者问题。否定纳粹的生物学人种理论的海德格尔，其反犹太主义是一种反商人资本主义(反对国际金融资本主义)的，他的思考结果将回归到古典派的理论。不过，这是试图以“生产”轴心并在与“自然的生产”融和的意义上实现的东西。法西斯主义是一种旨在维持资本主义不动而在劳动上给“被异化”的劳动者以充分的余暇，由此产生通过自然环境而恢复其“本性”的对抗性革命运动。它并非与战争必然地结合在一起。因此，如果舍弃掉其历史上的特质，应该说法西斯主义在今天亦是很有势力的，虽然人们没有怎么意识到。这也可以用来说明一部分生态学家。

[152]《资本论》第1卷第4篇第13章第10节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第552页，北京：人民出版社，1972。

[152]《资本论》第1卷第4篇第13章第10节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第552页，北京：人民出版社，1972。

[153]清教革命以来的资本阶级革命一直是暴力性的革命。如果说社会主义革命是暴力的，那只是因为在那些地方的资产阶级革命(扫除封建残余)或民族国家的形成还没有完成。因此，今天也还有很多地区需要暴力革命，资产阶级的意识形态理论家们对此加以非难是不公道的，也是无的放矢。他们忘记了自己的过去。虽说如此，“扬弃”——不单是“控制”——资产阶级国家(国家与资本)的运动，已经不可能再是暴力革命。在这个意义上，我想把这样的运动称之为对抗运动，而不是革命运动。

[153]清教革命以来的资本阶级革命一直是暴力性的革命。如果说社会主义革命是暴力的，那只是因为在那些地方的资产阶级革命(扫除封建残余)或民族国家的形成还没有完成。因此，今天也还有很多地区需要暴力革命，资产阶级的意识形态理论家们对此加以非难是不公道的，也是无的放矢。他们忘记了自己的过去。虽说如此，“扬弃”——不单是“控制”——资产阶级国家(国家与资本)的运动，已经不可能再是暴力革命。在这个意义上，我想把这样的运动称之为对抗运动，而不是革命运动。

[154]社会主义不仅始于道德也始于美学的态度。这种观点在非难资本主义生产使劳动失去了喜悦的罗斯金那里已有表现。威廉·莫里斯从这种美学的角度接近马克思主义，发现劳动即艺术那种作为乌托邦的共产主义。不过，这里所谓的艺术，不能从狭隘的意义上去理解。一切劳动，只要将其功利的“关心”打上引号予以悬置，就会成为游

戏而与艺术活动相仿佛。马克思曾经这样写道：“而在共产主义社会里，任何人都没有特定的活动范围，每个人都可以在任何部门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能随我自己的心愿今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判，但并不因此就使我成为一个猎人、渔夫、牧人或批判者。”(《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第37页，北京：人民出版社，1960。)而这也未必就是非现实的事情。例如，志愿者很高兴地接受那些从经济交换价值来看或者从精神与肉体劳动两分这一古老价值等级观念来看是低级污秽的工作。这证明，那是因为他们并没有将这些工作作为职业来做。那使众多劳动者痛苦不堪的，不是劳动的性质，而是由于将其单纯从属于对交换价值之“关心”的那样一种经济。

[154]社会主义不仅始于道德也始于美学的态度。这种观点在非难资本主义生产使劳动失去了喜悦的罗斯金那里已有表现。威廉·莫里斯从这种美学的角度接近马克思主义，发现劳动即艺术那种作为乌托邦的共产主义。不过，这里所谓的艺术，不能从狭隘的意义上去理解。一切劳动，只要将其功利的“关心”打上引号予以悬置，就会成为游戏而与艺术活动相仿佛。马克思曾经这样写道：“而在共产主义社会里，任何人都没有特定的活动范围，每个人都可以在任何部门内发展，社会调节着整个生产，因而使我有可能随我自己的心愿今天干这事，明天干那事，上午打猎，下午捕鱼，傍晚从事畜牧，晚饭后从事批判，但并不因此就使我成为一个猎人、渔夫、牧人或批判者。”(《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第37页，北京：人民出版社，1960。)而这也未必就是非现实的事情。例如，志愿者很高兴地接受那些从经济交换价值来看或者从精神与肉体劳动两分这一古老价值等级观念来看是低级污秽的工作。这证明，那是因为他们并没有将这些工作作为职业来做。那使众多劳动者痛苦不堪的，不是劳动的性质，而是由于将其单纯从属于对交换价值之“关心”的那样一种经济。

[155]《马克思资本论草稿集》日文版第2卷，东京：大月书店。

[155]《马克思资本论草稿集》日文版第2卷，东京：大月书店。

[156]虽说如此，这里对葛兰西还要说明几句。他说从“机动战”转向“阵地战”这在19世纪后期就开始了。“在这一点上，欧洲于1848年之后发生，也有其他一些人理解了这一点，但马志尼及其一派却没有领会。就是说，对于从机动战到阵地战这种政治斗争的重心转移问题——同样的转移在1871年以后也曾发生——应当予以深入的考察。”(《新君主论》)不过，这种“阵地战”不可能单单意味着文化领导权的斗争。在此意味深长的是，葛兰西对马哈德曼·甘地消极斗争给予了高度评价。“甘地的消极抵抗有时成为运动，有时则转为地道战式的阵地战。拒买是阵地战，罢工是运动战，武器和战斗人员的暗中准备则是地道战。”我理解，将这些与1848年革命之后从“机动战”向“阵地战”之转移重叠起来看，则暗示出仍未被众多人所理解的下面这一事实：劳动阶级的斗争，早在《资本论》写作的19世纪后期，已经开始转向了拒买即以流通过程为中心了。从机动战到阵地战的转移，最显著的发展是在英国，即基于李嘉图左派的基督教人运动结束的时刻。在这一点上，可以说我的企图是把《资本论》作为赋予“阵地战”以逻辑的著作来阅读。

[156]虽说如此，这里对葛兰西还要说明几句。他说从“机动战”转向“阵地战”这在19世纪后期就开始了。“在这一点上，欧洲于1848年之后发生，也有其他一些人理解了这一点，但马志尼及其一派却没有领会。就是说，对于从机动战到阵地战这种政治斗争的重心转移问题——同样的转移在1871年以后也曾发生——应当予以深入的考察。”(《新君主论》)不过，这种“阵地战”不可能单单意味着文化领导权的斗争。在此意味深长的是，葛兰西对马哈德曼·甘地消极斗争给予了高度评价。“甘地的消极抵抗有时成为运动，有时则转为地道战式的阵地战。拒买是阵地战，罢工是运动战，武器和战斗人员的暗中准备则是地道战。”我理解，将这些与1848年革命之后从“机动战”向“阵地战”之转移重叠起来看，则暗示出仍未被众多人所理解的下面这一事实：劳动阶级的斗争，早在《资本论》写作的19世纪后期，已经开始转向了拒买即以流通过程为中心了。从机动战到阵地战的转移，最显著的发展是在英国，即基于李嘉图左派的基督教人运动结束的时刻。在这一点上，可以说我的企图是把《资本论》作为赋予“阵地战”以逻辑的著作来阅读。

[157]《哥达纲领批判》，见《马克思恩格斯全集》中文版第19卷第20—21页，北京：人民出版社，1963。

[157]《哥达纲领批判》，见《马克思恩格斯全集》中文版第19卷第20—21页，北京：人民出版社，1963。

[158]自从蒲鲁东提出无偿信用和交换银行以来，出现了很多替代货币的尝试。他们不仅仅是社会主义者。例如，在1930年代的大萧条时期就有各种各样的地区通货被试行——其代表性的例子有格塞尔构想的“stamp通货”(负利息货币)。但是，如果，考虑到“不可有货币”和“不能没有货币”这个二律背反，对我来说最有意味的是马克·林顿于1982年提出的LETS(Local Ex change Trading System，地区贸易通商制度)。这个制度是一种记录在账户上的多角的决算系统，参加者有自己的账户，自己能提供的财产和服务登载于目录中而实行自发的交换。LETS的通货与中央银行发行的现金不同，接受别人提供的财产和服务的人每次要重新发行通货，而所有参加者的黑字与赤字合计起来是零。这个系统今后还有进一步在技术上发展的余地，但在其总体的概念设想中包含着解决货币之二律背反的钥匙。与共同体中的互酬式交换及资本主义商品经济相比较的话，LETS的特征会清晰地显现出来。一方面它与共同体中的互酬制相似，但由于在不相识的人之间进行广泛的交换而具有市场性，这又有些不同。另一方面，与资本主义市场经济不同，在LETS系统之下货币不会转化为资本。这不单是因为没有利息。作为一个整体它依据的是综合归零原理(zero sum)。交换虽然频繁地发生，但结果上货币并不存在。所以，在此“货币存在”同时“货币不存在”这个二律背反将得到解决。用马克思的价值形态论来说，LETS通货乃是一般等价物，它只与所有财产和服务发生关联，而自身并不能独立。就是说，不会发生货币的拜物教。将其作为“交换可能性”的货币来储存是没有意义的，也没有必要担心赤字的增长。透过LETS通货，财产和服务的价值关系体系得以建立起来，但不会成为“可约分的东西”。因此，不可能在事后建立起作为“共通的本质”的劳动价值。如果思考一下马克思《哥达纲领批判》对共产主义的解释，可能对理解LETS的特征有暗示性。据马克思讲，在“刚刚从资本主义社会中产生

出来的”共产主义阶段要“各尽所能，按劳分配”，而在成熟的共产主义阶段则变为“各尽所能，按需分配”。一般来说，在马克思主义者那里，初期的过渡阶段被视为社会主义，随着生产力的发展最后达到共产主义阶段。但是，安东尼·奈格里反对这种观点(Communists Like Us，Aotonomedia，1960)。他认为，社会主义乃是资本主义的一个形态，由此是绝对无法过渡到共产主义的。我赞同这个看法。从一开始就必须指向共产主义，而不是社会主义。不过，有关这个发展的展望，奈格里讲得并不清楚。我认为，可以从LETS中找到其钥匙。这是一种废除劳动价值本身的东西，在此可以达到“各尽所能，按需分配”。只有以LETS这种经济体系为基础，才能展开对共产主义的展望。还有一个重要之点，就是LETS与蒲鲁东“联合的原理”相一致。这不单是经济的，还是一种伦理的联合。共同体中的互酬制强制性地要求对共同体的归属，市场经济则强制性地要求人们加入到货币的共同体(国家)中去。与此相比，LETS中的社会契约与蒲鲁东所谓的“联合”相同。即，每个人无论什么时候只要愿意都可以参与，并且可以从属于复数的LETS。与国家发行的单一货币不同，LETS是复数的、多种形态的。进而更重要的是，与其他地区通货不同，在LETS系统中每个人都有发行通货的权利(虽然只是在账户上记录)。如果说国家主权之一在于货币发行权的话，那么这将不是口头的人民主权，而是每个人都将成为真正的主权者。而这意味着，LETS不仅仅是地区通货或者单纯的经济问题。然而，LETS也的确含有巨大的困难。这便是它难以越出小型的共同体范围。我们无法期待它在足以对抗现行货币经济的规模上流通。充其量恐怕也只能发挥对资本主义经济的补充作用。新型的替代货币所需要的不仅是避免其转化为资本的体系，还需要它具有广泛流通的根据。因此，我考虑的是一种可以和现行的货币挂靠在一起，甚至以寄生的形式慢慢渗透那样的替代货币。我认为，这种货币与针对癌变的资本主义经济之抗体那样的抵抗运动正相符合。

[158]自从蒲鲁东提出无偿信用和交换银行以来，出现了很多替代货币的尝试。他们不仅仅是社会主义者。例如，在1930年代的大萧条时期就有各种各样的地区通货被试行——其代表性的例子有格塞尔构想的“stamp通货”(负利息货币)。但是，如果，考虑到“不可有货币”和“不能没有货币”这个二律背反，对我来说最有意味的是马克·林顿于1982年提出的LETS(Local Ex change Trading System，地区贸易通商制度)。这个制度是一种记录在账户上的多角的决算系统，参加者有自己的账户，自己能提供的财产和服务登载于目录中而实行自发的交换。LETS的通货与中央银行发行的现金不同，接受别人提供的财产和服务的人每次要重新发行通货，而所有参加者的黑字与赤字合计起来是零。这个系统今后还有进一步在技术上发展的余地，但在其总体的概念设想中包含着解决货币之二律背反的钥匙。与共同体中的互酬式交换及资本主义商品经济相比较的话，LETS的特征会清晰地显现出来。一方面它与共同体中的互酬制相似，但由于在不相识的人之间进行广泛的交换而具有市场性，这又有些不同。另一方面，与资本主义市场经济不同，在LETS系统之下货币不会转化为资本。这不单是因为没有利息。作为一个整体它依据的是综合归零原理(zero sum)。交换虽然频繁地发生，但结果上货币并不存在。所以，在此“货币存在”同时“货币不存在”这个二律背反将得到解决。用马克思的价值形态论来说，LETS通货乃是一般等价物，它只与所有财产和服务发生关联，而自身并不能独立。就是说，不会发生货币的拜物教。将其作为“交换可能性”的

货币来储存是没有意义的，也没有必要担心赤字的增长。透过LETS通货，财产和服务的价值关系体系得以建立起来，但不会成为“可约分的东西”。因此，不可能在事后建立起作为“共通的本质”的劳动价值。如果思考一下马克思《哥达纲领批判》对共产主义的解释，可能对理解LETS的特征有暗示性。据马克思讲，在“刚刚从资本主义社会中产生出来的”共产主义阶段要“各尽所能，按劳分配”，而在成熟的共产主义阶段则变为“各尽所能，按需分配”。一般来说，在马克思主义者那里，初期的过渡阶段被视为社会主义，随着生产力的发展最后达到共产主义阶段。但是，安东尼·奈格里反对这种观点(Communists Like Us，Aotonomedia，1960)。他认为，社会主义乃是资本主义的一个形态，由此是绝对无法过渡到共产主义的。我赞同这个看法。从一开始就必须指向共产主义，而不是社会主义。不过，有关这个发展的展望，奈格里讲得并不清楚。我认为，可以从LETS中找到其钥匙。这是一种废除劳动价值本身的东西，在此可以达到“各尽所能，按需分配”。只有以LETS这种经济体系为基础，才能展开对共产主义的展望。还有一个重要之点，就是LETS与蒲鲁东“联合的原理”相一致。这不单是经济的，还是一种伦理的联合。共同体中的互酬制强制性地要求对共同体的归属，市场经济则强制性地要求人们加入到货币的共同体(国家)中去。与此相比，LETS中的社会契约与蒲鲁东所谓的“联合”相同。即，每个人无论什么时候只要愿意都可以参与，并且可以从属于复数的LETS。与国家发行的单一货币不同，LETS是复数的、多种形态的。进而更重要的是，与其他地区通货不同，在LETS系统中每个人都有发行通货的权利(虽然只是在账户上记录)。如果说国家主权之一在于货币发行权的话，那么这将不是口头的人民主权，而是每个人都将成为真正的主权者。而这意味着，LETS不仅仅是地区通货或者单纯的经济问题。然而，LETS也的确含有巨大的困难。这便是它难以越出小型的共同体范围。我们无法期待它在足以对抗现行货币经济的规模上流通。充其量恐怕也只能发挥对资本主义经济的补充作用。新型的替代货币所需要的不仅是避免其转化为资本的体系，还需要它具有广泛流通的根据。因此，我考虑的是一种可以和现行的货币挂靠在一起，甚至以寄生的形式慢慢渗透那样的替代货币。我认为，这种货币与针对癌变的资本主义经济之抗体那样的抵抗运动正相符合。

[159]对于个别资本来说，没有比拒买运动更可怕的事情了。1950年代后期发生在美国的黑人公民权运动，始于针对亚拉巴马洲歧视性的市政公营巴士的拒乘运动。值得注意的是，据说这个运动的领袖马丁·路德·金从甘地那里学得了“非暴力”的抵抗精神，同时这个运动乃是作为拒买运动而展开的。但是，在并不知道甘地而实际做了马丁·路德·金想做之事的，应该是晚年的马尔科姆。他试图组织起黑人的生产—消费合作社，这是暗地里针对资本主义经济的一种拒买运动。恐怕也正是因为如此他被杀害了。从此，美国的黑人靠社会福利而得到了保护，但这种保护绝非可以使他们自立的东西。重要的不是那种谋求国家重新分配财富的社会民主主义运动，而是自己创造出生产—消费合作社的运动。

[159]对于个别资本来说，没有比拒买运动更可怕的事情了。1950年代后期发生在美国的黑人公民权运动，始于针对亚拉巴马洲歧视性的市政公营巴士的拒乘运动。值得注意的是，据说这个运动的领袖马丁·路德·金从甘地那里学得了“非暴力”的抵抗精神，同时这个运动乃是作为拒买运动而展开的。但是，在并不知道甘地而实际做了马

丁·路德·金想做之事的，应该是晚年的马尔科姆。他试图组织起黑人的生产—消费合作社，这是暗地里针对资本主义经济的一种拒买运动。恐怕也正是因为如此他被杀害了。从此，美国的黑人靠社会福利而得到了保护，但这种保护绝非可以使他们自立的东西。重要的不是那种谋求国家重新分配财富的社会民主主义运动，而是自己创造出生产—消费合作社的运动。

[160]工团主义者拒绝由知识分子所代表而主张由劳动者自身发起的运动。必须由劳动者自身来代表劳动者。拒绝“代表”，也就是拒绝劳动者以外的其他运动。但是，工团主义者本身毕竟是少数派，他们“代表”着作为整体的劳动阶级。同样的情况也可以说明少数族群的运动。少数族群的解放必须由少数族群自身来实现，这种片面性的认识可能会造成对其他合作者的排斥。结果，运动本身走向了停滞。另外，实际上每个人都生存于多个维度之中，即使其中一个属于少数族群，那还有其他的维度存在呢。这使少数族群运动进一步走向了分裂。

[160]工团主义者拒绝由知识分子所代表而主张由劳动者自身发起的运动。必须由劳动者自身来代表劳动者。拒绝“代表”，也就是拒绝劳动者以外的其他运动。但是，工团主义者本身毕竟是少数派，他们“代表”着作为整体的劳动阶级。同样的情况也可以说明少数族群的运动。少数族群的解放必须由少数族群自身来实现，这种片面性的认识可能会造成对其他合作者的排斥。结果，运动本身走向了停滞。另外，实际上每个人都生存于多个维度之中，即使其中一个属于少数族群，那还有其他的维度存在呢。这使少数族群运动进一步走向了分裂。

[161]关于这种茎状结构，请参照拙著《作为隐喻的建筑》(《定本柄谷行人集》第2卷，东京：岩波书店)，或英文Kojin Karatani，Architecture As Metaphor，MIT Press，1995。

[161]关于这种茎状结构，请参照拙著《作为隐喻的建筑》(《定本柄谷行人集》第2卷，东京：岩波书店)，或英文Kojin Karatani，Architecture As Metaphor，MIT Press，1995。

[162]如前所述，我们不能说生产—消费合作社之联合中不会发生官僚体制(本书第2部第1章第5节)。因为，这里也存在伴随个人能力差而产生的等级制度和代表制的固定化问题。为了防止这些问题应该采用选举加抽签的制度。

柄谷行人文集

日本现代文学的起源

[日] 柄谷行人 著

赵京华 译



中央编译出版社

Central Compilation & Translation Press

目录

中文版再版作者序（2013）
中文版作者序（2003）
英文版作者序（1991）
一 风景之发现
二 内面之发现
三 所谓自白制度
四 所谓病之意义
五 儿童之发现
六 关于结构力——两个论争
七 文类之死灭
八 书写语言与民族主义（1992）
文库版后记（1988）
德文版序言（1995）
韩文版序言（1997）
译者名词简释
译者重版后记（2013）
译者后记（2002）

中文版再版作者序（2013）

一

我写作本书中的各篇是在1970年代后期，将其汇集成书出版则是在1980年。到了1980年代末，我又对其内容作了重新思考，直接的原因是美国的日本研究者来信说要翻译此书。我便以需作增补修改为条件答应了他们的请求，因为若将日文版原封不动交他们翻译，可能很难获得英语世界的理解。这也促使我再次去重新思考本书所论述的问题。结果，英文版增加了相当分量的补注和一篇新的论文。顺便一提，到出中文版的时候又增加了一篇新论。

我在本书中，试图要于“明治20年代”所发生的某种认识论“颠倒”中，来考察日本现代文学的起源。“明治20年代”这一词语是个只适用于日本的说法。换成公历来讲，相当于1890年代。不过，这样一来也可能遮蔽掉某些面向。例如，夏目漱石的小说《心》中那个自杀掉的主人公有个说法，叫“以殉明治之精神”。这个说法与明治天皇没有关系，指的是一种“时代精神”。若采用公历的话则无法表达。同时，“明治20年代”也确实会把事件的发生限定在日本固有的时空内部。实际上，我在写作此书时的确忘记了“明治20年代”也即1890年代这回事。

1890年代是世界性帝国主义全面扩张的时代。当时的日本亦经历了中日甲午战争（1894）和接下来的日俄战争（1904）。但是，若从“明治”这一视角来观之，则对该过程有了下面这样一种叙述：日本在西方列强支配下，获得产业和军事上的发展并取得了日俄战争的胜利，德川时代所缔结的不平等条约终于被废除。文学领域也是如此，所谓在明治20年代现代文学得以确立，意味着明治维新以来日本的文学经过20年的历程而最终实现了现代化。但是，若从公历来看，1890年代乃是在世界性的帝国主义状况之下，日本开始转向帝国主义国家的时代。由此观之，我在《日本现代文学的起源》中所论述的“颠倒”，正是帝国主义时代所发生的事态。

我注意到这一情况，是在修改本书的1980年代末。这个时期正是昭和天皇病逝而“昭和时代”行将终结的时刻，而且与苏联社会主义阵营的解体、美苏冷战结构终结等同时发生。换言之，以昭和年号所区分的历史和以公历所区分的历史重合在一起了。讨论这两个纪年哪个更重要是没有意义的。对我来说，有意义的是由这两种不同的视角所带来的“视差”。下面，我就是要从这样的“视差”出发，对《日本现代文学的起源》进行再思考。

二

我曾试图在“风景的发现”这一视角之下，来观察“明治20年代”所发生的某种认识论的颠倒。风景，自古以来就存在。特别是在中国和日本，于文学和美术领域曾有对自然风景的描写，可是，这并非作为风景而被描写的。例如，在西方风景只是作为基督诞生等的背景而被描述的，直到近代才有了把风景作为纯粹风景来描写花鸟器物等静止物的做法。实际上，东方也是一样。中国自古以来有自然风景的描写，但那是山水画中的山水，与单纯存在于此的自然对象不同。这是一种宗教的对象。画家们描写的并非实际的自然，而是作为意识的山水。因此，正如欧洲的美术馆充斥着以耶稣或天使为主题的绘画一样，在东亚描写山水的画作不计其数。

然而，我所谓的“风景”并不是这些东西，而是通过还原其背后的宗教、传说或者某种意义而被发现的风景。这也便是把以往认为的事物之主要次要关系颠倒过来。“风景的发现”便意味着这样的颠倒。具体而言，我在国木田独步的《难忘的人们》中看到了这种颠倒。“难忘的人们”并非那些不能忘记的重要人物，而是无意义也无所谓的人们成了难忘的人。在此，他们与其说是人们，不如说是作为“风景”的人而存在着。

这篇作品中，主人公给在旅馆里初次见面的秋山看题为《难忘的人们》这部作品的原稿，并与之聊了起来。两年后，他在原稿上加了一句：“难忘的人们乃是旅馆的主人，而非秋山”。这里存在着一种将主要的和非主要的事物之价值序列颠倒过来的恶意反讽。就是说，风景的被发现并非源自对外在对象的关心，反而是通过无视外在对象之内面[1]的人而发现的。

那么，为什么会出现这种内面的人呢？简言之，这种内在的人是经过政治上的挫折之后而产生的。但是，这种政治挫折不是发生在“明治20年代”，而是“明治10年代”。那时，曾有“自由民权运动”蓬勃发展，这是一种使明治维新得以深化的“永久革命”式的运动。可是，随着政府在明治14年宣布将于10年之后开设议会，这场运动便渐趋落潮。尽管其后仍有一些过激派在抵抗，但自由民权的活动家们大都从“民权”派转向了“国权”派（帝国主义者）。

最早获得现代文学之内面性的文学家是北村透谷。明治10年代中期自由民权运动逐渐落潮，北村则在自由党左派开始炸弹斗争的时刻退出了此运动。但是，这之后他面对现实的政治世界，试图通过文学的想象力来与之对抗。用他自己的话说，即以“想象世界”来与现实世界对抗。不过对他来说，内在性并非反讽或逃避，而是以另一种形式持续进行的自由民权运动。他甚至在政治上仍然继续参与着现实斗争。例如，明治20年代他加入了和平运动。这是以康德“永久和平”之构想为基础的日本最早的和平运动。可惜，他在中日甲午战争爆发的两个月前自杀了。

北村透谷的内面性与国木田独步的完全不同。后者的内面性乃是通过对前者那样的内面性之反讽式的否定而确立起来的。诞生于“明治20年代”的日本现代文学并非通过否定前近代的东西，而主要是通过否定透谷那样的现代性、内面性才得以确立起来的。

清楚地显示了这一点的，是活跃于明治20年代的两个人物：一是最早写作言文一致的小说《当代书生气质》，同时创作了最有影响力的文学理论著作：《小说神髓》的坪内逍遥。在《小说神髓》中，作者积极倡导写实主义。逍遥否定了德川时代的小说家泷泽马琴的“劝善惩恶”论，而主张文学应该“没理想”。可是，那个时期里为什么要批判德川时代的小说和理论呢？当然，不是由于要批判那个古老的儒教道德。他讲“劝善惩恶”的时候，暗地里是指自由民权运动时期被广泛阅读的“政治小说”。逍遥要排斥的是这种小说里的“政治”理想。所以，所谓的写实主义意味着对此种理想主义的批判，而所倡导的“没理想”并非单纯的文学论，还包括超越自由民权运动之理念的某种东西。

实际上，坪内逍遥与明治时代的政治家大隅重信深有关系，大隅曾聘请他为东京专门学校（后来的早稻田大学）的讲师。坪内逍遥当然没有倡导帝国主义，因为这亦不过是一个理想而已。但是，身处强调弱肉强食和适者生存的帝国主义现实之中，采取“没理想”的态度便是以旁观者的方式在支持帝国主义。

另一个代表人物就是国木田独步。与北村透谷反对中日甲午战争相反，独步在此次战争中曾作为从军记者活跃一时，在民族主义高涨的氛围中赢得人气。不过，值得注意的是他参加这场战争并非出于政治动机，而是源自他追求精神上的昂扬感或者某种“震惊”。因此，战后他没无事可做，便跑到北海道谋求“新世界”去了。而在此，他发现了“风景”。

他这样陈述说：“何处是社会，人类可以自豪地传颂的‘历史’又在哪里？”（《空知川的岸边》）这当然是一种欺瞒。正如空知这个地名所显示的，独步去的地方乃是阿伊奴族居住过的历史性场所。明治维新后的北海道开拓，并非对单纯的“原野”之开拓，而是通过对原住民阿伊奴族的杀戮、同化来实施的。这是日本帝国主义迈出的第一步。然而，正是通过无视这些“不该忘记”的事物，才得以发现“难忘的”风景。

国木田独步带着常住的念头来到北海道，但马上改变主意而又回到了东京。于是，他在东京郊外的武藏野发现了“风景”。他所看到的武藏野现在已经成了东京的繁华街，而当时则是平淡无奇的灌木丛林。自古以来没有任何诗人、画家曾提到这个地方。由于独步的这篇作品，武藏野成了名胜，而当时他称赞此地的反讽乃至所带来的新鲜感觉，如今已经没人知晓了。

三

国木田独步的“风景的发现”，乃是对无视外界存在的内面优越地位的确立。这里的确存在着“颠倒”，但并非透谷那种经过与外界即政治性现实激烈冲突而产生的内面斗争，而是鄙视这样的现实并对内面的优越地位的夸示。

关于“言文一致”也是如此。所谓“言文一致”，是将言（口语）变成文。直到明治20年代为止，一直是“文”（文言体）受到重视，而“言”（口语体）被置于次要位置。在这种状况下，把口语体置于优越地位的言文一致，乃是对以往的价值序列的颠倒。言文一致，应该是与自由民权的精神相符合的，但实际上并非如此。例如，明治10年代自由民权运动的理论家中江兆民，就一直是用文言体写作的。然而，他却能够将卢梭的《契约论》翻译成汉文。

文学领域中，北村透谷写的文章都是文言体的。这难道是透谷受到文言的形式束缚而缺乏打破此束缚的内面性吗？当然不是。他那深刻的内面性乃是口语体所无法承载的东西。不仅透谷，明治20年代的重要作家如桶口一叶、森鸥外、夏目漱石等，他们均拒绝使用言文一致体。而最早用言文一致体写小说《浮云》的二叶亭四迷，后来亦只好搁笔。

其中，在明治20年代用言文一致体写作，并一举得到普及的是国木田独步。而日本现代文学则沿着独步的方向发展下去。原因何在呢？在独步那里，言文一致并不是口语和书面语的地位颠倒了。他所带来的颠倒，乃是在口语或书面语之外针对外在的语言而将内在的语言（内面）置于优越位置上的。

从此，在浪漫主义文学诞生的同时产生了写实主义的文学，但这种写实主义文学最终还是归结为自然主义文学了。独步则是向这个方向发展的前驱。而对此种文坛给予激烈批判的，是社会主义诗人石川啄木。他在1911年的大逆事件之后，发表了评论《时代闭塞的现状：关于强权、纯粹自然主义之最后及未来的考察》。简言之，大逆事件乃是以幸德秋水等众多社会主义者试图暗杀天皇为由遭处刑的事件。石川啄木说，初看起来自然主义文学似乎是与国家相对立似的，其实不然：

> 日本的青年至今不曾对强权有任何的反抗，因此，我们也不曾有把国家视为怨敌的机会。……如今已经到了这样的时期：我们青年人为了逃离自灭的状态必须意识到这个“敌人”的存在。这并非出于我们的希望或者别的什么理由，而是现实的必然结果。我们必须一道奋起，向这样的时代闭塞之现状宣战。抛弃自然主义，停止盲目的反抗和对元禄的怀念，我们必须倾注全部的精神去进行明日的考察——关于我们自身这个时代的有系统的考察。

啄木所谓的“敌人”，即帝国主义。他在此所强调的，是日本的自然主义文学

并非对帝国主义的反抗。实际上，明治20年代不仅有对“强权固执反抗”的运动，而且正如透谷那样曾经有过试图以文学而实现这种反抗的意志。然而，明治20年代以后的日本现代文学或自然主义文学，并没有沿着这个方向前进，而是通过对此加以否定才确立起来的。其前驱者便是国木田独步。独步所具有的内面性和写实主义，并非单纯的现代之产物。那是对现代的放弃或者屈服。但是，那又使人觉得仿佛是挑战性的革新之物似的。

四

如上所述，对自然主义者所统治的文坛予以抵抗的并非只有社会主义者石川啄木，还有夏目漱石也曾提出质疑。如本书“类型之死灭”一章所论述的那样，漱石写作了被现代小说所蔑视和排斥掉的多种类型的作品。他最初的作品《漾虚集》是罗曼司，《吾是猫》则是源自俳句的“写生文”。从这个意义上讲，他追求的并非写实主义小说，而是多样化的“文”之可能性。其结果，他虽然博得了一般读者的喜爱，但被文坛所承认的只有晚年所作自然主义小说《道草》。

然而，漱石所质疑的并非仅仅是文学性的问题，还与明治10年代的经验有联系。他并没有直接参与什么政治性的运动，但可以说他深刻感受到了自由民权运动的败北。在《文学论》的序言中，漱石谈到他于明治10年代觉得花一生的时间来做“汉文学”也无妨，后来却去搞英国文学了，而且有受到英国文学之骗的感觉。他所说的“汉文学”，并非明治以前的学问，相反，乃是与明治10年代的政治运动直接关联的某种东西。

例如，同时代的西田几多郎和铃木大拙，曾抗议学制改革而从高中退学。正是在这样的苦境中，他们才转向禅的。另一方面如上所述，北村透谷则转向了基督教。漱石多多少少也应该是处于这样的状况之下的。他的小说《心》中那个自杀的友人K，便一面热心于佛教一面读着圣经。这样的人物，反而是明治10年代的青年典型。我觉得，漱石在写作K这个人物时或许曾想到北村透谷也说不定。

我在前面讲到，《心》中那个自杀掉的主人公所谓以“殉明治之精神”与明治天皇无关，指的应该是一种“时代精神”。不过更准确地讲，“明治精神”意味着存在于明治10年代的多种可能性。这乃是在明治20年代与帝国主义同时确立起来的现代国家体制中被排除掉的多种可能性。漱石写作被现代小说排斥掉的多种类型的作品，那正是企图要恢复曾经存在于明治10年代的可能性。

曾抵抗过由国木田独步所代表的日本现代文学的另一个人物，我想举出柳田国男。关于柳田我曾经在“儿童的发现”一章里有详细的论述，这里只谈下面一点。柳田作为浪漫派诗人曾与国木田独步和岛崎藤村有密切的交往，但后来渐渐远离了现代文学。他最初刊行的作品是《远野物语》（1910），收集了在日本岩

手县远野地区流传的有关妖怪和山人等的民间传说。柳田在记录这些民众的传说时把它们“文言体”化了。这与“言文一致”正相反。我们透过柳田，得以获得接近无法还原于现代人“内面”的世界之途径。

五

我曾指出，自明治20年代日本开始转向帝国主义，而这一时期日本现代文学的基本形态得以形成。阿伦特说，帝国主义的显在化是从英国于1882年占领埃及开始的。那么由此来看日本的状况，则可以理解到底发生了什么。自由民权运动随着1881年（明治14年）发布开设国会的谕旨而渐趋落潮。实际上帝国宪法的颁布是在1889年，次年召开了帝国议会。但是，这个时期与其说是日本作为现代国家有了雏形的时期，不如说是它开始跻身于“帝国”行列（列强）的准备期。为此，必须清除掉“自由民权”。而“日本现代文学”正是在这样的时期确立起来的。

我强调这一点，是因为这绝非已经过时的老话。一般认为，所谓帝国主义乃是19世纪末出现的资本主义之一阶段。如果以这样的观点来看，此时期的帝国主义就成了过时的老话。而于这个时期出现的日本现代文学，也同样成了陈年旧账。

但是，我并没有把帝国主义视为19世纪后半自由主义之后的一个阶段。我认为，自由主义也好帝国主义也好，都是反复出现的东西。我受到沃勒斯坦的启发，认为“自由主义式的”和“帝国主义式的”阶段乃是交替出现的。沃勒斯坦认为，自由主义乃是霸权国家的某种状态，而帝国主义则是霸权国家没落而新的霸权国家还未产生、各国正为此而争夺的状态。

沃勒斯坦说，在现代世界经济中只出现过三个霸权国家，即荷兰、英国和美国。例如，16世纪后期到17世纪前期，荷兰是自由主义的，政治上采取的也非绝对王政而是共和制。荷兰没落之后成为霸权国家的是英国，那是在19世纪前期。美国成为霸权国家，则是在1930年前后。

根据沃勒斯坦的说法，霸权国家的确立是先在制造领域然后在商业和金融领域取得优势的时候。而在这三个领域同时占优势是困难的，即使占优势也只能维持比较短的时间。这意味着，就是失去了制造领域的霸权，也会在金融和商业领域维持一段时间。例如，荷兰和英国都是在制造领域失去优势后依然在商业和金融领域保持相当长时期的霸权。实际上，1990年代之后的美国也是如此。

如果将“自由主义式的”视为具有绝对优势的霸权国家之经济政策的特点的话，那么，很清楚美国作为自由主义是在1970年以前。正如美元的金本位制结束所显示的那样，美国自1970年代以后在经济上开始走向衰落。这与荷兰和英国曾经经历的过程一样。就是说，在制造领域没落了，但在金融和商业（石油、谷

物、能源等）方面依然掌握着霸权。

另一方面，所谓“帝国主义式的”并非仅仅意味着19世纪末的状态。荷兰没落后的时代也是如此。19世纪末的帝国主义也并不是列宁说的“资本主义的最高阶段”，而应该视为英国霸权失去后美国、日本等试图称霸而开始争斗的阶段。这样看来，美国在成为霸权的1930年以后是“自由主义式的”的阶段，而1990年以后开始没落则是“帝国主义式的”的阶段。“自由主义式的”阶段和“帝国主义式的”阶段正是以这种持续交替的形式发生的。在我看来，它们各自的周期为60年。为此，可以说现代世界史每隔120年会出现类似的反复。（详见我的著作：《世界史的构造》）

六

我注意到上述这种“历史与反复”是在1989年前后。如上所述，这正是“昭和时代”的结束与世界冷战结构的终结同时发生的时期。那时，人们普遍开始提倡全球化和新自由主义，我则认为这并非什么新的现象，而是以前曾发生的事态之反复。就是说，这只是帝国主义的一个新的版本而已。进而，我感到明治20年代并不是已然过去的一个事件，而是今天依然在反复的现象。

到了明治20年代，一种认为自由民权等已成陈腐观念的看法开始流行。对此，曾是明治10年代自由民权运动之理论支柱的中江兆民写道：“吾人曾云，世上所谓通人政治家必定得意洋洋地说，此乃十五年前陈腐之民权论，如今欧美强国正盛行帝国主义，若抬仍抬出民权论，则不合于世界之风潮，必成过时之理论也。然我则以为，所谓民权论作为理论虽已陈腐，作为行动则依然新鲜也。”（《一年有半》附录）

兆民的意思是说，自由民权或许是陈旧的理论，但既然还没有实行，就依然新鲜。这并不是已被实行的陈旧之物。它之所以显得陈腐，其责任在那些阻碍实行的家伙。我们不能说兆民所言已经过时。在此，我想将帝国主义换成新自由主义，把自由民权换成社会主义，来作些思考。例如，1990年代人们纷纷讲马克思主义是宏大叙述、所有理念不过幻想而已。此乃后现代主义。然而，这也并非什么新鲜东西。在明治20年代就有人说过这样的话。例如，倡导“没理想”的坪内逍遥，还有以反讽来否定既成的重要观念的国木田独步。

这绝非陈旧过时的老话。我注意到，明治20年代国木田独步所展示的“颠倒”，在1970年以后的日本又得到了反复。例如，村上春树的小说《1973年的弹子球》中就有这样一段话：

> “你20岁时做什么来着？”

“追女孩儿啊！”1969年，我们的岁月。

“和她处得怎样？”

“分手了。”

“1969年”，这是日本新左翼学生运动最高涨的时期。村上春树也并没有故意隐瞒这一点。然而，当说“我们的岁月”之后，立刻加上“追女孩儿啊”一句。用国木田独步的话说，即这一年很重要且“难以忘记”，但立刻将其与无所谓而“不可忘记”的东西并列起来，并把后者置于优越位置上。

另一个例子是“1960年”。这是围绕日美安全保障协定的修改而发生重大政治斗争的年份。例如，大江健三郎由此追溯到100年前而创作了《万延元年的美式足球》。万延元年，即1860年。而村上春树则创作了《1973年的弹子球》。很明显，这是对大江的戏仿。关于1960年，村上则写道：

1960年，鲍比唱《皮球》那年。

这个歌手谁也不知道，也没有知道的价值。然而，这样说来，原本重要的东西和无所谓的东西之前后顺序被颠倒过来了。可是，这也并非意味着不重要的东西就变得重要了，而是重要与非重要的区别，或者区别背后存在着的理念本身被否定掉了。这正是后现代主义。如上所述，这与国木田独步的反讽相同。与独步一样，在村上春树的背后曾存在着60年代的新左翼学生运动，而他通过反讽将其非政治化了。由此，村上得以创造出新的“风景”来。我在1989年就指出了这一点（参见中文版《历史与反复》）。然而，这样的“风景”却成了1990年代以后全球性的现象。因此，“明治20年代的风景之发现”绝非过时的老话。

七

如果说村上春树不知不觉中成了明治20年代国木田独步的再现，那么，对这种“日本现代文学”主流提出根本性质疑的，则是同时代的作家中上健次。从某种意义上讲，中上乃是与北村透谷相仿佛的存在。他曾投身于60年代过激的新左翼运动。后来即使退出了运动，依然在文学上坚持对“强权固执之抵抗”。

与村上春树相反，中上试图解构始于国木田独步的这一“现代文学”装置。他一开始便有意识地这样做。一个原因在于，他出身于被歧视部落并受到不识字的母亲所讲述的口传故事世界的侵染。他亲身接触了无法收回到现代“言—文”这一装置中的丰饶的“言”之世界。如前所述，这正是民俗学家而非小说家柳田国男所把握的世界。中上在小说中试图把被现代文学所排除掉的“物语”搭救出来，并加以活用。

另一个原因是，中上从早期开始就注意到明治44年（1911）所发生的无政府主义者因被怀疑暗杀天皇而遭处刑的“大逆事件”。他这样写道：“对于战后出生于纪州新宫的我来说，甚至感到第二次世界大战或太平洋战争不曾存在过。或者不如说，在熊野、纪州新宫所经历过的战争只有那个大逆事件。”（《物语的谱系——佐藤春夫》）

这并非夸张。受到大逆事件牵连的新宫地区出身者八人，其中大石诚之助医生等四名被判死刑，另外四名则是无期徒刑。他们根本没有暗杀天皇的想法。因此，现在已经判明，这是一场冤案。然而，这一事件留给新宫这个村镇的伤痕实在巨大。事件之后，纪州整个成了被歧视的地区，新宫就更不用说了。更为重要的是，新宫被歧视部落的民众遭到了比以往更加严厉的歧视。中上健次就生长在这样的环境中。

中上对大逆事件的关注，不期然地触及了日本现代文学的起源。事件的中心人物幸德秋水，曾是中江兆民的弟子兼秘书。随便一提，幸德也一直用文言写作。他的社会主义，乃是承接明治10年代受到挫折的自由民权运动而发展起来的。就是说，这乃是一种反抗成立于明治20年代的国家制度的运动。因此，追究大逆事件必将与日本现代文学的起源相关联。

我最初见到小我五岁的中上健次，是在1968年前后。当时21岁的他说，要以新宫为题材写小说。通过大逆事件，新宫成为日本社会矛盾的凝缩。同时，自南朝的天皇开始，熊野在历史上一直是败者逃难的地方，而新宫又与熊野正重叠在一起。那么，小说该如何写好呢？他在摸索。我听了之后劝他去读福克纳，因为，我觉得他说的事情与福克纳不谋而合。于是，他马上找来《押沙龙，押沙龙！》，读完之后他宣布“我要成为福克纳”。中上从福克纳那里获得了把沉积于新宫社会的东西解放出来的手法。福克纳的世界是南北战争失败后的南部世界。在此，有被置于屈辱地位的贫穷白人和奴隶身份虽获得了解放但依然受到歧视的黑人。而且，南部与北部的美国人不同，前者拥有与欧洲直接关联的传统，进而与海地那样的拉丁美洲世界联系在一起。总之，南部是充满各种各样矛盾、颠倒、倒错的错综复杂的世界。1955年，福克纳访问日本时，曾说日本人能够理解我的文学，因为我们都败给了美国人。今天想来，他的发言很有启示性。一般认为，美国的南北战争（1861—1865）是为了废除南部的奴隶制而爆发的战争。但实际上，那是北部（美国人）将南部的经济置于自己的支配之下的帝国主义战争。而且，那以后美国人消灭了夏威夷王国并越过太平洋而登上了东亚的舞台。而且，他们总是以解放奴隶、维护人权或实现社会的民主化为名而实行帝国主义侵略的。今天，依然如此。

访问日本之际，福克纳希望的讲演地不是东京或京都，而是日本的“南部”那样的地方。结果他去了长野，而我以为他应该去中上的故乡新宫的。新宫，在明

治维新后的产业资本主义发展中，属于被边缘化的后发展地区，正是“日本的南部”。而且，新宫和熊野是自南朝以来政治上的败北者逃难的地方，拥有作为圣地的传统。在此之上，又发生过大逆事件。中上健次像福克纳那样，以新宫为舞台创作了一系列小说（saga，故事）。

可是，1992年中上健此中年早逝了。其后，日本的当代文学便由村上春树代表了。而且，村上春树能够博得世界性的人气，这一事实正说明当今的世界处于怎样的状况之下。不用说，这是帝国主义（新自由主义）的世界。而于这样的世界中得以繁荣的，只能是石川啄木所说的那种不具有对“强权固执之抵抗”意志的文学。不过，中上那样的文学也绝不会消失。正如他所言，“这个世界上胡同小巷（被歧视部落）无所不在”。

（根据2012年11月6日在中国社会科学院的讲演整理而成）

柄谷行人

2013年1月

---

[1]内心、内在的自我、个人心理等。——译注

中文版作者序（2003）

我写作此书是在1970年代后期，后来才注意到那个时候日本的“现代文学”正在走向末路，换句话说赋予文学以深刻意义的时代就要过去了。在目前的日本社会状况之下，我大概不会来写这样一本书的。如今，已经没有必要刻意批判这个“现代文学”了，因为人们几乎不再对文学抱以特别的关切。这种情况并非日本所特有，我想中国也是一样吧：文学似乎已经失去了昔日那种特权地位。不过，我们也不必为此而担忧，我觉得正是在这样的时刻，文学的存在根据将受到质疑，同时文学也会展示出其固有的力量。

我试图从风景的视角来观察“现代文学”。这里所谓的风景与以往被视为名胜古迹的风景不同，可以说这指的是从前人们没有看到的，或者更确切地说是没有勇气去看的风景。当然，在写作的当时，我还没有注意到这其实正是康德所论及的美与崇高的区别问题。根据康德的区分，被视为名胜的风景是一种美，而如原始森林、沙漠、冰河那样的风景则为崇高。美是通过想象力在对象中发现合目的性而获得的一种快感，崇高则相反，是在怎么看都不愉快且超出了想象力之界限的对象中，通过主观能动性来发现其合目的性所获得的一种快感。康德认为，崇高不在对象之中而存在于超越感性有限性的理智之无限性中。“对于自然之美，我们必须在我们自身之外去寻求其存在的根据，对于崇高则要在我们自身的内部，即我们的心灵中去寻找，是我们的心灵把崇高性带进了自然之表象中的”（《判断力批判》）。这里康德阐释了这样一个问题：崇高来自不能引起快感的对象之中，而将此转化为一种快感的是主观能动性，然而，人们却认为无限性仿佛存在于对象而非主观性之中。

我在本书中写道：风景是通过某种“颠倒”即对外界不抱关怀的“内面（内在）之人”而发现的。那时，我好像是在阐明这种内在性即是“颠倒”似的。实际上所谓“颠倒”并非意味着由内在性而产生风景之崇高，恰恰相反，是这个“颠倒”使人们感到风景之崇高存在于客观对象之中，由此代替旧有的传统名胜，新的现代名胜得以形成。而这个现代的风景不是美而是不愉快的对象这一点则被忘却了。康德说当把关怀打上引号来观察事物时，美之判断才得以成立。人们习惯把他的这个观念称为主观性美学而置之不理，其实这绝非古老陈腐的观念。比如，杜尚（Marcel Duchamp）将普通的马桶题为“泉”来参加美术展时，实际上是再一次提出了康德的那个问题。我们只关心马桶的日常用途，如果把这个“关心”打上引号来观赏马桶的话，看上去就会很像“泉”。所谓艺术不仅存在于对象物之中，还存在于打破成见开启新思想即除旧布新之中。

据说杜尚的马桶失踪了。假使没有失踪得以保存下来，那一定会华丽地装饰在大美术馆里的吧。这将是一种滑稽。然而，与此相似的滑稽却发生在另外的领

域。现代文学就是要在打破旧有思想的同时以新的观念来观察事物。而对习惯了固有文学的人来说，这无疑与杜尚的拿马桶来参加美术展相仿佛。可是，所谓马桶那样的东西不久则成了尊贵之物。往昔立志弄文学的人为数极少且命途多舛，不用说夏目漱石就曾是这样的作家。但是，到了1970年代他则成了“国民文学”作家而受到景仰。我在那时试图要否定的“现代文学”正是这样的文学。这个现代文学已经丧失了其否定性的破坏力量，成了国家钦定教科书中选定的教材，这无疑已是文学的僵尸了。因此，如果说在这个时期里“现代文学”走到了末路，那也没有什么值得担忧的，因为这绝不意味着文学的消亡。如前所述，今后，文学的存在根据将受到真正的质疑，其固有的力量也将发挥出来。

以上对文学的阐述在某种程度上也可以用来说明国民（nation）。1990年年初，《日本现代文学的起源》出版英文本之际，我受到本尼迪克特·安德森《想象共同体》的刺激，决计从国民的形成这个视角来重新思考自己的研究。安德森指出以小说为中心的资本化出版业对国民的形成起到了巨大的作用，而我在本书中所考察的言文一致也好，风景的发现也好，其实正是国民的确立过程。不过，现在我有了一些新的想法，简言之，我不满于把国民的问题单纯作为表象的问题来思考。

Nation在日语中译为国家或民族，但近年来又译为国民，因此所谓nation state则译成了国民国家。我觉得“国民”这个译语不好，听起来有“国家之民”的感觉。实际上，人们处在国王或领主之臣下的国家里，是不存在所谓nation的。Nation乃是通过从封建束缚中解放出来的市民而形成的，而且nation也无法还原为民族。例如，日本这个国民国家里，既包含了阿伊努族[1]也包括各种各样的归化人。当然，nation易生误解并非完全来自翻译的不充分，其实本来的英语nation也是很暧昧的。看上去nation既有民族也有国家的意思，其实它并不单纯指任何一方面的意义。民族（ethnic）是亲族和族群的延长，乃建立在血缘和地缘上之共同体，而非nation。所谓nation应该理解为由脱离了此种血缘地缘性共同体的诸个人（市民）而构成的。另一方面，在封建或极权主义国家也不会有nation的存在，因为nation的成立是在经过资产阶级革命等级制度得到民主化之后成立的。民族国家（nation state）成立后，人们将以往的历史也视为国民的历史来叙述，这正是对nation起源的叙事。nation的起源并非那么古老遥远，其实，就存在于对旧体制的否定中。然而，在民族主义思想那里这一点却遭到了忘却，古老王朝的历史与国民的历史同化在一起了。

就这样，nation常常与民族或国家被等同视之。我们只要注意到世界上存在大量由复数的民族而构成的民族国家以及有很多同一民族分裂为不同的民族国家这样的事实，就会清楚将nation与民族国家等同视之是错误的。因此，要理解nation，我们不要取民族同一性色彩强烈的国家为例，而应该观察如美利坚合众

国那样的民族同一性色彩比较薄弱的国家。在美国nationalism（民族主义）也十分强烈，但那不可能是“民族主义”。美国的nationalism强调合众国是由每个个人构成的nation，即以自由为存在的根据。实际上也是如此：nation不是通过血缘和地缘之共同体（血与土地）而构成，如果没有超越血缘和地缘的普遍性契机nation是无以确立的。

同时，nation也非仅以市民之社会契约这一理性的侧面为唯一的构成根据，它还必须根植于如亲族和族群那样的共同体所具有的相互扶助之同情心（sympathy）。我们甚至可以说，nation是因资本主义市场经济的扩张而族群共同体遭到解体后，人们通过想象来恢复这种失掉的相互扶助之相互性（reciprocity）而产生的。这是否可以和民族这一概念联结在一起还没有定论。再以美利坚合众国为例，nation的社会契约侧面是以国歌《星条旗永远不落》（Stars and Stripes）来表征的。可是，只有这一点是无法建立起共通的感情之基础的，而作为多民族国家又不可能诉诸“血缘”，故只好诉诸“大地”。就是说，这是通过赞美“崇高”风景之准国歌“美丽的亚美利加”（America the beautiful）来表征的。

康德认为感性的东西和悟性的东西是以想象力为媒介的。在这个意义上，也可以说共同体性和社会契约性的理想状态乃是以想象为媒介的。也因此，称nation为“想象的共同体”是正确的。但这并不意味着nation只是单纯的想象之物，而应该说想象自有其必然性存在的。

由于货币经济的渗透，封建的或者极权主义的国家经济遭到了解体，在此现代国家和资本主义市场经济得以确立。但这是不充分的，在这个过程中被解体的乡村农业共同体，即互酬的相互扶助性的理想状态还必须通过想象重新恢复起来。这就是nation。所谓民族国家正是nation和state这两种异质物的结合。不过，严密地讲，资产阶级革命之后的国家乃是由资本制市场经济、国家和民族以三位一体的形式综合而成的。三者构成相互补充相互强化的关系。比如，在经济上大刀阔斧地行动，如果走向了阶级之对立，则可以通过国民的相互扶助之感情加以超越，通过国家制定规则实现财富的再分配，如此等等。这三位一体的圆环力量极其强大。例如，在这里要打倒资本主义则国家的权力会得到强化，或者在民族的感情基础上资本主义会得到拯救。因此，不应该以三位一体的一个方面为打倒的目标，我们必须寻求一种走出资本制＝民族＝国家三位一体的圆环的办法。

其中，nation一般受到具有世界主义倾向的知识分子的否定，但是，通过启蒙是无法消解掉nation的。针对以启蒙来批判宗教的哲学家，马克思说：如果不解决产生宗教的现实之不幸则无法消解其宗教。这同样也可以用来解释民族主义，不管怎样强调nation都只是表象而已，都不可能将此消解掉。Nation并非植

根于血缘和土地，而是植根于相互扶助的感情，进而根植于需要这种相互扶助的社会现实。如果不顾及资本制市场经济和国家，单纯去消解nation是做不到的。为了真正“扬弃”nation，必须走出那个资本制＝民族＝国家三位一体的圆环。从写作《日本现代文学的起源》一书以来，我一直在思考这个走出圆环的办法。关于这个问题，我无法在此详加论述，唯希望诸位能参阅我最近的著作：《跨越性批判——康德与马克思》（MIT Press，2002）一书。

柄谷行人

2002年10月

---

[1]少数民族。——译注

英文版作者序（1991）

我对本书抱有各种各样的不满，然而在出英文版时我并没有加以修改，其理由已在日文的“文库版后记”里有了说明。不过，文库版的说明和英文版之不作改动，其理由还不完全一样。这本书不是面向外国读者写的，也不是学术性的东西。这是1970年代后期，我在新闻媒体领域里做的一项工作，不用说这自有其历史意义。如果是面向外国读者来写的话，我可能会换另一种写法的，如不了解日本文学的读者也能读懂的方式。可是那样一来，便要迎合外国人而做出有意识或无意识的调整与省略，结果恐怕要变成一本常见的关于日本文学的概要书了。这样的书将不能展示日本人实际上在自己的内部是如何思考的这一问题。但是，我相信，本书有的部分虽然只有对日本某一时期的文化语境有所了解的人才会懂，但基本上还是一本对外国人“敞开”的书。因此，我最终决意对英文版不加修改，只是在书的最后附上了另外写的《夏目漱石与文学类型》[1]一篇。这样，本书就成了一本以理论家漱石开篇，又以小说家漱石结尾的书。另外，又在各章后面附加了简单的补记，在某种程度上体现了我目前的一些想法。

我在本书中所要作的对于现代文学的“批判”，在日本的语境里并不是什么新的东西。比如，1970年代前期这种现代批判已多见于世，它与1960年代的经济成长及新左翼运动相关联。进而言之，就连这个1970年代的“现代批判”也不是什么新鲜的事情，因为，在某种意义上这可以视为30年代后期“近代的超克”论之变奏。大体说来，战前的“近代的超克”论是由西田几多郎、小林秀雄、保田与重郎为代表的三个群体的批评家和哲学家们所提起的。他们认为笛卡尔的二元论、历史主义、产业资本主义，以及民族国家等都必须被超越。不用说，这不过是一种与志在和西洋列强发起战争，并建立“大东亚共荣圈”之日本帝国主义相呼应的意识形态而已，但又无法这样简单地弃之了事。他们之中除了众多二三流的空想理论家外，还有一些杰出的批评家、哲学家，而非清一色的战争意识形态理论家。在他们的议论中，凝缩着有关明治维新以来日本的话语中的诸种矛盾。可以说，在形式上，这是70年代前后的“现代批判”乃至80年代兴盛起来的后现代主义的先驱。

例如，1970年因向自卫队吁请政变而自杀的三岛由纪夫，就曾是战前日本浪漫派的成员之一，如果不考虑到历史上浪漫派式的反讽就无法理解他的行动和作品。同时代的激进主义也是如此，正像“毛主义”那样，其泛亚洲主义与现代文明批判是结合在一起的。不过，这一时期的“现代批判”与1930年代的有着微妙的联系，这事并非日本的特殊情况，欧洲也是一样。存在于1960年代末激进主义思想根底里的“现代批判”，其知性核心，特别是后来被称为法国后结构主义或者后现代主义的话语核心里，沉潜着某位思辨型哲学家所给予的“现代批判”的强烈影

响。那位哲学家就是积极参与过法西斯的海德格尔。众所周知，这一事情伴随1980年代后现代主义的发展而又成了问题。在美国这则是以保罗·德曼问题而浮出表面的。煽动起保罗·德曼问题的是提倡现代主义和新启蒙主义者们的一种反动的复活。而我们不能因为与法西斯主义有关联就否定其“现代批判”，相反，我们应该重新对包括这个问题在内的“现代”提出质疑。

“现代”这个概念十分暧昧。不仅日本，包括非西洋国家的人们，在他们之间“现代”总是和“西洋”相混同。当然，这种混同是有理由的。既然在西洋也有现代与前现代之别，现代与西洋当然应该是不一样的概念，可是现代的“起源”在西洋，所以两者不容易简单地分开。因此在非西洋国家有着把现代批判与西洋批判混同起来的倾向，并由此产生各种各样的错觉。其中有一种观点认为：因为日本不是西洋的，故其现代文学并非充分现代化的。另一个观点正好相反：认为其题材和观念如果是非西洋的则作品一定是反近代的。这两种观点同时存在于日本的批评家和西洋的日本学学者之间。

但是，假如文学是“作家”的“自我”“表现”，那么，这不管是怎样反现代的或怎样反西洋的，都已经是在现代文学这一装置里了。例如，三岛由纪夫和川端康成这样的作家根本就不“传统”，而是明明白白的“现代”作家。真正对“现代”抱有怀疑，就不能不质疑“作家”、“自我”、“表现”等概念装置及其不证自明性。日本的“近代的超克”是缺乏这种怀疑的。然而，当我们追问其起源时，可能会落入另一个陷阱，因为这些都产生于现代西洋。这样，我们会再次回到如“影响”这一词语所集中反映出来的那种懒惰浅薄的议论上去。所谓“影响”乃是表示“特有”和“复制”关系的一个观念。实际上，日本人写得也好，西洋人写得也好，以日本人如何吸收西洋—现代的特点，又如何抵抗西洋—现代这样的视角写作的书籍，已是数不胜数了。

但是，如果要探讨这个特有里所隐含着的“颠倒”之特征，会怎样呢？我们得像尼采那样必须追溯到古代西洋吗？我是从另外的角度这样认为的：如果现代文学是西洋所固有的“颠倒”的产物，我觉得其性质与其说在本来的西洋（在这里其起源被掩盖了），可以说在非西洋国家里更能得到戏剧性的清晰展示。我将焦点集中于明治20年代这10年间的文学上，其理由正在于此。

首先，我在“言文一致”的形成过程中寻找促使现代文学成为不证自明的那种基础条件。言文一致运动与其命名的意义相反，乃是某种“文”的创立。同时，这个“文”对内在的观念来说不过是一种透明的手段，在此意义上，这也是文字、书面语的消失。这个“文”的创立是内在主体的创生，同时也是客观对象的创出，由此产生了自我表现及写实等等。这种情况只要看一看言文一致确立前夜的明治20年代作家的文章，就会清晰可见。比如，在日本前现代的文学中，风景如此被主题化，然而人们却没有像我们那样去观看那些风景。他们所看到的风景是前代的

文本（文学）中的风景。我们所说的“风景”是在收敛到言文一致里的认识论式的颠倒中被发现的，或者更确切地说是被发明的。在本书中，把曾经不存在的东西变成不证自明的、仿佛从前就有了的东西这样一种颠倒，我把它称为“风景的发现”。当然，这是对现代的物质性装置的一个讽喻。

另外，言文一致不是由国家或国家意识形态理论家，而主要是由小说家来实现的，这一点很重要。本尼迪克特·安德森在《想象的共同体》中指出，一般说来，国家的形成需要语言的本国化（本土化），报纸和小说则起到了这个作用。这也可以用来说明日本的情况。明治维新20年后，虽然在政治经济等制度上颁布了宪法，开设了议会，其现代化有了进展，但在国家形成上似乎还有些不足。认为小说家完成了填补这一不足的任务也不为过。因此，现代批判必须从现代文学批判开始，其理由也正在于此。再者，这一时期开始形成了作为学问的“国文学”，即对《万叶集》以来的民族文学历史进行重组，也就是用现代性的透视法对过去的文学实行重构。这是与江户时代的“国学”性质不同的。

因此，本书并非文学史，而是对包括古典在内的文学史之批判。通过追溯“起源”的方式进行的批判，同时也是对“起源”进行的批判。比如，民族主义者跑到现代以前的时代里追寻日本文学的特殊性，实际上是对起源的忘却。上述的“言文一致”基本上在哪个国家都会发生，至少在中国和朝鲜确实发生过。这与其说是在西洋的压力下，不如说是在日本帝国主义的侵略下发生的。不过，无论在哪个国家，对“起源”的追寻都暗藏着陷阱。如在西洋，“言文一致”运动经历了相当长的时间，如果对此进行严密的溯源就会像德里达那样，不得不追溯到古希腊以来的“声音中心主义”。

不过，我觉得做谱系学的溯源即对起源的追溯不能走得太远。比如，许多学者上溯到中世纪乃至古代去追溯反犹太主义的起源；对此，哈南·阿兰德则只在19世纪后期国家经济得以确立的时期作考察。她看到，那时不是因为犹太人的经济强大，而是相反，因为变得无力化了，故反犹太主义得到了扩大（《极权主义》）。象征着这种国家性优势的是1871年普鲁士对法国的胜利。对此，尼采写了《不合时宜的思想》，说这里的胜利不是对文化的胜利而仅仅是对国家的胜利。尼采本身，不管在哪里或者在所有层面上都要对被掩盖起来的起源加以追溯。然而，在他所生存并且对立着的时代里，正在发生的“颠倒”难道不是更具有决定性的意义吗？作为“欧洲人”，他带着清醒的自我意识并与之斗争的，不正是那个民族国家及其相呼应的文学吗？不管他怎样在柏拉图和基督教中寻求其颠倒的起源。

对起源的追溯不能走得太远，这最好看看批评尼采仍停留在西洋形而上学圈子内的海德格尔对起源的追溯归结为何，就可以了。这就是对发生于尼采与之对立的“时代”的民族主义和反犹太主义的彻底肯定！而对于我在本书中所作的考

察，追溯起源不能走得太远则具有更重要的意义。1870年前后是世界史的转折时期，即在各地民族国家崭露头角的时期。不仅德国，还有美利坚合众国、意大利以及战败后的法国。其十年之后，这些国家转化成了帝国主义，接下来在世界各地诞生了民族主义。

日本的明治维新（1868）也应该放在这个世界史的语境中来观察。观其普法战争的结果，日本的革命政府终于作出了以普鲁士为模式的选择。于是，避免了殖民地化的日本反过来经过日清战争（1894年）和日俄战争（1904年），开始挤进西洋列强的行列。日本的明治时代（1868—1911）便在如此短的时期里展示了这一变貌的过程。我所集中观察的1890年前后十年间，在西洋长期以来发生的事情（如文言一致和风景的发现），在这一时期集中地发生了，从某种意义上说，这亦反映了与西洋的同时代性。福柯说“文学”的成立在西洋不过是19世纪后期的事情。“文学”的规范化则大概与民族国家的确立相关联，这种规范化是对18世纪英国小说所显示的那种多样性的一种压抑。如果是这样的话，那么现代文学的“起源”只有在这个19世纪后期中才能寻找到。若再往19世纪以前的时代追溯过去，仿佛可以发现根源性的东西似的，但却会忽视19世纪里所产生的颠倒，结果成了对此颠倒的强化和补充。因此，我想自己对日本现代文学起源的追寻不会单单是日本的问题。

1991年9月

---

[1]即本书第7章“文类之死灭”。——译注

一　风景之发现

1

夏目漱石（1867—1916）把讲义稿题为《文学论》出版，是在他从伦敦回到日本刚刚三年之际，而且，那时他已作为小说家，引起了人们的注目，他自己亦正埋头于小说创作中。假如“文学论”的构想是个“十年计划”，那么，那时他一定是放弃了这一计划的。就是说，从他构想的宏大计划来看，《文学论》不过是其中的一小部分而已。在所附序言中，漱石流露出一种复杂交错的心情：一方面对已经埋头于创作活动的自己来说，因这不过是一种“空想式的闲适文字”而感到隔膜，另一方面又抱有一种难以真正放弃之感。这两种心情当然都真实无疑，他正是在这复杂交错的心情下从事创作活动的。

从相反的角度说，漱石在序言中意识到，对当时的读者来讲《文学论》只能是一种令人感到唐突奇妙的东西。其实，不仅对当时的读者，就是放在今天人们可能也会这样认为。我们不得不说，写作《文学论》虽然有作者个人的必然性，但是在日本（包括在西洋）却没有一定要写这一类书籍的必然性。这是一朵忽然之间绽开的花，没有留下种子，恐怕漱石自身也深深地意识到了这一点。他一定对下面这样的情况感到一种困惑：当初的“文学论”构想，无论在日本还是在西洋都是孤立无援、唐突贸然的东西。在序言中漱石如《心》里的教书先生写遗书那样，诉说着为什么一定要写这本如此奇妙的书。正因此序言与正文格调相反，表达了更多个人性的东西，他不得不解释自己的热情为何物、从何而来。

> 我于此决意从根本上解释文学为何物之问题。同时产生举一年之时为研究此问题第一阶段之念。
>
> 我闭寓所之门，将所有文学书籍藏之行李，相信欲借文学书而知文学为何物正如以血洗血为手段者同然。我立誓欲究明文学于心理上何以必要，为何于此世界生成、发达、颓败之；又于社会上何以必要，且存在、兴隆、衰亡之。

漱石把“文学为何物之问题”视为问题。实际上正因为这一点使他的企图与热情变得非常个人化而难以与他人共有。这“问题”本身太新了。对于同时代的英国人来说文学就是文学，只要居于文学之中，这样的问题是无以发生的。但是，如米歇尔·福柯所说，所谓“文学”充其量不过是到了19世纪才得以确立起来的观念。漱石则身居文学之中而未能避开这一疑问，因此，在“文学”观念已经固定下来的明治四十年（1907）的日本，此一疑问就显得更为奇异。这与其说是反时代的，可以说太奇特了。毫无疑问促使漱石的理论思考欲望萎谢的原因正在于此。

《文学论》初看起来，仿佛是“文学的理论”，就是说仿佛是在“文学”的内部

写作的。但是，正如当初的“文学论”计划由“文学评论”及其他一些随笔来构成那样，应该属于包含着一些更为根本性问题的东西。

漱石首先怀疑英国文学是普遍的这一观念。当然他并不是要将英国文学与汉文学相对置，使之相对化。他着重指出：这种普遍性不是先验的而是历史的，正因为隐蔽了其历史性（起源）才出现了这种普遍性的观念。

以我之经验，莎士比亚所确立之诗国，并非如欧洲评家一致主张者具有其普遍之性质。我等相应得以品味此诗文，乃积年修养之结果，大半为有意识把捉其意境后之鉴赏。（《坪内博士与哈姆莱特》）

若将漱石的说法加以引申，可以说莎士比亚在其生存的时代曾经被“普遍的”有拉丁文化教养的戏剧诗人们所轻蔑，之后亦遭到默杀，直到19世纪初才经由德国浪漫派，与发现“文学”的同时被重新发掘出来。这时才出现了作为天才的个人之莎士比亚，以及作为自我表现的诗人、浪漫的或者现实的诗人之莎士比亚。然而，莎士比亚的戏剧实际上与上述的称谓戏剧相异质，在某种意义上可以说与近松门左卫门（1653—1724）类似。漱石批评坪内逍遥的翻译时已经指出了这一点。莎士比亚并非现实主义的，也不曾要表现什么“人性”。所谓“普遍的”这一观念在19世纪的西欧得以确立的同时，其自身的历史性也被掩盖起来了。

漱石不得不否定“文学史”及对文学的历史主义研究，这首先在于他怀疑“文学”本身的历史性。所谓历史主义是同“文学”一样于19世纪确立起来的支配性观念，是历史主义地观察过去，本身便是以“普遍性”为不证自明的前提的。

漱石对“文学史”持抵触态度。不过，这并不是因为日本人可以有独自的阅读方法。他所说的“自我本位”，正在于对当时很有势力的所谓“文学的”、“历史的”观念本身提出了根本的质疑。

我们不能说风俗、习惯、情操只出现于西洋的历史之中，西洋的历史以外则没有。还有西洋人在自己的历史发展中经历多次变迁而达到今天的最后地步，这未必就是普遍的历史标准（对他们来说大概是标准的）。特别是在文学上更是如此。许多人都说日本文学是幼稚的。很可悲我也这么认为。但是，我自认我国的文学幼稚，与视今天的西洋文学为标准不同。我坚信不能断言当今幼稚的日本文学不断发展便一定要成为现代的俄罗斯文学，而且我不认为日本文学一定要沿着与从雨果到巴尔扎克再到左拉这样的法兰西文学同样性质的道路而发展。幼稚的文学之发达未必只有一条道路，既然理论上无法证明发达的终点一定只是一个，那么，断定现代西洋文学的发展倾向必是幼稚的日本文学之发展方向则过于轻率。另外也很难得出结论说西洋文学的倾向就一定是绝对正确的。虽然某种程度上或许可以说在直线发展的科学中新的即是正确的，然而既然发展的道路是复杂多样的，那么，西洋的新对日本人未必就是正确的。文学并非只有一条发展道路，这不必从道理上论证，只比较地看现今各国文学，尤其是进步文学的发展，便最清楚明白了……

观西洋绘画史之今日的状态，应该说实在是经历了重重难关，如走钢丝一样发

展而来的结果。若稍有失之平衡便会发展成另外一种的历史。我的议论恐怕还很不充分，实际上，由前面所说的意义归纳起来，可以说绘画史的发展有其多种无限的可能性，西洋绘画史是其中之一，日本风俗画的历史也仅仅是其中之一条发展道路。这里我仅举绘画为例来说明，其实这种情况未必仅限于绘画。文学大概也是一样。那么，以所接受来的西洋文学史为唯一之真，万事诉诸于此而加以衡量决断则恐怕过于偏狭了吧。既为历史当不应与事实相左。我相信可以作出如下主张：未被给予的历史也是可以在头脑中进行多种发展可能性的组合，只要条件具备总有实现的可能……

到此我叙述了诸种弊端：如上面所讲三事[1]被认为是文学史上连续发展而来的，极其不合情理的弃旧追新之弊；又如把偶然出现的作品冠以某种主义之名，一定要将其视为此主义的代表来对待，结果失之妥当却将此看作是难以打破的whole，而且随着时间逐渐推移其主义的意义发生变化而引起混乱之弊等等。我觉得这里所述的事情虽与历史有关，但与历史的发展并没有那么深的交涉。就是说，不应该以基于某个时代、某一个人的特性来区分作品，而是应该以适用于古今东西的，离开作家与时代的，仅在作品上表现出来的特性来区分作品。既然应该如此，那么，我们只好以作品的形式和主题来区分作品了。（《创作家的态度》）

从以上引文可见，漱石对历史主义所隐含着的西欧中心主义，或者视历史为必然的、连续性发展的观念提出了异议。而且，他拒绝把作品还原于“时代精神”或“作者”这种whole（全体），而关注于“仅在作品上表现出来的特性”。这样的思考是形式主义的，当然早于形式主义思潮出现之前。《文学论》中的F＋f定式[2]也是基于他这一根本性态度的。

例如，浪漫主义和自然主义是历史性的概念，乃作为发展的先后顺序而出现。可是，漱石则欲将此视为两个“要素”。

两种文学的特性如上所述。正因为如此，两者都是应该被珍视的。绝不是只有一方的存在而另一方可以被驱逐出文坛那样肤浅的东西。另外，正因为名称有两样，使自然派和浪漫派相对立，筑垒掘壕，似乎两相对垒虎视眈眈，其实可以使之敌对的不过名称而已，内容实在是相互交叉你中有我中有你的。因此，若详细加以区分，可以说在纯客观态度与纯主观态度之间不仅发生无数的变化，而且变化各方与他方相结合又会生出无数的第二次变化，故不能笼统说谁的作品是自然派谁的作品是浪漫派。与其如此，不如解剖作品——指出其哪些地方具有如此这般的浪漫派或自然派的趣味，不仅如此还要避免仅以浪漫、自然两语简单律之，再进而说明其中有多少不同的成分以怎样的比重相互交织着。我想如此这般或者可以解救今日之弊端。（《创作家的态度》）

无疑这是形式主义的思考方法。漱石在语言表现的深层发现了隐喻和明喻，这两种要素是以浪漫主义和自然主义的形式得以表现的。娄曼·杰科波森（Roman Jakobsen）曾把隐喻与转喻作为对比性的两个要素，提出根据这两个要素的程度不同观察文学作品倾向性的视角，而漱石则早于娄曼·杰科波森注意到了这个问题。

他们两人的相通之处在于，都是作为身处西欧之中的异邦人试图观察西欧的“文学”。俄国形式主义批评为了得到人们的评价，必然要在西欧这一内部发起对“西欧中心主义”的怀疑。如果确是这样的话，那么，漱石的尝试不用说乃是非常孤立的行为。不过，漱石最终放弃“文学论”，并不仅仅在于这种孤立感。

漱石所拒绝的是西欧的自我认同（identity）。在他看来，这里有可能“代替”的、可以重组的结构。当偶然选取的某一个结构被视为“普遍性的东西”时，历史的发展必然要成为直线性的。漱石不是要树立起相对于西洋文学的日本文学，主张其差异性或相对性，对他来说日本文学的自我同一性认同也是可疑的。但是，发现这种可以重组的结构便会立刻唤起“为什么历史是这样的而不是那样的”，“我为什么存在于此而非彼”（帕斯卡尔）这样的疑问。自不待言，形式主义、结构主义忽略了这个疑问。

漱石幼年时代当过养子，直到一定的年龄他一直把养父养母视为亲生父母。他是被“取代”了的。对他来说，父子关系绝非自然的，而只能是可以“取代”的。一般来说，如果是血统纯然的人，就会无视那里存在着的残酷的命运之捉弄。但是，漱石的疑问在于：即便如此，为什么自己存在于此而非彼？因为现在已是作为不可“取代”之物而存在的了。恐怕漱石的创作活动正是建立在这样的疑问之上的。并非讨厌理论而转向创作，创作本身乃是由他的理论派生而来的。漱石是很理论性的，换句话说，他并没有以所谓“文学的理论”那样的东西为目的。他只能是理论性的，只能对“文学”保持一定距离。

2

《文学论》序言讲的主要是个人的事情，夏目漱石告诉读者，理论性对他来说并非情愿的，而不得已为之。他这样交代了自己为什么关注“文学为何物之问题”。

> 少时曾喜读汉籍。学习时间虽短，然漠然冥冥之中由《左传》、《战国策》、《史记》、《汉书》而略知何为文学之定义。暗中思忖英国文学亦当如此也，若果真如此则举有生之年而习之，亦当无悔。……春秋十载于吾有之，不敢言无学习之余暇，只恨难能彻底习之。然毕业后不知为何脑中竟有被英国文学所欺而生不安之感念。（《文学论·序》）

漱石所说“有被英国文学所欺而生不安之感念”是有其根据的。在已经习惯“文学”的人们眼里，只不过是看不到被欺骗这一事实罢了。我们不应该把漱石这种感念笼统称为接触到非本民族文化者的认同危机。因为这样说时，我们已经是将“文学”视为不证自明的东西，而看不到“文学”之意识形态性了。漱石不期然地看到这一点，不用说是因为他熟谙汉文学之故。固然他所谓“汉文学”并非中国文学，也非与西欧文学可以对置的。他并没有生活在可以悠闲地作汉文学与西欧文学之比较的时代里。对他来说，“汉文学”并非实体性的，而是被设想在“文学”的彼岸无

以回归且不确定的某种东西。

比如，与漱石所说的“汉文学”相对应的是山水画，而所谓山水画乃由于风景画的存在而得以存在，这一点值得注意。

> 山水画这一名称并不存在于这里展示的绘画所实际描述的时代里，在那个时代人们称之为四季绘或月并[3]。山水画是由指导过明治日本现代化的芬尼罗萨[4]命名，并放在绘画表现的范畴中给予一席之地的。因此可以说山水画这一命名本身，乃是由于西洋现代意识与日本文化之间的乖离而出现的。（宇佐见圭司：《于“山水画”中看到绝望》，《现代思想》1977年5月号）

同样的道理也可以用于说明“汉文学”。“汉文学”已经存在于“文学”这一意识之上，而且是仅仅存在于“文学”意识之上的。将汉文学对象化已经在“文学”上得到了实行。如果这样，那么，对汉文学和英国文学进行比较时便会无视“文学”＝“风景”其自身的历史性。就是说，我们会忽视“文学”或“风景”的出现使我们的认识装置本身发生了变化这一事实。

我认为“风景”在日本被发现是在明治20年代。当然，或许应该说在被发现之前已经有风景的存在了。但是作为风景之风景[5]却在此前不曾存在过。也仅限于这样思考时，我们才可以看到“风景之发现”包含着怎样的多层意义。

可以说漱石正生存于这一过渡时期。当然称其为过渡时期仅仅是一种历史主义的观点而已。实际上，漱石注意到，在他选择英国文学之后自身的认识装置已发生了根本的变化。英国文学和汉文学在他的心目中绝没有成为静止的三角关系。正如小说《此后》中的人物代助一样，漱石在某一时刻突然发现自己已经作出了选择。就是说，“风景之发现”并不是存在于由过去至现在的直线性历史之中，而是存在于某种扭曲的、颠倒了的时间性中。已经习惯风景的人看不到这种扭曲。漱石的怀疑正是由此开始，“有被英国文学所欺而生不安之感念”既是生存于此种“风景”里的不安。

颇有意味的是漱石不谈日本的文学而谈汉文学。汉文学虽然遭到国学家的抗议，但仍然是日本文学的正统。正如吉本隆明（1924—）所强调的，甚至《万叶集》也是汉文学或因汉字的冲击而得以成立的（《初期歌谣论》）。花鸟风月自不待言，就连国学家所想象的纯粹本土的东西亦基于汉文学的“意识”而得以存在。古代日本人开始“叙景”即发现风景时，汉文学的意识已经存在了。在追溯文学起源时，我们只是在那里寻找文学、文字而已。

问题的复杂性在于，明治20年代的“风景”之发现与此相似，换言之，这里累积着同样的颠倒。这个问题我不想在此论及，我只想指出下面这样一种逻辑背反：正如国学家想象汉文学以前的日本文学时，是因为有了汉文学的意识才要这

样做的一样，谈论“风景”以前的风景时，乃是在通过已有的“风景”概念来观察的。比如，我们应该意识到：在质问山水画为何物时，这个质问已是基于颠倒的关系之上了。

下面所引宇佐见圭司的“比较”，正是在清楚地了解到这一困难之后的比较。

为了说明山水画的空间，我们先来讨论一下山水画的场和时间。山水画所有的“场”的意象是不能被还原到西欧的透视法所说的位置上去的。

透视法的位置乃是由一个持有固定视角的人综合把握的结果。在某一瞬间对应于此视角的所有东西将投射到坐标的网眼上，其相互关系得到客观的决定。而我们现在的视觉亦在默默地进行这种透视法式的对象把握。

与此相对，山水画的场不具有个人对事物的关系，那是一种作为先验的形而上学的模式而存在着的东西。

这个场与中世纪欧洲的场的状态在先验性上有其相通性。所谓先验的山水画式的场乃是中国哲人彻悟的理想境界，在中世纪欧洲则是圣书及神。

就是说，在山水画那里，画家观察的不是“事物”，而是某种先验的概念。同样说来，源实朝（1192—1219）也好芭蕉（1644—1694）也好，他们并没有看到“风景”。对于他们来说，风景不过是语言，是过去的文学。正如柳田国男（1875—1962）所说：《奥之细道》中一行“描写”也没有。看似“描写”的东西亦非“描写”。如果看不到这种微妙的、决定性的差异，则不仅看不到“风景之发现”这一事态，反而会造成用“风景”之眼光所看到的“文学史”。

比如，所谓西鹤（1642—1693）的现实主义是在“写实主义”和否定马琴（1767—1848）的潮流中被发现的。实际上，他到底是不是我们所说的现实主义者实在可疑。正如莎士比亚在先验的“道德剧”框架中，以古典为基础来写作戏剧一样，西鹤并没有观察“事物”。同样，子规（1867—1902）对芜村（1716—1783）俳句的绘画性大加赞赏时也是如此。芜村的俳句是与他的山水画同位的，而与倡导“写生”的子规的感受性性质不同。当然，芜村和芭蕉不同，不过，他们的不同存在于我们今天的观察视点之外。实际上子规自己也这样讲过，如他认为芜村俳句的绘画性与芭蕉风格不同，在于大胆采用了汉文。芜村的“五月梅雨大河前，人家两幢”这一句中，不是大河（おおかわ）而是大河（たいが）之故，才活生生地“描写”出激烈动荡的状态。这个例子正好标示出芜村不是被风景而是被文字所吸引所魅惑的。

明治20年代所建立起来的“国文学”无疑是在“文学”这一观念之上被规定被解释的。当然，我在此并不是要论述“国文学史”。我只想指出，对于我们来说，那个不证自明的“国文学史”其实是在“风景之发现”中形成的。对“国文学史”表示怀疑

的大概只有漱石一人。如果“风景之发现”是这样一种东西的话，那么，我们则无法以所谓“文学史”的顺序来谈论“风景之发现”。“明治文学史”似乎是在时间上不断发展前进的。但是，为了考察“风景之发现”这一被忘却的颠倒，我们必须扭转这个时间上的顺序。

3

所谓风景乃是一种认识性的装置，这个装置一旦成形出现，其起源便被掩盖起来了。在明治20年代的“写实主义”中已经有了风景的萌芽，但还没有决定性的颠倒。它主要以作为江户文学之延长的文体来创作的。典型地显示出与江户文学之断绝的，是国木田独步（1871—1908）的《武藏野》和《难忘的人们》。特别是在《难忘的人们》（1898）中，如实地显示了风景在成为写生对象之前首先是一种价值颠倒这一道理。

这篇作品的情节构成是，无名文学家大津这一人物向在多摩川沿岸的客店偶尔相识的名叫秋山的人讲述“难忘的人们”。大津拿出自己的标题为“难忘的人未必是不可忘记之人”的手稿，对秋山加以说明。所谓“可忘记之人”是“朋友知己及给自己以帮助的师长同辈等”；所谓“难忘的人”则是一般来说忘了也没关系但忘不了的人们。

大津以从大阪坐小火轮渡过濑户内海时发生的一事为例，这样说明道：

> 不过那时身体不怎么好，一定是心情沉郁，常常陷入沉思。我只记得不断地走上甲板，在心里描绘将来的梦想，不断思考起此世界中人的身世境遇。当然，这乃是年轻人胡思乱想的脾性，没有什么奇怪的。那时，春日和暖的阳光如油彩一般融解于海面，船首划开几乎没有一点涟漪的海面撞起悦耳的声音，徐徐前行的火轮迎来又送走薄雾缠绵的岛屿，我眺望着那船舷左右的景色。如同用菜花和麦叶铺成的岛屿宛如浮在雾里一般。其时，火船从离我不到一里远的地方通过一个小岛，我依着船栏漫无心意地望着。山脚下各处只有成片矮矮的松树林，所见之处看不到农田和人家。潮水退去后的寂寞的岸石辉映着日光，小小的波涛拍打着岸边，长长的海岸线如同白刃一样，其光辉渐渐消失。听到云雀在比山还高的上空鸣叫，使人们知道这并非无人岛。云雀不知岛上有田地，这是我老父的诗句，可是我觉得山的对面一定有人家。看着看着，夕阳照耀着的沿岸有一个人影映入我的眼帘。确实是一个男人，且不是小孩，每走三两步便蹲下，好像在不断地拾起什么然后放到筐或桶里。我略微望了一下这个在寂寞的岛上岸边捕鱼的人。随着火轮的行进那人影渐渐变成一个黑点。不久那岸那山乃至整个岛屿便消失在雾里了。那以后至今的十年间，我多次回忆起岛上那不曾相识的人。这就是我“难忘的人们”中的一位。

我引用这么长的一段，是因为这段文字展示了作品中的人物大津所看到的。那岛上的男人与其说是“人”，不如说是一个“风景”。大津说：“当时油然浮上心头的就是这些人，啊，不对，是站在我看到这些人时的周围光景中的人们”。大津对“难忘的人们”还举了很多例子，然而，这些例子都同上面引文一样是作为风景

的人。当然，这种描写本身看似没有什么出奇的，但是，独步在作品的最后几行里鲜明地表现了不能忘记作为风景的人之主人公的离奇古怪。

作品结尾是大津和秋山在客店谈天的两年之后。

其后经过了两年。

大津因故去了东北的某地，完全与在沟口客店初识的秋山中断了联系。

这恰好是大津住在沟口的时候，发生于雨夜的事情。大津一个人面对书桌陷入了沉思冥想。书桌上放着两年前展示给秋山的同一本手稿“难忘的人们”，其手稿最后添加上去的是“龟屋主人”，而不是“秋山”。

就是说，从《难忘的人们》这篇作品所看到的不单是风景，还有某种根本性的倒错。进而言之，在这种倒错中被发现的正是风景。如前所述，风景不仅仅存在于外部。为了风景的出现，必须改变所谓知觉的形态，为此，需要某种反转。

《难忘的人们》的主人公这样说道：

简而言之，我是一个不断苦恼于人生问题，又为自己将来的期望所压迫自找苦吃的不幸男人。

在此，如同今夜这样，我独自一人对着夜灯，便催生起感此生之孤独而不堪忍受的哀情。这时我的自我之头角嘎巴一下折断了，不知怎的人也变得令人怀念起来，想起各种各样的旧事和友人。其时油然浮上心来的即是这些人，不，是站在看到这些人时的周围光景中的人们。我与他人有何不同，不都是在天之一角得其此生而匆匆行路，携手共归无穷天国的人吗？当这样的感想由心里升起时我便常常会泪流满面。那时，实际上乃是无我无他的，什么人都变得令人怀念起来。

这里表明，风景是和孤独的内心状态紧密连接在一起的。这个人物对无所谓的他人感到了“无我无他”的一体感，但也可以说他对眼前的他者表示的是冷淡。换言之，只有在对周围外部的东西没有关心的“内在的人”（inner man）那里，风景才能得以发现。风景乃是被无视“外部”的人发现的。

4

保罗·瓦勒伊（Paul Valery）抓住风景画对绘画的渗透和支配过程来观察西洋绘画史，他指出：

风景给画家提供的兴趣正是这样逐渐变迁的。最初是作为绘画主题的补助物而从属于主题的，后来变成了用以表现仿佛妖精也住在里边的幻想新天地的手段，——最后迎来的是印象的胜利，素材或光线支配了一切。

后来数年之中，绘画在无人存在的世界诸像里终至泛滥的程度。这意味着这样

一种倾向：大海、森林、原野等仅仅作为大海、森林、原野使多数人得到观赏的满足。而这一倾向成为多种重要变化的原因。第一，因为我们的眼睛对树木、原野等不像对生物那么敏感，所以画家通过专心致志描摹这些景物可以做到比较随便地任意模仿，其结果是在绘画上这种狂乱独断的画法成为理所当然。比如，画家若是以画一根树枝同样粗暴的画法来画人类的手脚，那么我们一定会惊讶的。但是，我们的眼睛不容易分辨那些属于植物界和矿物界的事物的实际形态，因此，在这个意义上，风景描写得到了更多的方便。这样，就变得谁都可以作画了。（《Degas.Danse.Dessin》）

保罗当然是对风景画持否定态度的，他认为受到风景画支配的结果是“艺术的理智性内容的减少”，艺术失去了作为“完整的人类行为”的性格。与此同时，他还这样指出：“我有关绘画的论述，可以非常准确地适用于文学。就是说，所谓描写对文学的侵略，与风景画对于绘画的侵略几乎是同时进行，采取同一方向，产生同样结果的。”

明治20年代正冈子规所谓的“写生”，其含意正如文字所示。他提倡带着笔记本到野外，以俳句的形式进行“写生”。那时，他抛弃了俳句传统的主题，“写生”是以不能成为此前诗的主题的东西为主题的。当然，这里没有我们所感到的《难忘的人们》那样扭曲了的恶意，显示的是一种平板的写实主义。但我们不能忽视写生本身实际上潜藏着与国木田独步同样性质的颠倒。这在高滨虚子那里更为明显，而写生文具有影响力的秘密正在于此。所谓“描写”是与单纯地描写外界有着某种本质区别的，因为我们必须去发现这个“外界”本身。

不过，这并不是视觉问题。使知觉形态发生改变的这个颠倒并不在于“内”或“外”的颠倒，而是符号论式的认识装置的颠倒。

正如宇佐美圭司所示，西欧中世纪的绘画与“山水画”，比与“风景画”更有共通之处，即西欧中世纪的绘画与“山水画”，其“场”都是超越论式的非实在的。山水画家描写松林时，乃是把松林作为一个概念（所指）来描写，而非实在的松林。为了看得到作为对象的实在的松林，超越论式的“场”必须颠倒过来。正是在这里出现了透视法。严密地说，所谓透视法已经作为透视法式的颠倒出现了。

不过，值得注意的是，从风景画看来，虽然西欧中世纪的绘画和“山水画”有其类似性，但两者仍是性质不同的东西。前者之中存在着导致“风景画”出现的要素，而后者则没有。关于这一点，我们可以以批判山水画的“场”为“汉意”[6]所侵蚀的本居宣长（1730—1801）为例观之。宣长认为日本人观察事物时已经到了只有通过汉文学的概念才能观察的程度，只是在《源氏物语》中还存在着自然地观察事物的视角。当然我们必须考虑到宣长已经在某种程度上意识到了近代西欧的存在，他的批判一定意义上确实与西欧现代的同类批判有其相似性。尽管如此，这仍然不能成为“风景之发现”。坪内逍遥（1859—1935）的《小说神髓》（1885）曾把西欧的“写实主义”和宣长的源氏物语论相提并论，但从逍遥和宣长

的文体仍然看不出“风景”来。因此，我们只能说“风景画”虽为中世纪绘画的颠倒，其源泉仍在西欧，是西欧某种固有的东西促成了“风景画”的诞生。关于这个问题我会另外论述。

现在需要说明的是，上面引用的保罗的观点有一个盲点。那就是他忽略了自己是在西洋绘画史的内部来观察这一点。例如，即使是作为“完整的人类行为”而被保罗理想化了的达·芬奇的作品，对子规来说恐怕亦只是风景画而已。要质疑风景画就必须质疑达·芬奇，否则，是无法理解在世界范围内发生的“风景画的侵略”之必然性的。

荷兰精神病理学家梵·丹尼·伯杰（Van den berg）指出，在西欧最初把风景作为风景来描写的作品是《蒙娜丽莎》。他在对此作出说明之前，举路德的《基督教者的自由》（1520年）为例，认为其中只承认对一切外在性物质的拒绝、仅根据神的话语而生存的“内在的人”的存在。意味深长的是达·芬奇正好死于路德说这一番话的前一年。正如莱里克（Rilke）所暗示的那样，蒙娜丽莎的神秘微笑封存着内在的自我，但这个自我并非来自所谓新教，而是由新教使其明朗化的。梵·丹尼·伯杰说路德的草稿与蒙娜丽莎本质上一样，进而又指出：

> 同时，蒙娜丽莎又不可避免地属于被风景疏远化了的最初的人物（在绘画上）。她背后的风景如此有名是当然的，这正是风景作为风景而被描写的最初的风景。这是纯粹的风景，而非仅仅是人的行为之单纯背景。这种风景是中世纪的人们不曾知道的自然，自给自足的外在自然，其中原则上消除了人的要素，是通过人的眼睛看到的最为奇妙的风景（根据英译本The Changing Nature of Man译出）

当然，这只不过是风景的萌芽而已，风景画在各种意义上成为支配性的则要等到19世纪的来临。但上述分析至少正确地把握住了风景通过对外界的疏远化，即极端的内心化而被发现的过程。这种现象的大量发生则是在浪漫派那里。卢梭在《忏悔录》中描写了自己在1728年与阿尔卑斯的大自然合一的体验。此前的阿尔卑斯不过是讨厌的障碍物，可是，人们为了观赏卢梭所看到的大自然纷纷来到瑞士。Alpinist（登山家）如字义所示乃诞生于“文学”。而日本的“阿尔卑斯”亦是由外国人发现的，日本人也由此才开始了登山运动。正如柳田国男所说，如果没有对从前由禁忌和价值所区别的实质空间的变形及均质化，那么，登山是不可想象的。

风景一旦成为可视的，便仿佛从一开始就存在于外部似的。人们由此开始摹写风景。如果将此称为写实主义，这写实主义实在是产生于浪漫派式的颠倒之中。

现代文学中的写实主义很明显是在风景中确立起来的。因为写实主义所描写的虽然是风景以及作为风景的平凡的人，但这样的风景并不是一开始就存在于外

部的，而须通过对“作为与人类疏远化了的风景之风景”的发现才得以存在。

例如，什克洛夫斯基（Shklovsky）说，写实主义的本质在于非亲和化，即为了使眼睛熟悉某种事物而让你看没有看到过的东西。因此，写实主义没有一定的方法。这正是不断地把亲和性的东西非亲和化的过程。在这个意义上，所谓反写实主义的，如卡夫卡的作品亦属于写实主义。写实主义并非仅仅描写风景，还要时时创造出风景，要使此前作为事实存在着的但谁也没有看到的风景得以存在。也因此，写实主义者永远是“内在的人”。

明治26年（1892），北村透谷（1868—1894）这样写道：

写实主义毕竟应予肯定，只是所谓写实者各自的关注点大有不同。即有只专注于描写人类丑恶部分的，亦有执意进行病态心理解剖的，这些偏颇之弊逐渐加重则不利于人生，亦于宇宙之进步无益。我等不该厌弃写实主义，然出于卑俗目的之写实，不能说为好。写实若不置满腔热情于根底，则难免为写实而写实之弊。（《热情》）

透谷于写实之根底上所见的“热情”意味着什么已是非常明的了。就是说，在他所谓的“思想世界”即内在自我的优势之下，写实才能成为可能。这正是坪内逍遥所缺乏的。

这样，把浪漫派与写实主义机械地对立起来便没有意义了。如果仅注意其对立，我们便会看不清楚派生出对立的那一事态。漱石则欲将此视为两个要素“平均”地看待。不必说这种形式主义者的视角对此种对立的历史性不予理睬。漱石至少不想以通常的文学史视角来思考这种对立。

中村光夫（1911—1988）说“我国的自然主义文学具有浪漫的性格，自然主义者发挥了外国文学中浪漫派所发挥的作用”（《明治文学史》）。不过，讨论国木田独步这样的作家是浪漫主义还是自然主义，那将是愚蠢的。他的两重性只是如实地显示了浪漫派与写实主义的内在联系而已。如果仅以西洋的“文学史”为标准观之，则在短时间内接受了西洋文学影响的日本明治时期，只能显出混乱的状态，然而，这里有揭开在西洋长期直线发展过程中隐藏着的颠倒，抑或西洋固有之颠倒性的钥匙。

为了理解发生于明治20年代的这种事态，我们必须放弃写实主义和浪漫派等概念。可是实际上，人们一直以漱石所欲否定的“文学史之分类法”来论述明治文学。其中例外的是江藤淳（1933—1999）的文章《写实主义源流》（《新潮》杂志1971年10月号），它通过对子规与虚子“写生文”的分析试图对抗上述“分类法”。该文认为，在明治文学中“描写”并不是要描写事物，而是要表现“事物”本身的出现，由此我们可以看到这里发生了“事物”与“语言”新的关系。

这是一种认识的努力，一种对崩溃之后出现的难以命名的新事物试图给出一个名称的尝试。换言之，这亦是试图在人的感受性或者语言与事物之间，建立一种新鲜而具有活力的关系之“渴望”的表现。写实主义这一新理论由西洋输入进来以后，人们并非马上要以它来创作。正如子规所主张：“或许，两人提出的新方案，乃是要在不能停息的灯火上加上一滴油。”他们是处在不得不直视新事物的时代而提出新方案的。

因此，虚子也好碧梧桐也好都只能抛弃“自古以来所习见的俳句”，而奔向“写生”。由芭蕉所确立经芜村而繁盛起来的俳谐世界，仿佛同江户时代的世界一起到了“寿命将尽”的时候。除了革新，还有其他使俳句乃至文学再生之法吗？我感到子规一定是在不断拼命地这样反问着的。（《写实主义源流》）

当然，如江藤淳所说，在子规和虚子之间有着微妙的不同。对于子规来说，“写生”的客观性与自然科学相近，在那里“语言被剥夺了作为语言的自律性，变成一种无限近乎透明的符号”。但是，子规与虚子的“对立”只存在于“风景”——江藤淳所谓的事物——出现的情况下，并且具有同时性。

不用说，国木田独步接受了“写生文”的影响。但是，如果抛弃“文学史”上所谓“影响”的概念观之，无疑他们在明治20年代分别遇到的正是“风景”这一问题。江藤淳所说的“写实主义源流”同时也可以说是“浪漫主义源流”，我把此称为“风景之发现”而论之，不仅为了要排除文学史＝文坛史上的党派性，而且要追寻已经习惯了这种“风景”所造成的认识装置之我们自身的起源。

5

如上所述，写实主义和浪漫主义都是从某种事态中派生出来的，从这个意义上讲，它们不可能成为“文学史”的概念。比如，哈罗德·布洛姆（Harold Broom）说，我们身处浪漫派之中，要否定浪漫派本身正是浪漫派式的行为。T.S.艾略特、萨特、列维-施特劳斯等也属于浪漫派。反浪漫派的是属于浪漫派的一些人，这只要看华兹华斯《序曲》，哲学上与此相当的黑格尔《精神现象学》即可知道。在他们那里，表现了从浪漫派式的主观精神走向客观精神的“意识的经验”或“成熟”。就是说，我们依然处于反浪漫派本身又是浪漫派这样一种“浪漫派的两难境地”，而也可以将此称为“写实主义的两难境地”。因为写实主义是不断地非和睦化的运动，反写实主义正是写实主义的一个环节。为了考察这种困难复杂的情况，我们必须脱离开狭义的浪漫主义和写实主义等概念。

比如，在《难忘的人们》中，从前看似重要的人被忘记了，无关紧要的人却成为“难忘的”了。这与风景画中的背景取代了宗教的、历史的主题是一样的。值得注意的是，这时看似平凡而无意义的人作为意味深长的东西而被我们所看到。昭和时代（1926—1989），柳田国男称之为“常民”的，绝不是common people，而是经过了上述的价值颠倒而看得到的风景。同时正因为如此，柳田不得不排除

当初所使用的平民、农民等指涉具体性事物的语词。

中村光夫正确地指出了这一点。“在他（柳田）立志于民俗学研究的动机中，感到了书写‘凡人之传’的诗意，我感到这和发出如下惊呼的国木田独步有其共通之处：‘坐落在这河边的茅屋，其一家的历史是怎样的？那老人的传记如何？老人那里的一块石头难道不能成为人情的纪念吗？……我要在此记存下自然、人和神留下的记录’。”（《明治文学史》）

为了使民俗学得以诞生，必须有其对象存在。而这个作为对象的常民就是如此被发现的。在柳田国男那里，风景论和民俗学总是联系在一起的原因正在于此。柳田国男的民俗学涉及的几乎都是“语言”问题，这正如高滨虚子（1874—1958）所感到的那样：所谓风景不是别的正是语言的问题。

柳田的风景论当另当别论，这里值得注意的是，对他来说，“民”在作为“风景”的“民”出现之前，乃是作为儒教的“经世济民”的“民”而存在的。这种二重性给柳田的思想带来了两义性。这个两义性则在“柳田主义”者那里被忽视了。柳田确实是十足的“明治时代的人”（漱石），换句话说，他属于“风景”以前的世界。

可以说是小林秀雄（1902—1983）发现了作为纯粹风景的大众、平凡的生活者。毋庸置疑，马克思主义者所说的无产阶级乃是一个浪漫的风景。而与此相对的，不被观念和意识形态所欺骗的，难以对付的生活者形象，即使是反浪漫的，也还是浪漫派式的。如果无产阶级并非实有，那么，这样的大众也就不存在。在这一点上，吉本隆明所谓“大众的原像”也是一样，这乃是作为“像”而存在的。

小林秀雄的批评全面显示了“浪漫派的两难境地”。对他来说“时代意识比起自我意识来，既不太大也不太小”（《各种各样的匠心》）。换句话说，我们称为“现实”者，已经成了内在化的风景，也即是“自我意识”。可以说小林秀雄不断反复强调的不是“客观之物”，而是达到“客观”这一行动，即“粉碎自我意识之球体”这一行动。不过，小林秀雄比谁都知道这事的不可能性。比如，他的《近代绘画》既是风景画论，同时也是欲摆脱“透视法”而进行的没有完结的认识论式的格斗。然而，不仅小林秀雄，《近代绘画》中的画家们亦没能走出“风景”，就连他们对日本浮世绘及非洲原始艺术的注目也是在“风景”的架构之下进行的。谁也无法说自己从那里走出来了。在这里，我想做的不是从风景这一球体走出来。我要做的是阐明这个“球体”本身的起源。

6

风景一旦确立之后，其起源就被忘却了。这个风景从一开始便仿佛像是存在于外部的客观之物似的。其实，毋宁说这个客观之物是在风景之中确立起来的。主观或者自我亦然。主观（主体）、客观（客体）这一认识论的场也是确立在风

景之上的。就是说，并不是一开始就存在着的，而是在风景中派生出来的。

江户时代的绘画缺乏透视法或者距离的意识，这是因为他们没有风景的意识，同样，西欧中世纪的绘画亦然，如上所述，虽然这两者之间的不同亦很重要。故而，发生于绘画领域中的事情同样也在哲学领域发生了。笛卡尔的思（cogito）即是所谓透视法的产物。“我思”的主体是于透视法上不可避免地被推出来的东西。那时，被思维的对象乃是作为均质的、物理学式的东西，即作为延伸而出现的。这和“蒙娜丽莎”的背景成为非人化的风景之风景是一样的。

S. K.兰格（Sucanne Langer）对现代哲学在这个风景之上转圈而不能走出来的一筹莫展状态，作了如下简要的概括。

数世纪以来，传统结不出果实，道理被反复纠缠而不清，哲学上的党派根性不曾根绝，不久，从文艺复兴产生出来的多为无名异端的、常常又是前后不一致的思想观点，结晶出普遍终极性的问题。一个新的人生观开始对人的精神，对这个混沌的世界，追求合情合理的解释。这样，“自然哲学及精神哲学”之笛卡尔时代承接了哲学的领域。

这个新时代获得了下列两分法的强有力的革命式创造性概念，即把所有的实在分为内在经验与外部世界、主观与客观、个人实在与公共真理等概念。今天已经成了传统的认识论用语，其本身明示着这一根本性概念的秘密。当我们说“已知的”、“感觉的已知条件”、“现象”、“他我”的时候，我们当然是预想到内在经验的直接性与外部世界的连续性的。下面所示的基本设问便是由这样的用语组建起来的。“由现实所给予人类精神的是什么？”“是什么保证感觉的已知条件为真实的东西？”“在关于现象之观察的可能性秩序的背后隐藏着什么？”“精神与头脑的关系是怎样的？”“我们怎样得以认识他我的关系？——这一切同样也是今天的问题。为了给这些问题以精巧的解答，一些各自不同的综合思想体系被建立起来，即所谓经验论、观念论、实在论、现象学、存在主义哲学、逻辑实证主义等。这些学说中，最完整而有特色的是最早期的经验论和观念论。这些学说都是经验（experience）这一创造性概念最大限度的强有力的定式化。这些学说的倡导者都是从笛卡尔式的方法获得灵感的狂热者，而且，他们的学说都是从这样的出发点出发，运用笛卡尔的原理，把那里明显存在着的东西推导出来而这样形成的。各学派相继使知识阶级着了迷。不单是大学，而且各种文人团体都感到了一种从古老陈旧的概念，从使人们颓丧的探索极限中获得了解放的感觉，同时抱着对生活、艺术、行动可以给出进一步真实定位的希望，并迎来新的世界像。”

可是不久，内在于这个新的世界像中的混乱和阴影渐渐清楚地显示出来。于是，这之后的学说便开始试图在主观—客观两分法所生两难境地的对角——怀特黑德教授称此为“自然之两分歧”——之间逃避。其后，各种学说变得愈发精练，小心慎重而巧妙。谁也不可能成为无所畏惧的观念论者，谁也不能全面地赞同经验论。早期的实在论今天成了“朴素”的实在论，被“批判的”乃至“新”的实在论所取代。多数哲学家激烈地否定所有体系化世界观，在原则上否认形而上学。（《象征的哲学》）

然而，只要今天的哲学身处“风景”之中而欲走出风景，则绝难成功。如现代画家吸取原始艺术一样，即使吸收了“野性的思维”（列维-施特劳斯），结果还是

一样。在列维-施特劳斯那里有着最先进的技术与卢梭式浪漫主义的绝妙结合，但这些依然是“风景”的产物。现在有必要阐明这个“风景”本身的起源（历史性）问题。

在西欧，将此“问题化”的——当然是在各自不同的意义上——可以说是马克思、尼采、弗洛伊德。例如，尼采称认识论式的构图为“透视法的倒错”。他认为透视法本身即是透视法式的倒错，是“内在化”的产物。这就是说自我、思想、意识、内在之物都是在内向的颠倒中确立起来的。

当然，与要阐明西欧思想的历史性必须追溯到早期希腊的尼采不同，夏目漱石还保持着“现代文学”或“风景”以前的存在感觉。他就处在“风景之发现”的现场，而且目击了在一定期间内一举发生的这种“风景之发现”的状况。因经历了几个世纪的时间这一状况在西欧的发生已被人们所忘却。

明治20年代是自钦定宪法发布始，现代国家的诸种制度初步确立起来的时期。中村光夫说，“如果以明治10年代为一种疾风骤起怒涛澎湃的时期，那么，20年代则是统制与安定的时期”。对于明治以后成长起来的人们来说，这种秩序已是非常坚固的，或者他们已感到明治维新后的可塑性已经成了凝固性的东西。

关于明治10年代的自由民权运动，中村光夫这样叙述道：

> 总之，这个运动乃是维新这一大改革的逻辑发展结果，因为这里寄托了由这场社会革命而被唤醒了的民众之远大希望。通过这一运动，以前属于士族专有的维新精神终于渗透到了民众之中，故其挫折作为引起所有革命的要素包含于运动之中，成为革命中途被篡改了的理想主义之破灭。士族的穷困潦倒成为一大社会问题是在明治初年，但这时在他们中间出现了得意的少数者和陷入失意境地的多数者。而政治和文化的支配权仍然毫无问题地掌握在士族的手里。经过西南战争，到了明治17、18年左右，士族作为一个阶级开始走向消解的倾向才渐渐清晰起来，故在学生中平民子女的人数开始增多，明治社会是由武士出身者建立起来的町人国家的形象终于明显化了。这里不久出现了实利和出人头地主义支配下的军国主义国家，对此自由民权的幻想成为接受了维新风气的青年不惜牺牲生命而坚信的最后之理想，而这个幻想消失之后，则以不易消去的形式留下精神的空白，稍后这个精神空白终于找到了与政治小说完全不同的表现方式。（《明治文学史》）

这种情况在某种意义上大概也适于说明夏目漱石。在正冈子规、二叶亭四迷、北村透谷、国木田独步等同时代人致力于艰苦的实践时，漱石则走上了“洋学队队长”的道路，而且又有着总是想从其中逃出来的冲动。他所能做的就是对自己已经选择的“英国文学”作一个了结，这只能是一个“理论性的”了结。不过，作为小说家的漱石好像很固执于这一时期的“选择”和“落后”的问题。由此观之，或者可以说关注“汉文学”的漱石象征了现代诸种制度确立以前的时代气氛。这正相当于“政治小说”流行的时期，而漱石所说的仿佛“有被英国文学所欺”之感，可以说只能是对应着已经确立起来的诸种制度的欺瞒性而言的。

但是，关于“风景之发现”的问题，则不能把“政治性挫折”或基督教影响等问题带进来。这些都是心理性的理由，然而，实际上“心理的人”正出现于这个时期。在明治20年代里，重要的是现代的制度已经确立起来，而“风景”不单是作为反制度的东西，相反其本身正是作为制度而出现的。

处理现代文学的文学史家们觉得，“现代的自我”好像只是在头脑里建立起来的。然而，如上所述，自我作为自我而得以存在，是需要别的条件的。例如，弗洛伊德和尼采一样，他们持这一观察视角：“意识”并非一开始就存在，而是经由“内面化”的派生物。弗洛伊德认为，从前没有内面也没有外界，在外界是内部的投影的情况下蒙受外伤的性欲内向化时，内面作为内面，外界作为外界才开始出现。不过，弗洛伊德又这样补充说：“抽象的思考语言被创造出来之后，语言表象的感觉残留物才与内在的事像结合起来，由此，内在的事像本身渐渐被感知到了。”（《图腾与禁忌》）

模仿弗洛伊德式的说法，可以说当被引向政治小说及自由民权运动的性之冲动失掉其对象而内向化的时候，“内面”、“风景”便出现了。不过，再说一遍，弗洛伊德没有看到心理学是历史性的，换言之，心理学本身同“风景”一样是在某种制度中出现的。比如，森鸥外在“历史小说”中写的是非“心理化的人”。晚年的鸥外则尽最大的可能要回溯到“风景”和“心理”出现以前的时期。我们得以用心理学的方式来观察的只有明治20年代以后的文学家们。但是，据此却不能观察促使“心理化的人”出现的这个事态本身。

弗洛伊德学说中最重要的，是“内部”（进而作为外界的外界）的存在始于“抽象的思考语言被创造出来之后”这一观点。那么，在我们的思考理路下“抽象的思考语言”意味着什么呢？大概可以说是“言文一致”吧。言文一致乃是明治20年前后现代诸种制度的确立在语言层面的表现。毫无疑问，言文一致既不是言从于文，也不是文从于言，而是新的言＝文之创造。

当然，言文一致与宪法制度一样是现代化的努力，限于此，它则无法足以成为“内部”的语言。而像森鸥外（1863—1922）、北村透谷那样，这一时期的“内向的”作家们则走向了文言体，“言文一致”运动本身也立刻成了火种。到了开始再燃的时候，已是高滨虚子、国木田独步的时期，即明治20年代末了。

不过，作为例外，可以举出二叶亭四迷（1864—1909）的《浮云》（1887—1889）来。然而，他只是在以俄语写作时才有其“内部”、“风景”，然而一到要用日语来创作时，则立刻落入了人情本或马琴文体的旧套。他的痛苦就在于虽然发现了“风景”，但放在日语里则无法找到。到了独步的时期，这样的辛苦已经不必要了。实际上，影响独步的不是《浮云》，而是屠格涅夫的《约会》译本等文体。对独步来说，所谓内面乃是言（声音），表现则是其声音的外化。实际上，

这时“表现”这一思考才开始得以存在。对于此前的文学是不能作为“表现”来论述的。“表现”通过言＝文的一致才有可能存在。独步没能感受到二叶亭四迷那样的痛苦，是因为对他来说“言文一致”乃现代的制度这一事实已被忘却了。在这里，“内面”本身的制度性、历史性已经被忘记。不用说，我们仍处在这个地层之上，为了弄清楚将我们封闭在内的是什么，我们必须追究这个起源，关键在于更进一步探讨“语言”刚一露头又被隐蔽起来的这个时期。

英文版第一章补记（1991）

在“风景的发现”之中，不仅有着内面的颠倒，而且还伴随着现实上新的风景，即古典文本中根本不曾有过的全新风景的发现。这就是直到明治时期除其南端外没有日本人居住的北方岛屿——北海道。北海道是以驱赶土著阿伊努族实行强制性同化而开拓出来的新的殖民场所。对于明治政府来说，这意味着可以把大量失业武士当做农业开拓者而使其获得新生。另外，以设立在札幌的农业学校为核心，形成了其后实施于中国台湾、朝鲜的殖民地农业政策的原型。同时，作为与本土传统切断了联系的移民们生存的场所，在北海道推行了各种各样的宗教改革。就上述意义而言，明治时期的北海道无论在风土气候还是在政治作用上都与新英格兰有类似之处。例如，从美国阿默斯特邀请来的作为札幌农业学校第一任校长科拉尔克（Clark）博士，其给予日本的影响与其说在农业科学方面，不如说是在基督教新教的传教方面。正是从那时起，出现了明治时期代表性的基督教教徒内村鉴三。在这一章中论到的国木田独步亦作为移民及基督教教徒在北海道度过一段时期。

按照康德“美与崇高”的区分来讲，这种“风景之发现”不是“美”而是一种“崇高”的发现。因为，与为文学性文本所遮蔽，经历了多少个世纪经营的本土不同，北海道是一片广阔的令人生畏的荒原。如内村鉴三所说，将北海道作为“崇高”来把握，需要把这种自然视为神的创造，其基督教的精神是不可缺少的。至少，这个“崇高”是我们到此为止的思考链条中不曾有的东西。

内村鉴三抛弃了自己的儒教（阳明学）背景而转向了基督教，与此相反，夏目漱石则固执于汉文学。但是，我们不能将此视为单纯的文学趣味问题。漱石所说“欲举其一生钻研汉文学”，其“汉文学”内含着政治性的意义。那时正是明治10年前后自由民权运动兴盛的时期，但是，到了明治20年代，现代性的诸种制度确立起来后这一运动则遭到了压制。对于漱石，可以说所谓“汉文学”意味着现代诸种制度建立起来以前的某种时代气氛，或者明治维新的某种可塑性。明治10年前后受到广泛阅读的自由民权派的“政治小说”乃是用汉文腔调而非口语所写。尤其重要的是，自由民权运动亦一面高举西洋思想家特别是卢梭的旗帜，一面仍背负着“汉文”的背景。民主主义与汉文学的结合，这看上去仿佛一种悖论，其实这正是明治维新本身所蕴含着的悖论。

人们常常以国学派的复古主义和西洋派的启蒙主义来谈论明治的革命，然而，对于大多数知识人来说，中国文学与哲学依然是起规范性作用的东西。明治维新的指导思想——尊皇思想也是由朱子学派中之一派水户学派所提出的，维新运动指导者西乡隆盛的思想原理则出自阳明学。就是说，明治维新一方面也是在中国思想的语境下实行的。而且，对西乡隆盛来说，如果没有中国及朝鲜的革命同时进行，日本的明治维新则是不能成立的。他像托洛茨基和切·格瓦拉[7]那样，试图将日本的革命输出到中国和朝鲜去。从表面上看，输出革命与侵略是难以区分的。另一方面，革命的发展扩大将危机国家的安定，对此十分恐怖的革命政府便驱逐西乡，由此引发了西南战争（1877）。可是，镇压西乡的政府，其后则开始了对朝鲜的侵略，这就是日清战争。这样，西乡的悲剧性之死，后来一方面使他成了自由民权主义和亚洲主义的象征，另一方面又成了日本对外扩张的象征。

实际上，日清战争（或者日俄战争）也是一样，依然内含着这样一种两义性。因此，不仅国家主义者，包括启蒙主义者（福泽谕吉）、基督教教徒（内村鉴三）和自由民权派的人士均同声支持这场战争。不过，狂热之后的幻灭也十分巨大。例如，以英文出版《正义之事业》热烈声援战争的内村鉴三，在次年觉悟到这战争正是帝国主义行径，故转而对此持批判态度。众所周知，他对接下来的日俄战争表示反对并提倡非战论，其思想的形成乃始于日清战争。

随着日清战争的发生，日本与中国文化的连带关系完全断裂了，正如早在1885年福泽谕吉提出“脱亚论”所象征的那样。我们应该把漱石对汉文学的固执放在这种语境中观察。为了弄清这个背景，我们可以以冈仓天心（1862—1913）为例，他以“universe”的丧失来表示日本从自己所属的东亚文化圈断裂开来的事实。作为与美国人芬诺罗沙（Ernest Fenollosa）一起从事美术运动的美术史学者及美术批评家的冈仓，不仅要在美术领域恢复这个universe，还在日俄战争以前便参与了印度的独立运动，用英文写了《亚洲的觉醒》等著作。该书的第一句话便是“亚洲是一个整体”（Asia is one）。这种泛亚洲主义给泰戈尔以很大的影响。

冈仓并没有止步于对这个不断被西洋殖民地化的亚洲命运之整体的追求。东洋既不是被西洋所规定的表象，也不是由于共有一个被殖民地化命运而成为同一客体的。他试图从原理上在亚洲的内部寻找这个整体性，试图颠覆黑格尔的历史哲学或美学。也就是说，他不仅要颠覆黑格尔的西洋中心主义，而且要颠覆其辩证法。在黑格尔那里，矛盾是重要的，矛盾产生斗争并推动历史的发展。而冈仓则对此引入了印度佛教的非二元论（advatism）观念。换言之，他的亚洲是一个多样不同的整体。这样，他超越了西洋的普遍性（universality）而发现了东洋的普遍性。

把漱石对普遍性的追求与冈仓天心及内村鉴三的相比较，会清晰地展现出其独特性。比如，内村极力将基督教普遍化，并将此从西洋的历史特殊性中分离开

来。然而，到了晚年，他完全退缩到几乎与历史的现实脱离开来的“信仰”世界。冈仓的泛亚洲主义则与他个人的意志相违，为后来的日本帝国主义所利用。漱石是不承认西洋的普遍性的，但也不想将“东洋”作为普遍性而理念化。他谋求一种超越东西方的普遍性。因此，他的思想既不是冈仓那样“诗化”的，也不是内村那样“信仰”的，而是“科学的”。漱石没有提出任何有积极意义的东西，但他没有逃遁到任何一个极端里去，他只是在东洋和西洋“之间”不停地思考。

因政治的挫折而逃回到内面＝文学，这一行动模式在后来亦被不断地反复着。实际上，我在这一章里已经暗示：即使在1970年代人们仍然在重复着这个模式。这样的内面化已经是无法避免的了。但是，既然这只能是一种向作为文学的叙事，稳定而无可置疑的结构之回归，那么，这种行动模式只能是一种凡俗的行为。不用说，这个模式成形于明治20年代，它将上述的政治性结构消解掉了。

---

[1]浪漫、现实、自然主义。——译注

[2]F指认识要素；f指情绪要素。夏目漱石认为，客观认识和主观情绪是不能完全分开的，艺术要实现的是情绪但并不排除认识要素。他试图把两者结合在一起来观察文学。——译注

[3]一年12月之风俗绘画。——译注

[4]Fenollosa，美国人哲学家、美术家。——译注

[5]文学这一概念装置。——译注

[6]对中国思想文化的景仰之心。——译注

[7]Ernesto che Guevara，拉美革命家。——译注

二　内面之发现

1

所谓言文一致运动，一般认为始于幕府末期前岛蜜（1835—1919）提出《汉字御废止之义》的进言。前岛蜜为幕府开成所反译方[1]，据说其进言起因于长崎游学途中结识的美国传教士的建议，该传教士认为，“难解多谬的汉字”不利于教育。

> 国家宗旨在国民之教育，其教育当不论士民之别而普及于全国民也。予普及之则当尽其可能用简易之文字文章。知其文字方得知其事理，故深邃高远之百科学问亦当避其晦涩迂远之教授法，一切学问在于理解领悟其事理也。

这一最早的进言非常鲜明地显示了言文一致运动的性格。第一，一般认为言文一致是为建立现代国家所不可或缺的事项，事实上也正如此。这个进言当初虽然未得到重视，然而到了明治10年代后期开始准备建立作为现代国家的诸种制度时，却成为重大问题被提到日程上来。“日语假名学会”（1883年7月）、“罗马字学会”（1885年1月）的结成正是在所谓鹿鸣馆[2]时代。这一时期出现了“戏剧改良”、“诗歌改良”，还有接踵而来的“小说改良”。不过，可以说在广义上这些都包含在“言文一致”运动中。

第二，前岛蜜的进言具有深远意义之处在于，与一般所想的言文一致不同，这个进言是以“汉字御废止”为主旨的。它明确标示了言文一致运动其根本在于文字改革和对汉字的否定。前岛蜜有关言文一致的议论，只有下面这一条陈：

> 钦定国文创制文典，并无必复古文而用“ハベル”、“ケル”、“カナ”之理，使用今日普通之“ツカマツル”、“ゴザル”，而置一定之法则即可。语言随时代而转变，此乃内外皆然之理。而口舌为谈话，笔书则成文章，吾辈当勿使口语笔记之两事相乖离也。

如果仅以此作为言文一致的思想主旨恐怕会看不到“言文一致”运动的本质吧。其实，重要的是文字改革，上述意见不过是派生性的论述。本来，口语与书面语是不同的，这只是因为“说话”和“书写”是性质不同的行为。因此，两者相互一致的语言乃是不可能有的事。我们也不能说日语在这方面有什么特别之处。如前岛蜜所言，问题在于文字表记。

“言文一致”运动主要始于有关“文字”的新概念。引起幕府反译方前岛蜜注目的是声音性的文字所具有的经济性、直接性和民主性。他感到西欧的优越在于声音性的文字，因此，认为实现日语的声音文字化乃是紧迫的课题。一般认为声音性文字是对声音的书写记号。然而实际上，索绪尔在考虑语言问题时，是把文字

作为次要的问题而排除在考虑之外的。我们从《汉字御废止之义》的进言所能看到的是文字必须服务于声音这一思考。这必然地会把注意力转向口头语。这样一来，实际上要保留还是要“废除”汉字则是一回事。因为汉字也被认为是服务于声音的，故选用汉字还是选用假名不过是选择的问题而已。

因此，这样看待文字时，前岛蜜当然要关注口头语，同时这里便出现了口语和书面语的乖离问题。此前这并未成为一个“问题”，重要的是由对声音性文字的重视产生了对口头语的意识。

不过，值得注意的是前岛蜜首先把“ツカマツル”、“ゴザル”等语尾视为问题。从一开始“言文一致”便仿佛像是一个语尾问题似的，这是由日语的性质而产生的必然结果。日语总是到了语尾才显示说话者和听话者的“关系”，因此，没有主语也知道说的是谁的事情。这不仅仅是作为语言的敬语问题。正如时枝诚记（1900—1967）所说，日语本质上乃“敬语性”的语言。前岛蜜建议使用“ツカマツル”、“ゴザル”等，是与武士的身份及其“关系”问题分不开的。

二叶亭四迷这样回忆说：

> 要说对言文一致的意见，我可还没有什么了不起的研究，咱们就说说悔过的话吧，也就是老实地讲讲我自己当初写言文一致的文章之由来——凄惨得很，实在是一个写不出好文章的前后经过。
>
> 不知是多少年前，总是很早很早以前的事儿了吧。我想试试写一篇什么，可本来就愚，根本不懂那文章的写法，于是就到坪内先生那里去拜访，询问怎么办好。先生说你知道元朝[3]的落语吧，就按元朝落语的样儿写如何？
>
> 好，就按先生说的做了。不用说我自己是东京人用的是东京土话，写出来的乃是一篇东京方言味的作品。我及早带了这作品去先生那儿，先生认真地过了目，忽的一拍大腿说道：好，就这么着，什么也无须改动。
>
> 我觉得不太是滋味，可先生说好咱又没生气的道理，心理当然也有点儿喜滋滋的。总之，模仿元朝落语的样儿自然成了言文一致体，可这儿还有个问题，就是用“私が……でございます”的调子，还是用“俺はいやだ”的调子。坪内先生的说法是没有敬语为好。我自己还有点儿不服，不过先生都说了，我也就先照此做了。这就是自己开始写言文一致体的缘起。
>
> 不久，山田美妙的言文一致体发表了。一看，是“私は……です”的敬语调，和自己不是一派。我是“だ”主义，山田君则是“です”主义。后来听说山田君一开始也试着用过“だ”调，可怎么也弄不好，最后选定了“です”调。就是说我们做法刚好相反。（《我之言文一致体的由来》）

二叶亭四迷虽然尝试用了“不带敬语”的“だ调”，但是“だ”还是一种表示与对方的某种关系的用法，因此，依然是广义上的“敬语”。我们于口语上使用“だ”时，

往往是在同等以及下属关系的情况下。无论是“です”还是“だ”，其实是一样的，并非超越了关系的中性表现。而“だ”调之所以成为支配性的语体，则是因为我们觉得“だ”调好像接近所谓“不带敬语”的状态。二叶亭四迷说自己与山田美妙（1868—1910）的“做法完全相反”，是因为即使采用口头语，二叶亭四迷也试图将此往书面语方面抽象化。换言之，二叶亭四迷懂得什么是“文”。

但是，我们是无法把言文一致运动如此这般地还原为“语尾”问题的。仅从这个角度来看言文一致运动乃是对根源性问题的无视。二叶亭四迷和山田美妙的实验，到了如森鸥外《舞姬》那样的文言体博得好评时，便中断了。因此，一般把明治23年（1890）至27年（1894）这个时期视为言文一致运动的停滞期。不过，让我们先来看看《舞姬》吧。

或る日の夕暮なりしが、余は獣宛を漫步して、ウンテル、デン、リンデンを過ぎ、我がモンビシュウ街の僑居に帰らんと、クロステル港の古寺の前に来ぬ。余は彼の灯火の海を渡り来て、この狭く薄暗き港に入り、楼上の木欄に干したる敷布、襦袢などまだ取り入れぬ人家、頬鬚長き猶太教徒の翁が戸前に佇みたる居酒屋、一つの梯は直ちに楼に達し、他の梯は窖住まひの鍛冶が家に通じたる貸家などに向ひて、凹字の形に引き籠みて立てられたる、此三百年前の遺跡を望む毎に、心の恍惚となりて暫し佇みしこと幾度なるを知らず。

（意译：某日黄昏，我慢步兽苑，途径温德尔、登莱、林登等街欲返回梦庇希街之侨居寓所，不期来到克罗斯迪尔港的古寺前。我由灯火之彼岸渡海而来，入此狭长薄暗之港，楼上栏杆挂着抹布、内衣的住户人家，门前胡须修长的犹太教徒坐着休憩的酒店，楼梯直达高楼顶层，另外的梯子则伸展到地下室通往下面的住家。我面对此种风景，每眺望那围在凹字形中三百年前的遗迹，常停下脚步心神恍惚。）

可以将此与所谓“言文一致”体的《浮云》开头一段相比。

千早振る神無月も最早跡二日の余波となツた廿八日の午後三時頃に、神田見付の内より、塗渡る蟻、散る蜘蛛の子とうようようとうようようぞよぞよ沸出で来るのは、孰れも顚を気にし給ふ方々。しかし熟々見て篤と点検すると、是れにも種々種類のあるもので、まづ髭から書き立てれば、口髭、頬髭、顎の髭、暴に興起した拿破崙髭に、狆の口めいた比斯馬克髭、そのほか矮鶏髭、貉髭、ありやなしやの幻の髭と、濃くも淡くもいろいろに生分る。……

（意译：离千早振神无月（神氏名）只剩下两日的28日午后三时顷，从神田见付街内涌动出来的过街蚂蚁似的蜘蛛仔，都是很讲究下巴胡须的。不过，仔细观察检点你会发现它们的下巴各种各样，若从胡须说起则有口髭、颊髭、颚髭、突起之拿破仑髭和巴儿狗嘴似的比斯马克髭，还有短腿鸡髭、貂髭、似有似无之髭，各自生得浓淡不一。）

《舞姬》译成英文并不困难，虽是文言体，然其骨架乃是彻底的翻译文体，且具“写实性”。可是，《浮云》则几乎不能翻译，其中列举了各种各样的胡须却

完全不是“写实性”的。这样看来，所谓二叶亭四迷搁笔“言文一致”运动遂进入停滞期的说法不过是一种世俗之见。《浮云》大半以人情本和马琴文体[4]写成，虽然用了“だ”语尾，却不能说是“言文一致”体。事实上应该是他对自己的文体十分不满，故《浮云》的第二编首先用俄语写就再以口语将其翻译成日语。这种做法对于今人来说实在是难以想象的。

不过，这事透露了两层意义。第一，二叶亭四迷通过俄国文学所获得的自我意识，并未能有效地抵挡住人情本或马琴文体的诱惑力。他的文章只能成为一种文言体，而存在于与口语相异的相位上。第二，二叶亭四迷为了写“言文一致”必须同时摆脱日语以往的口头语和书面语。在“言文一致”上所找到的口头语已经是与实际的口语不同的某种语言了。

森鸥外的文体只要把语尾改动一下就可以立即变成现今的文章体，而且，这未必就是倒退到“言文一致”体以前。相反，从“言文一致”的本质上来看，可以说《舞姬》比《浮云》更前进了一大步。重要的是要在这里考察“言文一致”这一问题。

2

我在上面说到言文一致的本质在于文字改革，即在于“汉字御废止”。当然，实际上是否要废除汉字并非问题。问题的实质在于这里“文”（汉字）的优越地位遭到了根本的颠覆，而且是在声音文字优越的思想指导下被颠覆的。所谓“文”（汉字）的优越地位问题可以在多种语境中来思考。因此，表面看来仿佛是在非相关的不同领域发生的变化，都可以视为广义的“言文一致”之展开。

柳田国男在《纪行文集》（帝国文库版，1930）中编选了“自己少年时代以来不断阅读，今后有时间亦想再读的若干近世著名旅行家游记”，其中他这样写道：

> 统称为游记，然一方面是诗歌美文的排列，另一方面作为单纯的记述，不过是旅行者基于事实的自然记录而已，将这些笼统地综合起来实在要使读者的思绪变得纷乱。以纪（贯之）氏的土佐日记为始，古来行于世间的游记书可以说以诗歌美文为多。后世新出现的观察风土之类的书籍往往被文学爱好者视为意想之外的低俗文字而摈弃之，同时，以为这种书籍不为世间所用，故甚而导致作者们苦心于无益的雕啄。

柳田国男讲的“风景之发现”实际上乃游记“文”的变化。这暂时可以视为意味着从“诗歌美文的排列”，即“文”的束缚中获得解放。但是，日本人为什么在相当长的时间里仅把名胜古迹视为风景而眺望欣赏呢？无疑，这风景是通过与汉文学的接触而被给予的，《古今集》则是其基本的典范。在这一点上，本居宣长与他人没有什么两样。当然与喊出“纪贯之以拙劣之吟诗使古今集成为无聊之文集”（《再论歌咏书》，1898）的正冈子规有性质上的不同。

反过来可以说，人们丝毫不厌弃“诗歌美文的排列”乃是因为比起实际的风景来“文”的风景更具现实性。前面我讲过“山水画家描写松林时，乃是把松林作为一个概念（所指）来描写，而非实在的松林。为了看得到作为对象的实在的松林，超越论式的‘场’必须颠倒过来”。在这样的“场”中，比如“松林”这一概念并不是空疏无物的东西，而应该是活生生的感性化的。

T. S.艾略特这样论及但丁：

但丁的想象力是一种视觉性的东西。但是，与今天描写静物画的画家的想象力之视觉性有着不同的意义，因为但丁乃生活在人们被幻想所浸润的时代。（《但丁》）

就是说，中世纪的人们是形象思维的，在那里基督教之先验性的概念存在于视觉性（visual）之中。可以说“言文一致”以前的日本诗人在某一方面与此有其类似性。芜村的俳句不管怎样有其“绘画性”（正冈子规语），依然不是如子规所思考的那种“绘画性”，而与子规的“写生”之视觉性的性质完全不同。

坪内逍遥摈弃了马琴作品的“劝善惩恶”寓意。可是，甚至二叶亭四迷亦为马琴的文体所束缚，这意味着什么呢？对于今天的我们来说实在难以想象，然而在马琴处于支配地位的时代里，应该说他的寓意即使是概念性的也仍然具有充分的视觉性。比如，前岛蜜说松平这两个字有“マツタイラ”、“マツヒラ”、“マツヘイ”、“シヤウヘイ”、“シヤウヒラ”等读法，不知怎么读为好，这种不方便之弊在世界上也是难得其例的。但是松平二字即使没有声音也可直接唤起意义。同样，“五月梅雨大河前，人家两幢”（与谢芜村）之句也可如此观之。我们可以对此句作所谓视觉性的理解。与子规所说的不同，芜村这句诗的绘画性是由声音和形象的两重性构成的。如果取前岛蜜所谓“众人明了的一词一音之利”则芜村的诗无以成立。

不仅如此，从“形象”解放出来也即是从音韵解放出来。如后面将要论述的那样，日本的诗歌是以汉字为媒介而成立的，因为韵律亦与形象纠缠在一起。

我想可以说今天的写生文是从我们这一派开始的。而且，我相信世人也会允许这样说的。极力促进了明治文学新发展的坪内逍遥之《当世书生气质》乃是最早的一种写生文，但还保留着受束缚于七五调，拘泥古典形式的气味。其后撅起的砚友社一派的新运动，也具有写生文的倾向，然终不能摆脱旧有的游戏文人的系统。今天回顾起当时的文学界来，会感到那时一面要摆脱古老的铸型，一面摆脱出来却仍写不出小说来。

正是在这个时候，西洋画家——我们直接接触的是中村不折——提出了写生的口号。若观传统日本画家之说，则女郎花之下必有鹌鹑，芦苇必配雁阵，一定要尊重古人创出的范型，与能乐和歌舞伎等一样，偏于墨守成规。然而，西洋画家与此相反，认为蹈袭古人范型乃是陈腐，必须摹写以目所见的自然界，由此提取新的事物。（高滨虚子：《写生文的由来及其意义》）

在高滨虚子的文章中值得注意的，首先是他所指出的“受束缚于七五调，拘泥古典形式”这一点。二叶亭四迷的《浮云》便是其好例。他仍被有生命力的韵律所支配，说明他还没有获得作为“写生”所有的视觉性。反之亦可以说，“言文一致”如果不否定韵律的先验性则不可能有“言文一致”。进而，如高滨虚子所示，这种情况也适用于“能乐和歌舞伎”。如上所述，可以把“戏剧改良”、“诗歌改良”在共时性上放入“言文一致”运动中去，这样才能够理解“言文一致”运动的性质。

3

在观察明治文学史时，如果不偏重于小说，我们就会感到“戏剧改良”才是最为重要的事件，因为，所谓偏重于小说的眼光乃是由此产生的。在称为鹿鸣馆时代的欧化主义全盛期，于明治19年（1886），以伊藤博文（1841—1909）、井上馨（1835—1925）等为发起人组织了戏剧改良会。在文学艺术领域里，不必说值得注意的是“戏剧改良”乃是在明治政府的后援之下得以推进的。这种后援是不可缺少的，正如前岛蜜所谓“言文一致”对日本现代制度的确立是不可缺少的一样。“小说改良”即“现代小说”也只有在这样的相互关联中才得以存在。中村光夫说，“改良会的实际工作几乎没有什么值得注目的成就，不久便销声匿迹了。在我国这样的社会里要通过改良来提高艺术的社会地位的趋向，不仅对戏剧，还对明治时期其他艺术部门的勃兴都产生了巨大的推动作用。坪内逍遥的小说革新正是乘这一大的时代潮流，对此给予了充实的内容”。（《明治文学史》）

不过，在“戏剧改良”露骨地走上欧化主义道路之前，戏剧的改良已经在明治10年代开始了。承担此改革之任的是新富座[5]的演员市川团十郎（1838—1903），及座付[6]的作者河竹默阿弥（1816—1893）。

> 市川团十郎当时被嘲讽为不入流的演员，因为他的演技太新潮了。他抛弃古典夸张的科白，活用日常会话的形式，比起大幅度转动身体之艳丽演技，他更苦心摸索把神情印象传达给观众的表现手法。这正与守田勘弥策划的演剧改良相一致。明治时代的新知识阶级群体渐渐习惯了市川团十郎这种写实性的具有现实人之魄力的演技，最终承认他为当代首屈一指的演员。（伊藤整《日本文坛史I》）

市川团十郎的演技是写实的，即“言文一致”的。本来歌舞伎源于人形净琉璃[7]，后来取代人形而使用人即演员来演出。所谓“古典夸张的科白”、“大幅度转动身体之艳丽演技”，乃是为了在舞台上把人即演员非人化、“人形”化所不可缺少的。歌舞伎演员的以厚重化装所勾脸谱乃是“假面”。可以说由市川团十郎所创出，后来经话剧确定下来的，正是这个非脸谱化的所谓“素颜”[8]。

但是，对从前的人们来说正是这个化了装的脸谱才有其真实感。换言之，作为“概念”的脸谱才能给人以美感。这与作为“概念”的风景才是充足的，道理同然。因此，“风景之发现”即是作为“素颜”的风景之发现，上面有关风景的论述也

可以适用于戏剧。

关于素颜和化装、文身的关系，列维-施特劳斯这样认为：“正如已经看到的那样，在土著的思想中装饰即是脸面，可以说是装饰创造了脸面。使脸面具有了社会性、人的尊严及其精神性意义的，正是装饰”（《结构人类学》）。脸面本来作为一种形象乃是如“汉字”那样的一种存在。作为脸面的脸和“作为风景的风景”（梵·丹尼·伯杰）一样，只有在某种颠倒中才能看得见。

正如风景从前就存在一样，素颜本来就是存在的。但是，这个素颜作为自然的存在而成为可视的并不在于视觉。为此，需要把作为概念（所指）的风景和脸面处于优越位置的“场”颠倒过来。只有这个时候，素颜和作为素颜的风景才能成为“能指”。以前被视为无意义的东西才能见出深远的意义。

例如，柳田国男在《山人生活》一书的开头，引用山中的杀子事件，这样写道：“比起我们以空想所描写的世界来，不为世人所知的现实更为深刻，亦促使我们思考。这和现在我想说的问题没有直接的关系，不过如果没有这样的机会我也不会想起这事件来，而且有一些人也想听听这件事，因此我把这个事件记录于此，并当做本书的序言”。

正是这样的颠倒我称之“风景之发现”。顺便说一句，据说柳田国男读了《浮云》后对小说里的主人公不是才子佳人而是平凡的人物感到惊讶。所谓平凡的人（国木田独步）是无意义的人物。然而，这个时候，无处不在的素颜开始具有了意义。

伊藤整说市川团十郎“苦心摸索把神情印象传达给观众的表现手法”，而实际上是无所不在的素颜（写实性的）作为具有意义的某种东西出现了，“内面”正是这个“某种东西”。“内面”并不是从一开始就存在着的。它不过是在符号论式的装置之颠倒中最终出现的。可是，“内面”一旦出现，素颜恐怕就要成为“表现”这个“内面”的东西了。演技的意义在这里被反转过来，市川团十郎当初被称为不入流的演员具有象征意义。这与二叶亭四迷因“写不好文章”而开始“言文一致”体的写作有相似之处。从前的观众在演员的“人形”式的身体姿态中，在“假面”化的脸面上，换句话说在作为形象的脸面里感受到了活生生的意义。可是，现在则必须于无所不在的身影姿态和面孔的“背后”寻找其意义（所指）。市川团十郎们的“改良”绝不是彻底的改革，但却取得了足以促使不久之后坪内逍遥“小说改良”计划出现的实际成就。

很显然，这种戏剧改良的本质与“言文一致”相同。我说过“言文一致”在于文字改革，在于“汉字御废止”。文字与声音本来是互不相同的，正如卢洛亚·古利汉（Leroi-Gourhan）所说，并不是由绘画产生了文字，而是由表意文字产生了绘

画。使人们看不到这种文字之根源性的，在于声音和文字以声音性的文字方式结合在一起的缘故。但我们日本人具有从独得的与中国人不同的汉字经验来思考这一问题的依据。在汉字上，形象直接构成意义，这和作为形象的脸面直接构成意义是相同的。可是，到了表音主义，即使带着汉字，这汉字也只能从属于声音。同样，现在“脸面”作为所谓的素颜变成了一种声音性的文字。这使得所应该摹写（表现）的内在声音＝意义得以存在。作为“言文一致”的表音主义是与“写实”、“内面”的发现等在根源上相互关联的。

4

“诗歌改良”更明确地显示了表音主义（语音中心主义）的倾向。特别值得注意的是山田美妙的《日本韵文论》（1890）。他分析日语的音韵，试图给韵文的方法打下一个基础。简言之，他试图在以往只考虑拍子（五七调等）的地方引入高低音调的视角，认为如果高低音调配合得不好，即使押上五七调也不能算做“韵文”。十分明显，这不过是西洋诗歌思想的引进而已。然而，重要的一点是，他此时试图把历来视为不证自明不可动摇的韵律相对化，或者可以说这里被相对化了的是作为声律的身体。正如被装饰的脸面才是脸面一样，具有声律的身体才是身体，那么，这时所发现的身体便是笛卡尔所思考过的作为机械的身体了。

这一点在正冈子规《獭祭书屋俳话》（1892）中的《俳句之前途》一文里表现得更为明显。

习数学之当今学者曰：如日本和歌俳句者，一首之字音仅二三十，以排列法计算之当知其数之有限。换言之，和歌（尤以短歌为重）俳句迟早将达其极限，最终将至无以再创新句之地。

而愈至近世则多出平庸师匠凡俗歌人，虽罪在其人，然不得不咎其和歌俳句界域之狭窄。有人或问：若如此和歌俳句之命数何时穷悉？答曰：其穷尽之时本不可知，然概而言之，思来俳句当早已尽其命数。至今虽未全尽亦不必待明治年间。和歌字数较之俳句为多，虽说由数理上算出之命数远在俳句之上，然所用言词皆为雅言其数尤少，故较之俳句其界域尤狭窄耳。藉此想来和歌已于明治之前尽其命数也。

上述子规以“短歌命数论”著名的意见，反而从反面揭示了何为支撑短歌型文学的秘密，这个秘密即在韵律。较之散文，内容单薄的短歌之所以有其“意义”乃源于韵律。不过，在子规看来，韵律即是字数问题。换句话说，那时短歌和俳句被视为线性的声音文字，子规的“写生”主张与此不无关系。因为，“写生”只有在从作为形象与旋律的身体解放出来时才成为可能。高滨虚子所说“坪内逍遥之《当世书生气质》乃是最早的一种写生文，但还保留着受束缚于七五调，拘泥古典形式的气味……”正是这一问题。子规所谓“写生”不限于俳句和短歌，还扩大到“写生文”，其原因也在于本来这是从韵律解放出来而获得自由，即使是韵律性的也已

经成为可操作的对象了。当“短歌命数论”夺了传统韵律之命后，诗何以为诗这一根本性的诘问便成了需要讨论的问题。

那么，和歌的韵律与“文字”问题是怎样一种关系呢？可以说，自荷田在满（1706—1751）发表“国歌八论”以来，国学家一直视所吟之歌与所写之歌的不同为大问题。本居宣长认为《古事记》中的歌谣所唱，可看做歌谣的原型。吉本隆明则认为，正如贺茂真渊（1679—1769）所指出，这些歌谣不仅不是所唱之歌的原型，反而是已经达到了“高度”水准的诗歌。

现今，可以在《祝词》中找到“言ひ排く”、“神直び”、“大直び”等陌生的词语。最初存在着“いひそく”、“かむなほび”、“おほなほび”等语，成文文化确立之时借用汉字，写成“言排”、“神直备”、“大直备”。而以用日语语序读汉文的方法读之则成为“言ひ排く”、“神直び”、“大直び”。在这个过程中，好像什么也没有发生似的，然而实际上在一个方面象征着：通过表意或表音的汉字形象，最初的韵文文化受到了巨大的影响。“いひそく”、“かむなほび”、“おほなほび”等语，至少到《祝词》成立时为止，乃是在郑重其事的祭礼仪式上使用过的固有日语。“いひそく”的“そく”大概是作为常用的词语广为流传过的。“なほび”一词乃指神事或者与神有关的场所，“かむ”、“おほ”等则表示尊称。当时的固有日语似乎适当重叠便可以使之表达相当自在的意义。可是，借用了汉字如“言排”、“神直备”、“大直备”那样的表记而作为公用祭礼仪式的用语后，则因汉字的象形形态使这些词语附加了某种别的意义。这是固有日语“圣化”的开始，如果把这种“圣化”理解为向韵律化发展的一个契机，可以说，这里已经有了诗之诞生的萌芽。

成为惯用语或成文文章，韵律化的契机便进一步深化了，因为语句的排列本身便是一种韵律化。（《初期诗歌论》）

依据吉本隆明这个值得注目的观点，诗歌的发生或者韵律化原来是以汉字为契机的。而被本居宣长视为原型的《古事记》、《日本书纪》中的歌谣则处在没有文字的媒介便不可能存在的高度发展阶段。这些歌谣即使是口唱之歌也已经具备了只有通过文字才有可能构成的结构。“恐怕本居宣长对‘书写语言’与‘声音语言’之本质不同缺乏认识。他并不懂得书面语以后和书面语以前的声音语言是完全不同的东西。”（《初期诗歌论》）

由此观之，可以清楚地看到子规所立足的相位。对他来说，所谓文字已是声音性的文字，即文字不过是复写的手段，汉字仅仅是其复写的手段之一而已。可另一方面，不管国学家如何试图排斥“汉字”，其实正是韵律乃处于汉字的支配之下。本居宣长没有跳出以《古今集》为典范的传统诗歌学，也正是为此。对子规说来，这根本没有成为问题，相反他完全丢掉了关于“书写”的问题意识。“书写”问题被还原到“复写”上去了。

然而，我一直视为问题的是，复写在怎样的符号论式的装置下成为可能？先有事物，而后观察之“写生”之，为了使这种看似不证自明的事情成为可能，首先

必须发现“事物”。但是，为此我们必须把先于事物而存在的“概念”或者形象化语言（汉字）消解掉，语言不得不以所谓透明的东西而存在。而“内面”作为“内面”成为一种存在，正是在这个时刻。

5

关于日本现代文学有各种各样的说法，而将其作为“现代的自我”之深化过程来讨论的方法则是最常见的。然而，这种把“现代的自我”视为就好像存在于大脑之中似的看法是滑稽的。“现代的自我”只有通过某种物质性或可以称为“制度”性的东西其存在才是可能的。就是说，与制度相对抗的“内面”之制度性乃是问题的所在。“政治与文学”这个思考，——概而言之明治20年代的文学也可以由此得到说明，——如果不追究其起源的话，将是毫无结论的。

因此，我并不是要从“内面”来观察“言文一致”运动，相反，是想通过“言文一致”这一制度的确立来看“内面的发现”问题。不如此观之，则我们只会越发强调已被视为不证自明且自然而然的“内面”及其“表现”之形而上学性，而看不到其历史性。比如，说到《浮云》、《舞姬》的“内心格斗”时，人们往往无视其文字表现问题，仿佛“内面”是可以和文字表现问题脱离开来而存在似的。总之，“内面”本身好像自然存在着的这一幻想正是通过“言文一致”而得以确立起来的。

我在前面讲到，风景不是由对所谓外界具有关心的人，而是通过背对外界的“内在的人”发现的。这不是说先有了“内在的人”，其人发现了风景，而且我也并非在作心理学式的考察。比如，即使在江户时代当然也存在着“内向的人”或具有过剩自我意识的人。我所说的“内面的发现”不可能是指这样的东西。

梵·丹尼·伯杰认为，在西欧最初把风景作为风景来描写的是达·芬奇的《蒙娜丽莎》。在那里有从风景疏远开来的最初的人，和从人性疏远开来的最初的风景。不过，我们不能追问蒙娜丽莎这个人物的微笑表现了什么，也不能由此去观察“内面性”的表现。恐怕事情刚好相反。在《蒙娜丽莎》中出现的并不是作为概念的脸面，而是第一次展现了素颜。正因为如此，这个素颜作为“能指”不断地显示着内面性的某种东西。不是“内面”在那里得到了表现，而是突然露出的素颜开始象征着“内面”。这种颠倒是与风景从形象中被解放出来而作为“纯粹的风景”存在这一事情同时发生的，亦是同一性质的东西。

不用说，达·芬奇是一个科学家。不过，这与他同时又是画家这件事没有任何矛盾，因为内面性和现代科学乃是深深地连接在一起的。例如，笛卡尔所说的“延伸”（思维对象）正是这样一种从人性疏远开来的风景，它与中世纪具有质料性意义的形象化空间毫无关系，他所说的“思”只存在于这里。

“内面的发现”应该和单纯的自我意识及“实存”的意识区别开来。存在主义者

在帕斯卡尔那里找到他们自己的祖先，然而，说“无限的空间之寂静使我感到恐怖”（《思想录》）时，帕斯卡尔——他本身即是杰出的科学家——所恐怖的是由现代天文学所发现的空间。中世纪的人不曾知道什么“无限的空间”。还有，帕斯卡尔追问“我为何在此而非彼”，这一追问也是现代性的。因为，在这里（此）与那里（彼）是异质性空间的中世纪爵位等级制世界里，这样的追问是不可能存在的。在中世纪，人们有着在此而非彼的“理由”，正如江户时代的人们对于自己是平民百姓而非武士这一事实丝毫不感到奇怪一样。这种追问只有在均质化的空间里，以及市民社会中才可能存在。

因此，帕斯卡尔的“实存”是与现代科学之世界认识密切相关的，而与奥古斯丁（St·Augustine）的“实存”性质不同。当今的“存在主义”从“实存”出发开始思考时，恰恰忘记了缘何这种思考才能成为可能的问题。就是说，从“内面”出发思考的人忘记了其历史性（起源）。

可以说晚年的胡塞尔（Hussrl）正是要从“内面”逆行去追溯其起源的。比如，“太阳从东方升起而沉入西方”在经验上仿佛是当然的，因为这与我们的知觉相一致。但是，哥白尼提出地动说，是因为所观察到的行星之运动若以太阳为中心来思考的话则更具有整合性。这样，通过伽利略的解析几何之导入，“背向”日常性的、经验性的事实之观察方法被确立起来了。客观性已不再是由知觉，而只能是由数学的超越论来证明的了。就是说，当我们说“客观上地球围绕太阳运转”的时候，对此作出证明的不是经验而是数学。不过，如果这一点被忘记了，我们便会觉得好像“客观物”就是这样存在着似的。这正是胡塞尔所说的“欧洲科学的危机”。

> 然而，在伽利略那里，以数学为根基的理性世界，偷梁换柱取代了我们的日常性生活世界，即这是唯一的，通过知觉所给予所经验的，而且是可经验的日常世界。这种取代作为一个重要事件应该引起我们的注意。（《欧洲科学的危机与超越论的现象学》）

这里，胡塞尔对数学的先验性及其“起源”提出了怀疑。本来这个问题并不是历史学的问题，因为历史学也不过是“诸科学”的一种而由所谓数学所支撑着的。简单说来，本来是一种实践性的测量术的图形，作为几何学被超越化后，出现了数学的超越论性质。换言之，正是在“形象”的压抑中有着超越论的起源。

但是，问题并不在于数学本身。正如雅克·德里达（Jacques Derrida）所说，因为所谓形象的压抑即在于声音的优越地位，声音中心主义才是内在于胡塞尔“现象学”中的东西。由此观之，我们大概可以明白，比起明治时期明目了然的现代科学和现代国家制度的导入来，“文言一致”更是根本性的，而且其实质的本来面目依然没有弄清楚。

上文所引柳田国男的文章认为，日本的游记多为“诗歌美文的排列”，缺乏事

实的记述因而没有“学术的价值”，在后来的坂口安吾（1906—1955）那里也有与此类似的说法。准备写织田信长（1534—1582）的坂口安吾在查阅资料时发现，以弗罗伊斯为首的传教士们的报告乃是客观精确的描写性的，相比之下，日本人的历史记载则是抽象的一般性的，没有一件具体的史实是明了的。

> 与这样的观察方法相比较，欧洲人对于事物的看法往往是只对每个具体的事物中独自存在的个性进行客观的观察和真实的记录，正因为如此，其资料价值非常之高。（《欧洲的性格，日本的性格》）

无疑，柳田国男说“学术的价值”，坂口安吾讲“资料价值”，他们是处在现代的“知识”（科学）之中。大概可以说，比起数学来“记述”更反映着西欧知识（科学）的本质。动物生态学家K.洛伦滋（Konrad Lorenz）下面的一段话，从反面证明了这一点：

> 所谓自然科学的严密性与对象的复杂性及综合水准没有任何关系，这个严密性最终取决于研究者的自我批判和其方法的明晰性。物理和化学一般被称为“精密科学”，这实际上是对其他自然科学的中伤。比如，说自然研究包含数学的成分因而是科学的，科学的本质在于“测定可以测量的事物，以及使不可测量的东西成为可测定的”，这样的说法乃是出自在认识论上和人性上本应对科学有深入理解的人们之口的最愚蠢而无意义的见解。
>
> 这种以无知为知的错误现在是可以揭穿的，然而这一错误至今依然影响着科学研究。现在流行的是尽可能近似于物理学的方法，并且不管其方法能否针对研究对象获得预期的成果。然而，包括物理学在内，一切科学都是通过记述开始的，都是通过整理所记述的现象，然后从中推导出某种法则性。（《文明人的八大罪状》）

如果抛弃洛伦滋所批判的那种偏见，来观察正冈子规和高滨虚子手持手帖到野外“写生”，就会发现他们正是“科学的”。而反过来也可以说，在钻心致志于“记述”中，隐含了一个颠倒，一个超越论式的导致“内面”出现的颠倒。他们并不是所谓内面的人，然而，“内面”在那里获得了存在的基础。

明治时代的人接受了西欧的诸种观念，不用说这种影响是重要的。但比起这些观念来更为重要的是作为物质材料的形式。明治20年代末“言文一致”制度确立起来之时，这一制度得到巩固，仿佛连“言文一致”的意识都要消失了似的，这时候，“内面”则典型地表现出来了。

6

把风景与名胜古迹分离开来，使国木田独步的《武藏野》（1898）显示了鲜明的特征。所谓名胜古迹乃是笼罩着历史、文学意义（概念）的场所。不过，这种分离在反映明治28年出征开拓北海道的经验之《空知川的岸边》（1902）一书中表现得更为彻底。

在我国本土中亦有像中国那样的，在人口稠密的地方山野为人力所化为平地的风景，看惯了这种风景的我即使是东北的原野也使我感到有回归到大自然的感动了。待看到北海道时，我的心情是怎样的跃动啊！札幌是北海道的东京，然而，那满目的光景真使我着了迷。

当感到林子黑暗下来时，从高高的树枝上飒飒地下起雨来。感到雨真的来了，可不久又停了，山林重归于寂静。

我目不转睛地向林子的深奥处望了片刻。

哪里有社会？哪里有人们骄傲地传咏着的历史啊？在这里，于此刻，我感到人不过是一个“生存”之物，寄附在大自然的一呼一吸中。俄国诗人曾静坐于森林中，感到死亡之影向自己逼来，实在是如此这般的感觉。诗人还说“即使到了人类最后一个人消失之时，那树叶之一片也不会为此而颤动”。

由此观之，如马克思所说，我们所看到的“自然”已经是人化了的自然，亦如柳田国男所说，风景乃是“人类创造”出来的。这里的视野不是把“历史”视为政治的人类的创造，而是通过“人类与自然的交涉”（柳田国男语）而发现的视野。这是通过“文”之外的风景之发现所获得的。正是这种彻底的切断使《武藏野》下面的视角成为可能。

武藏野里绝没有秃山，有的是如大海波涛一样的高低起伏。由外面看去仿佛是一片平原似的，其实可以说是高冈上时时凹进去形成的浅浅的低谷更合适。低谷处大概是水田，而田地则在高冈上。高冈上树林与田地构成林林总总的区域。田地也即是原野，树林面积不出数里，田地一眼望去亦不很辽远，往往是一顷之地三面环林，农家则散见其间。也就是说，原野也好树林也好，只是杂然组合，你仿佛是进了林子，可一转眼又走上了田地。这样的地势形态给武藏野带来了一种特色，这里有自然，这里有生活，与北海道大自然中的大原野大森林相异其趣。

国木田独步说：“树林与原野杂然相间，何处有这样的生活与自然密切相接之处呢？”这样的“生活”正是柳田国男所谓的“被隐蔽了的现实”，即“常民”的生活。柳田的民俗学不是西洋民俗学的移植，而是由这种“风景之发现”所建立起来的。

国木田独步《武藏野》的另一个特征在于“观察与记述”。他对武藏野作了地理性的划定。重要的是下面一段：“东京在我划定的武藏野范围中，但必须将此省略掉，因为我们从有着农商务省巍峨的官衙门，发生过铁管事件裁判的蔬菜果品商店街是无法想象那昔日的面影的。”这意味着东京这一政治性的历史不过是武藏野作为“人与自然之关系”历史的一部分而已。换言之，“风景之发现”也即是“历史的发现”。

国木田独步的新鲜之处在于如此这般的“切断”。对此他作了如下说明：“我既没有受到德川时代文学的感化，也没有接受尾崎红叶（1867—1903）、幸田露伴

（1867—1947）两氏的影响，而是以与以往文坛全然不同的构想、手法和作风开始了自己的文学创作，然而应该说必有其基本渊源的。我自问这个渊源是什么呢？便想到了华兹华斯。”（《神秘的大自然》）

然而，重要的不是“头脑”而是“手笔”。正如二叶亭四迷那样，无论从西欧文学接受了什么影响，实际“写作”起来则又是另外一回事。在《武藏野》中，作者反复引用了屠格涅夫的风景描写，这正是二叶亭四迷的翻译。

风景只有通过新的书写表现才能成为可能。与《浮云》（1888）、《舞姬》（1890）相比明显不同的是，国木田独步似已与“文”没有什么距离了，他已经习惯了新的“文”。这种习惯从另一个角度说，意味着他已具有了能够“表现”的“内面”。在他那里，语言已不是可以分为口语和书面语什么的，而是深深浸透到“内面”里的东西了。或者可以说，正是这个时候，“内面”开始作为直接的显现于眼前的东西而自立起来。同时，从这时起“内面”的起源将被忘却。

比如，卢梭带给明治10年代的自由民权运动以决定性的影响。但是，卢梭的“影响”是什么？进而可以问：卢梭是何人？例如，有着从对以往的旅行者不过是障碍物的阿尔卑斯山中发现了“风景”的卢梭，还有写了《忏悔录》的卢梭和作为政治思想家的卢梭。卢梭本身是一个充满矛盾的具有多重意义的存在。

斯塔罗宾斯基（Starobinski）在《透明与障碍》中，对多重意义的卢梭文本给出了一个明确的视角。这个视角与“透明”相关。他认为对卢梭来说只有自我意识才是透明的。就是说只有对自己是直接的可视的东西才是透明的，此外都是从属的暧昧的不透明的。对这种不透明之物的愤怒，以及对具有透明的直接性的（他所相信的）原始人之赞美，构成了他的政治、文化论。另一方面，对于这种不透明性的攻击当然首先对准了文字表现。文字表现是从属的，背叛直接的透明性之物。而且对于卢梭来说声音表现本身也不是重要的，重要的是自己所听到的声音，内面的声音，只有这个声音才是透明的。这里“主体和语言已经不是相互外在的东西。主体即是感动，感动立刻变成语言。主体、感动、语言已经不再区别开来。”（《透明与障碍》）在这里，斯塔卢宾斯基看到了卢梭的“新鲜之处”。

> 可以说正是在这里卢梭作品产生了无限的新鲜感。语言活动依然是媒介性的工具，也是直接的经验之场。语言活动既是存在于作者内面的“根源”中的固有之物，同时又是直面于审判，即证明由普遍性而被正当化了的欲求。这种语言活动与古典的“语言表现”没有任何相通之处，有的只是无限的傲慢和不稳定性。语言作为真正的自我而存在着，另一方面，完全的真正性还有些欠缺，还需要充分的获取。如果证人不同意，则什么也不能得到保证。文学作品不再谋求读者对介于作家与一般大众之间的真实之赞同，而是谋求对作家通过作品展示自我，即个人体验的真实之赞同。卢梭发现了这个问题，并且正是他创造了成为现代文学之态度的这种新态度（在他所背负的感伤的浪漫主义的彼岸），可以说他是以典型的方法实践了自我与语言的危险约会，即人类把自己变成语言这一“新的结合”之第一个作家。

（《透明与障碍》）

恐怕国木田独步的“新鲜之处”正与此类似。他的根本性“障碍”孕育在他的“透明”即“主体与语言不再相互外在”之“新的结合”中。描写友人自杀之后的《死》（1898）已经昭示了其“障碍”是什么。

医生对死极为冷淡，诸位朋友亦不过是五十步笑百步，我们如果懂得了由生至死的物质性过程，那么死便不再是不可思议的了。知道了自杀之原因时，自杀也不再是不可思议的事了。

如此思考起来，我便渐渐感到自己仿佛完全被封闭在一种薄膜之中，对于天地万物自己的感觉好像是隔着一层皮似的无法忍受。

至今仍然感到烦闷的我，坚信面孔与面孔如果能够直接成为事实与万物，那么，“神”、“美”、“真”最终都不过是一种追逐幻影的游戏，我准备这样坚信下去。

这种感觉在《牛肉与马铃薯》中表现得更为极端。主人公冈本有一种“想使自己震惊一下”的“不可思议的愿望”。这个愿望“不是要知道宇宙之谜，而是要为不可思议的宇宙”震惊一下，“不是要知道死的秘密，而是要震惊于死这一事实”；还有，不是想烦恼于信仰本身，而是要“被不能片刻没有信仰的这个宇宙人生之神秘意义所烦恼，这才是我的愿望”。

国木田独步感到似乎自己被自己所隔绝了似的，那里存在着“一层薄膜”。期望震惊一下乃是要突破此薄膜而达到“透明”的境界。在那里埋下了仿佛“真正的自我”真的存在似的幻影之种子。这个幻影的成立乃是在“文”变成从属的东西，于自己最近的声音——即自我意识——处于优越地位之时。这时，始于内面亦终于内面的“心理性的人”诞生了。

7

可以说在现代日本文学中，从国木田独步那里开始获得了写作的自在性，这个自在性与“内面”和“自我表现”概念的不证自明性相关联。至此我是把此作为“言文一致”这一文字表现的问题来思考的。再重申一遍，内面作为内面而存在即是倾听自己的声音这一可视性的确立。德里达认为，这就是西洋的声音中心主义，其根底有声音文字（拉丁字母）的存在。柏拉图以来，文字作为单纯的声音之复写物而遭到贬低，对于意识而言的可视性，即“声音”的优越地位构成了西欧形而上学的特征。

日本的“言文一致”运动蕴含了什么东西已是非常明白的了。正如我反复强调的那样，这就是形象（汉字）的压抑。这样思考时，我们大概就会谅解为什么夏目漱石一方面进入了西洋“文学”的深层，另一方面又固执于“汉文学”而非和歌所

代表的古典文学了。漱石已经把全身浸到了封闭的“内面”里了，但仍然在追求线性的声音语言之外的所谓放射状态的多重意义之世界。这对我们来说是很难想象的。

安德烈·卢尔-古兰（André Leroi-Ghouran）指出：

> 人类进化的漫长历史是在对我们已经很疏远的思考形式中进行的。尽管如此，这个思考形式仍是我们行动的主要部分的底流。我们一直在进行这样通过与声音结合在一起的书写文字来记录声音的单一的语言活动，因此，以所谓放射状态的结构来记录书写的表现方式之可能性，是很难想象的。（《姿态与语言》）

古兰所说的“我们”当然是指西洋人，但我们也已经包含在内了。观察明治20年代的文学时，我们很难设想那时还根本不存在的“内面”。“内面”是作为一个制度而出现的，我们正生存于其中。例如，现代文学史家提到《舞姬》时，总是将此作为“现代的自我”问题来论述，但这篇作品是用文言体写的这一事实却被忘记了。这篇作品到底只是一个文本，而不是“自我表现”。而且，后来的鸥外也并没有进一步使这一内面深化。比如，在《妄想》（1911）中鸥外说，“我”在死亡之际即使考虑到肉体的痛苦，也不会像西洋人那样“为自我的消亡而痛苦”。

> 西洋人说，不惧死亡乃是野蛮人的特性。我想自己说不定就是西洋人所谓的野蛮人。这样想的同时使我回忆起儿时父母的不断教诲：生于武士之家必须做到敢于剖腹自杀；也回想起当时考虑过肉体痛苦的问题，想过其痛苦一定是很难受的，于是越发觉得自己是野蛮人了。但却不能确信西洋人的说法一定最好。
>
> 这样是不是说关于自我的消亡便是无所谓的事呢？也不是。这所谓自我若还存在的时候，不去认真地思考其为何物，不知不觉中丧失掉了则是很可惜很遗憾的。如汉学家所说的醉生梦死那样的生活是遗憾的。在觉得遗憾可惜的同时感到了痛切的心灵空虚，感到无以言状的寂寞。
>
> 这成了我的烦恼，我的痛苦。

初看起来，这仿佛与独步“想使自己震惊一下”的作品有些相似。不过，如果说在独步那里，那不透明的“薄膜”是存在与内部的话，在鸥外那里则是存在与外部。对鸥外来说，“自我”并不是什么实体性的东西，而是“从各种角度拉到一起的线绳之会合”，用马克思的话说正是“诸种关系的总体”（《德意志意识形态》）。鸥外反而觉得，自己不具有西洋人那样直接地实体性地观察“自我”的幻想是一种“痛苦”。

因此，他在描写“武士”型人物的历史小说中发挥了自己的本领，这里他试图彻底地排除掉“心理性的东西”。这个姿态与晚年的午前写小说午后潜心于汉诗和山水画世界的夏目漱石相通。大概在他们那里存在着不能与“文学”相调和的东西，持有拒绝“表现”的视野。

“文学”的主流并不在鸥外和漱石那里，而是在国木田独步的路线上发展起来的。这位早逝的作家，在某种意义上可以说多方面地预示了下一代文学家的诞生。比如，是他最早写了《不可欺骗记》这样的忏悔录。不用说他与柳田国男有着深厚的关系，田山花袋（1871—1930）也称“国木田君是写性欲小说的始祖”（《自然的人，独步》），芥川龙之介（1892—1927）在《河童》中把独步与瑞典的斯特林德贝格（Stindberg）、尼采、托尔斯泰相比，称其为“真正知道来去匆匆的世人之心的诗人”。还有，早期的志贺直哉（1883—1971）明显的是在独步的影响下起步的。正由于这样的多重性，便产生了对他是浪漫派还是自然主义派的议论，而他的多重性——某种意义上与卢梭的多重性相似——可以说是来自他最早站到了新的地平线上的缘故。正如保罗·瓦勒伊所说，在某一事物上开阔了视野的人往往突然可以看到多方面的事物。艾伦·坡（Edgar Allen poel）写尽了推理小说的基本类型，不过，他迈出的“一步”不在于写了犯罪行为，而在于把作诗行为意识化这一未曾有过的尝试。国木田独步的多彩多样不在于文学的流派等问题，而在于他第一次获得了那个“透明”。

英文版第二章补记（1991）

言文一致的问题是一个比起我在这里所论述的远为复杂的问题。举一个例子来说吧，比如，二叶亭四迷只注意到把句尾改成“だ”还是“ます”的问题，其实更重要的是，他使作为过去时态的“た”这一句尾助词固定下来了。当然，准确地说“た”并非表示过去时态，而是把从前书面语中的各种时态，即英语所谓完成时、过去完成时以及对应于其他时态的复杂的句尾助词——ケ、リ、キ、ツ、ヌ——全部统一于“た”上来了。我在本章中引用过的森鸥外《舞姬》，实际上句尾助词的多样性发挥了统一于“た”的“言文一致”体所没有的效果。

可是，为什么这种多样性消失了呢？例如，《舞姬》是以第三人称来写作的，叙述者便是主人公。这在当时具有划时代的意义，但这并没有达到现代小说所不可缺少的“第三人称客观描写”。也就是说，还没有达到既是叙述者，同时又把这个叙述者隐蔽起来的境界。要达到这种境界句尾的“た”是绝对必要的。比如，“けり”表示传闻，“昔おとこありけり”（《伊势物语》）意思是“听说从前有个男子汉”，表示“这可是个故事呀”，即提示叙述者的存在。而通过使用“た”叙述者虽然还存在却仿佛不存在似的，主人公和叙述者暧昧地同化在一起了。促使现代小说的读者非常熟悉的这种形式得以诞生的是“た”这一句尾。“た”不只是过去时态，还把存在于故事的超维度（meta-level）上的叙述者中性化，而产生“仿佛真的一般”的效果。另外，这个“た”句尾还使从某一点上来回顾故事的发展成为可能。以回忆的方式叙述者与主人公的内面获得了同一性。总之，对于叙述者的中性化或者说叙述者的抹消，“た”句尾是不可缺少的。这个“た”大概与支配了法国现代小说的单纯过去时相对应吧。对此，罗兰·巴尔特（Roland Barthes）这样写

道："单纯过去时在无论怎样暗淡的写实主义成为问题的情况下都会给予我们一种安心感，因为依靠单纯过去时，动词得以表明某种被封闭限制的实体化了的行为，故事带这名字可以从无限的话语恐怖中逃脱出来。现实成了细瘦可亲的东西进入文体，而不会逸出语言的限度之外"（《零度写作》）。在这个意义上，"た"处于现代小说叙述的核心地位。第三人称叙述得以登场全在于这个"た"把叙述者中性化了。

漱石有意识地抵抗这个"た"句尾，因为以"た"结束句子乃是现代小说的基本形态。漱石把小说作为写生文开始了自己的创作，这个写生文基本上是现在进行时的，其叙述者依然存在。写生文的创作首先是通过试图改革俳句的正冈子规之手实现的。因此，我在这一章里有关子规的论述要作大幅度的修改。

子规所说的"写生"观念与当时已经随处可见的写实主义是不同的东西。他的独创性主要在于从最短的诗俳句中发现了"写生"。子规说他自己见习过绘画（油画）的写生，然而实际上，他所讲的有关俳句的"写生性"、"绘画性"都涉及的是语言问题。例如，子规注意到的芜村俳句和实朝和歌的绘画性，在于他们使用汉语或者少有助词多用名词。关于和歌的腐朽衰微，他指出："此所谓腐朽在其趣向之少变化，而趣向之少变化则在其用语之贫乏"，故主张"依其所需当用雅言俗语洋话汉文"（《七论歌咏书》）。总之，比起"写生"这个观念来，更重要的是语言，是语言的多样性。"写生文"的本质也正在这里。不用说，自觉到这一点的只有善用多种多样文体的漱石一人。然而，一般认为写生文是以平板的语言来"写实"，当初想做小说家的高滨虚子便按这样的方向推进了"写生文"的创作。

子规从俳句出发实践"写生文"，这具有重要的意义。漱石这样说过："尽管缺乏充分表达日本国民的文学是很遗憾的一件事，但在某种意义上我们也可以说结果恰恰相反，在使人变得高尚优美这一点上，比西洋文学更好的文学未必就没有存在过。如俳谐这种文学样式作为日本唯一的文学，便是平民的文学。"（《中学改良策》，1892）在追求"平民的文学"和"足以代表国民的文学"，以及在俳句中发现此种文学这一方面，大学以来便是好友的子规、漱石两人是相通的。子规从俳句的改革出发，进而及于和歌与散文的改革，而在《俳谐大要》（1895）中已经有了对和歌的批判。实际上，在自《万叶集》以来的日本文学传统中，把俳句视为"代表"性的东西也是一种批评性的观念。然而，子规并没有固执于俳句的特殊性。

"俳句是文学的一部分，文学是艺术的一部分，故美的标准也就是文学的标准，文学的标准也就是俳句的标准。绘画雕刻音乐戏剧诗歌小说皆应以同一标准评论之。"（《俳谐大要》第一）子规这段话的意思是说，俳句为艺术（美）的一部分，不管东洋还是西洋，只要是艺术则共有同样的原理，虽然各自分别基于不同的感情基础之上，但都是可分析的，也因此是可以批评的。人们不是把俳句视

为特殊的东西弃而不顾，就是在其内部闭关自守使之特权化。这种情况也存在于后来子规所激烈批评的“和歌”领域。这些人或者会辩解说理论中有着无法分析的微妙神秘的东西。不仅对俳句或和歌，人们把日本文学也视为不同于西洋文学的性质相异之物而拒绝分析时，同样会作出上述那样的辩解。子规所言，意在首先必须从废弃这种性质相异说做起。大概只有试图追究“古今东西文学之标准”而作《文学论》的漱石继承了子规的意志吧。

这种对普遍性的追求和对特殊性的固执是一点儿也不矛盾的，两者唇齿相依。那么，为什么子规要关注俳句呢？这是因为俳句与和歌不同，它起源于近世，保存着“平民”性格，同时又（可能）是世界上最短的诗歌形式。以这种诗歌形式为对象，意味着要观察其语言成为诗的极限性质，这促使子规的方法具有了形式主义的特性，因为很明显，俳句如此之短，从内容和意义上无法充分展开议论。实际上，就是在同时代的西洋如此把焦点放在“语言”上的批评家也还没有诞生。可以说，正是这种特殊的日本式俳句得以成为探索普遍性问题的出发点。

---

[1]开成所：江户幕府所设教授荷英法德俄语等西洋学的学校；反译方，即翻译。——译注

[2]明治时代官设社交场所，1883年建于东京，被视为欧化主义时代的象征。——译注

[3]三笑亭元朝，落语家。——译注

[4]江户后期流行的一种通俗小说文体，曲亭马琴的作品是其代表。——译注

[5]能乐等戏剧剧团名称。——译注

[6]剧团专职人员。——译注

[7]说唱木偶戏。——译注

[8]自然的本来面目。——译注

三　所谓自白制度

1

可以说日本的“现代文学”是与自白形式一起诞生的。这是一个和单纯的所谓自白根本不同的形式，正是这个形式创造出了必须自白的“内面”。因此，狭义的自白不管怎样受到否定和克服，这个形式却毫无损伤地保留下来了。这是一种把应该表现的（内面）和被表现的划分开来的两分法。例如，批评家批评私小说的时候，并没有否定自白本身，只是批判那种把自白的“我”和被自白的“我”混为一谈的做法。即，作品虽然是作者的自我表现，但应该构筑与作者的“我”相异而独立的世界，日本的私小说把“我”和作品中的“我”混同起来，因此未能形成独立的作品空间，等等。按照这样的观点来看，明治20年代初二叶亭四迷的《浮云》比起后来的小说更早地着手实践了西洋意义上的小说创作，接下来是岛崎藤村（1871—1943）的《破戒》显示了这样的创作方向。然而，由于田山花袋《蒲团》的出现这种创作方向受到了扭曲……这大概就是文学史上的常识吧。

但是，这样的远景眺望乃是以某种观念为不证自明的前提的。这个前提认为应该表现的“自我”先于表现而存在，或者说是一种把应该表现的自我与被表现的划分开来的两分法。这种两分法甚至被扩大到对古典文学的考察。例如，说万叶集时代的人们虽然朴素但他们乃直接地实现了自我表现。其实，要在这里找出“自我表现”实在是犯了时代错误。《万叶集》时代的人们并不具有我们所想象的那种“自我”。这个“自我”乃是在某个发展过程中形成的，而在形成的同时其起源则被隐蔽起来了。

我在前一章里谈到，应该表现的“内面”或者自我，并不是先验地存在着的，而是通过一种物质性的制度其存在才得以成为可能，同时我试图将此放到“言文一致”这一制度的确立过程中来加以考察。同样这也可以适用于关于自白的考察。自白这个形式，或者自白这个制度生产出了应该自白的内面或“真正的自我”。问题不在于自白什么怎么自白，而在于自白这一制度本身。不是有了应隐蔽的事情而自白，而是自白之义务造出了应隐蔽的事物或“内面”。

此与“言文一致”的制度一样，我们已经很少意识到这是一种制度的存在了。我们观察“言文一致”的确立过程就会明白，这个制度形成了一种既不是过去的“言”也不是过去的“文”的“文体”，并且这个制度一旦确立起来其确立过程便会被忘却。人们渐渐认为这只是把“言”转移到“文”的一个过程。关于自白也是一样，所谓自白并非只是告白什么罪过，这是一种制度。在一经确立起来的自白制度中，开始产生出隐蔽之事，而且，人们不再意识到这乃是一种制度。

田山花袋这样回忆说：“我也愿走苦难的道路，与人世间斗争的同时也与自己勇敢地斗争。我也想把放着不曾去理会的东西，遮蔽着没有说出来以及说出来会使自己感到精神要崩溃似的东西，都敞开来作一番观察。”（《东京三十年》）可是，在《蒲团》中所自白的却完全是无足轻重的事。大概田山花袋是有比这些更值得惭悔的事可以自白的。但是他没有这样做，他只是自白了那些无足轻重的事，这里有着自白的独特之处。

岛村抱月评论说：“当然时至今日，前面所举在这方面的创作上的诸作家之外，新近作家中着手于此种写作的也不是没有。但是，他们多写丑陋的事情却没有写心理。《蒲团》的作者则相反，写了丑陋的心而没有写事情。”（《评〈蒲团〉》）就是说，花袋自白的不是丑陋的“事”而是“心”，实在说来是写了根本就不存在的事情。那么，这怎样会成为“说出来而会使自己感到精神要崩溃似的东西”呢？其实，花袋所要自白的“放置着不曾理会的东西”，已经是通过“自白”这一制度才出现的东西。或者所谓“自我的精神”乃是由自白这一制度而得以诞生的亦未可知。

花袋是准备写“真实”的，可是“真实”者在自白这一制度中已经成为一种可视性的东西。正如精神分析的自白技术使深层心理得以存在一样，自白制度是先于自白行为而存在的。“精神”并非存在于先验性之中，这个精神亦是由自白制度而创造出来的。“精神”常常使人们忘记其物质性的起源。

人们说因为花袋的《蒲团》，日本现代小说的发展方向遭到了扭曲，我们即使承认这种说法也无妨。然而，未遭到扭曲会怎样呢？批评家们所梦想的日本小说应有的正常发展，真的正常吗？如果他们视为模范的西洋之正常性其本身是异常的，那该怎么办呢？如果日本“私小说”的异常乃是因为西洋的异常而发生的，那又该怎么办呢？

岛村抱月（1871—1918）说花袋的《蒲团》写了“心”而没有写“事”。但是，这个“心”并不是当初就有的，而是被创造出来的。“你们听见有话说‘不可奸淫’。只是我告诉你们，凡看见妇女就动淫念的，这人心里已经与他犯奸淫了。”（《马太福音书》）这里有一种令人恐怖的颠倒。不可奸淫不仅是犹太教的戒律，也是其他宗教的戒律，但是，在视奸淫之“心”而非其“事”为问题这一点上，基督教有着无以类比的倒错性。如果人们有这样的意识，那就是在不断地窥视色情。他们必须时时刻刻注视着“内面”，时时监视从“内面”的什么地方涌现出来的色情。实际上，这个“内面”正是在这种监视下产生的，而更为重要的是，正是因为这样“肉体”或者“性”被发掘出来了。

这个“肉体”已经十分贫困。自然主义者大肆揭发的那个肉体，已是存在于“肉体的压抑”之下的“肉体”了。对于基督教来说，不管怎样解放肉体或者性，这本身

已是存在于“肉体的压抑”之下的。比如，安东尼·阿达德（Antonin Artaud）看了《巴厘岛的演剧》后这样说道：“……演员们借助服装转动起来形成象形文字。这种三维度的象形文字进而被有固定节奏的动作、神秘的象征所点缀。这种神秘的象征对应着为我们西洋人所彻底压抑了的某种梦幻般的暗淡的现实。”阿达德谈的是有关西欧的“肉体之压抑”。肉体无论怎样被露骨地暴露出来，这暴露行为本身依然是“肉体之压抑”的结果。而我们则不必像阿达德那样遥远地向异文化的彼岸望去，只要看看江户时代的演剧就可以了。

花袋的《蒲团》为什么那样使人们受到感动呢？原因在于这篇作品第一次描写了“性”。就是说，这里写了与此前的日本文学中所描写的性完全不同的性，即由于压抑而得以存在的性。这个新奇之处给人们带来了连花袋自己也没有想到的冲击。他说自己想告白“放置着不曾理会的东西”，而实际上正相反，乃是自白这一制度使人们发现了性。

米歇尔·福柯这样写道：

从基督教的扬善惩恶开始至今，性一直是自白的权威性题材。据说这是人们的隐私。然而，万一与此相反，这个性会不会是由完全特殊的方式作为人们告白的东西而存在的呢？偶尔想来，会不会是必须将此隐瞒起来之义务，也就是必须对此自白之义务的另一面呢？（自白越是变得重要，越是要求严密的仪式，成为产生决定性效果的东西，就越要求更巧妙更细心的注意，并把此作为秘密隐藏起来）。这个性会不会是在我们的社会里，存在于几个世纪以来的自白这一正确无误的支配性体制之下的呢？上述的性之成为一套话语，性现象多样化之分散与强化，恐怕是同一个装置的两个零部件吧。这一切乃是作为强迫人们对性之特殊性——无论是怎样极端的东西——作出表白的自白之核心要素，而有机地组合于这个装置中的。在希腊，真理和性被结为一体是由于要以教育的形式通过身体与身体的接触来传承宝贵的知识。性发挥了支撑知识传授的作用，而对于我们来说，真理与性结合在一起其原因在于自白，在于个人秘密之义务性的彻底表白。不过，这回是真理发挥了推动性及性的发现之作用。（《性史》）

田山花袋的《蒲团》比起岛崎藤村的更具西欧式小说形态的《破戒》更有影响力，其理由正在于此。这是因为自白、真理、性三者被结合在一起而表现的。这能说是对西洋文学的歪曲吗？应该说，这里露骨地展现了组成西洋社会的某种颠倒之力。

2

明治40年代，当花袋和藤村开始自白之前，自白这一制度已经存在了，换言之，创造出“内面”的那种颠倒已经存在了。具体说来，这就是基督教。他们在一个时期里信奉过基督教这一事实是重要的，虽然对他们来说基督教仿佛是梯子一样的东西，而正因为如此才是重要的。当这一事实被忘却的时候，基督教式的颠倒却持续下来了。正宗白鸟（1879—1962）说：

在欧洲诸国旅行时引起我注意的一件事是基督教的势力之大。把基督教排除在外则无法理解欧洲过去的艺术与文学，这是早就知道的，然而，真的踏上了那片土地才更深切地感到了这一点。随着科学的进步，据说已经从过去的迷信中解放出来了，结果真的如此吗？我觉得在欧洲除了一部分有识之士外，整体上宗教的投影仍留存于人们的心中。观大量的通俗电影可以感到一股宗教气，而戏剧上的宗教色彩则对我们异邦人更为明显。但是，模仿西洋的明治日本文坛宗教的影响虽也曾清晰可见，然不久则踪迹全无。提倡过“见神实验”的纲岛梁川氏的思想亦不曾为文坛所接受。温和的人道主义虽带有近似于基督教的色彩，也不过只反映在诸作家的作品里。……我一直这样认为。可是，近来再作思考，却觉得透谷、独步、芦花，还有自然主义时期的人们频频挂在嘴上并劳神思考的怀疑、忏悔、自白等词语，不正是西洋宗教的刺激所致吗？然而精神上的怀疑也好忏悔也好，在已经从宗教解放出来的人们那里是不会发生的。（《明治文坛总评》）

正宗白鸟的冷静回顾表明：即使这是暂时的现象，也无法否定这一事实：在明治时代的文学家之起点上有基督教的冲击存在。另外，他还暗示，初看起来西欧社会仿佛已离开基督教，而实际上社会的各个方面仍是由基督教组织起来的。确实，如果站在基督教的“影响”视角上，视野便只会被局限住。相反，西洋的“文学”作为一个整体乃是通过自白这一制度而形成发展起来的，应当说不管是否接受了基督教，也不管是否受到其感染，西洋文学是形成于这个自白制度之中的。当然，这没有必要一定是“基督教的文学”。

例如，北村透谷在《论风流并及〈伽罗枕〉》中说，尾崎红叶的小说乃至德川时代的文学里有着“风流”，但缺乏“恋爱”。所谓“风流”是在游廓里生长起来的概念，“当时的作家概为游廓里的理想家，同时又是写实作家”。因此，所谓“风流”，并非如“恋爱”那样深陷其中不能自拔。[1]

其次，风流之道与恋爱相左之点在于，风流乃非相互之爱。风流之旨本在乎相恋而不痴迷，故讲究使对方堕入情网而自己保持清醒之法。若痴迷恋情则风流之价值已受损伤。着迷则成痴，成痴则当思虑如何得以退出风流。痴迷乃风流智慧之丧失，堕入非风流之恋爱正风流之落第也。故假使不欲退出风流则游廓将使不受诱惑者暗中用心于诱惑，而诱惑之后引身而退则最佳之风流也。吾亦不迷彼亦不痴之恋亦为风流，彼痴迷而吾不迷之中亦有风流在，然彼此痴迷之时，则真正之风流不存也。

然而，透谷所说的“恋爱”绝非自然形态的恋爱。“风流”确实是不自然的，而“恋爱”亦同然。在古代日本人那里存在“恋情”而没有恋爱。同样，古希腊人古罗马人亦不曾知道有什么“恋爱”，因为“恋爱”乃是发生于西欧的观念。丹尼斯·迪·罗格奈特（Denis de Rougemoet）在《西欧与恋爱》中的所论多少有些令人怀疑，不过，西欧的“热恋”即使是反基督教的，也是只有在基督教下才会发生的“病态”，这一说法则是正确无误的。若如此，已经承认“恋爱”观念的人，在把内面当做“自然”来观察时，则在不知不觉中实际上已把基督教之颠倒的世界作为“自然”接受下来了。事实上，正如北村透谷所言，“恋爱”乃是在基督教内部及周围发展起来的。青年男女聚集于教会，是为了信仰还是为了恋爱已经到了难以区别的

程度。

然而，阅读西洋“文学”本身给人们带来了“恋爱”。代替教会，接受了“文学”影响的人们形成了恋爱的现实之场，花袋的《蒲团》中出现的少男少女们正是其例。恋爱不仅不是自然的，相反是一种宗教性的热病。即使没有直接接触基督教，通过文学，这种恋爱也得到了渗透。引起人们注意的不是“恋”而是“爱”这一奇妙的问题。比如，讨厌基督教的漱石亦是通过恋爱进入“爱”这个问题的。

不过，应该说基督教更直接地存在于“现代文学”的源头上。不用说“文学界”同人及田山花袋、国木田独步等曾经是基督教教徒。如正宗白鸟所说，在明治20年代，基督教具有与昭和初期的马克思主义同样的影响力。尼采说，“基督教需要病态，这与希腊精神需要过剩的健康大致一样。——使其成为病态乃是教会救济组织的本来目的”（《反基督教者》）。追溯明治文学史，我们可以发现在明治20年代“病”突然急遽出现，比如在坪内逍遥的《小说神髓》以及福泽谕吉的著作中是看不到“病”的。日本的“现代文学”始于和“现代化”意志不同的源头。我们可以从字面意义上的“教会”来观察日本的现代文学。

3

再三言之，我并不想在此论述基督教的影响问题。如果没有等待接受影响之精神状态，则所谓影响是不可能存在的。可以说问题在于，为什么这一时期基督教而且是新教具有其影响力呢？为思考这个问题，我们可以注意一下是哪些人倾向于基督教。

平冈敏夫著《日本现代文学的起始》是从山路爱山（1864—1917）的“精神革命出发于时代的阴暗之处”起笔的。爱山注意到包括自己在内，还有植村正久、本多庸一、井深梶之助等明治时期的基督教徒均系旧幕臣的子弟。“表白其新信仰而决心与天下斗争之青年毫无例外要顺应时代之潮流，此乃论当时之历史不能不注意之处。他们享尽现实之荣华却于未来不抱希望。身处尘世有高贵之地位却少有理想。”（《现代日本教会史论》，1905）

平冈敏夫所重视的是下面这个事实：立志“精神革命”的青年们乃是佐幕派士族的子弟而非平民。“精神革命”在与平民一样或更下层的阶层发生，而其精神革命的意识却产生于并非平民的士族阶层而非平民本身。这一观察很重要。

内村鉴三（1861—1930）写道：“在所有宗教中只有基督教是从心之内部发起运动的。基督教才是异教徒流泪寻找的宗教。”不过，这种情况主要存在于被明治国家体制排除在外的士族那里。对于外来的基督教（新教）作出敏感反应的是那些已经难以成为武士，而且只有依靠武士才能获得自尊心的阶层。吞下基督教的是充满了无力感和冤恨的内心。从新渡户稻造的《武士道》开始，把武士道与

基督教直接连接起来而观之的做法并非偶然，因为他们正依靠自己为基督教徒才使其“武士”地位得以维持下来，而且，这也是明治时期的基督教不可能大众化的理由。

我是在经历漫长恐惧的苦闷之后最终决心说服自我成为神学之徒的。如前所述，我出生于武士之家。武士与所有重视实际者一样，轻蔑所有种类的玩弄学问、沉溺于感伤之事。一般情况下还有比僧侣更为非实际的东西吗？他们为这个忙碌的世界所提供的商品是他们自己称之为情绪的这个东西，——这种意义含糊不清可有可无之物乃世间最懒惰者亦能制造的，——他们以此换来食物、衣服以及其他具有现实的实质性价值的物品。因此，人们说僧侣依赖人的慈悲之情而生存。而我们一直相信，作为求生的手段，比起僧侣之依赖于人的慈悲之情，武士之靠剑生存的方法更为有名誉。（内村鉴三英文著作：《我是怎样成为基督教信徒的》）

但是，实际上在江户时代的和平时期，武士已非“靠剑”生存之人了。武士亦成了“含糊不清可有可无”的存在，而正是要确立其存在的理由，“武士道”的理念才成为必要。武士道得以通行于世乃在于封建制度的存在，那时，他们的“名誉”实际上是有物质基础支撑着的。封建制度崩溃后不久，渐渐暴露出武士乃“含糊不清可有可无”的存在这一事实，支撑“名誉”的基础已全然不存在了。他们相信依靠自己可以立身，然而根本就不存在这种根据。

武士的伦理终究是服从“主人”的伦理。当现实中已经没有了“主人”，怎样才能获得“主人”呢？武士道就这样转向了基督教，其转化过程在某种意义上类似于古罗马帝国的贵族、知识阶层浸透于基督教的过程。他们感到某种不安的袭来，这种不安来自韦伯所说的奴隶制经济的行将崩溃，而他们则如斯多葛派、伊壁鸠鲁派即怀疑论那样，“致力于把精神视为对现实世界的一切无所关心之物”（黑格尔语）。

基督教所带来的结果，是通过放弃“主人”而欲成为“主人”（主体）这样一种逆转。他们通过放弃主人，完全服从于上帝而获得了“主体”。基督教使明治时期的没落士族为之震撼的正是这一颠倒。如西田几多郎（1870—1945）、夏目漱石那样的通过参禅即“把精神视为无所关心之物”，而欲超越烦恼的人并非没有，但应该说，主要是基督教使他们的“新生”成为可能的。

值得注意的是这种“主体”确立的辩证法及物力论（dynamism）。现代的“主体”并非一开始就存在，而是作为一个颠倒才得以出现的。无论怎样接受19世纪的西洋现代思想，这样的“主体”也是不可能出现的。平庸的启蒙主义缺乏这种颠倒，用今天的眼光观之可以视为“现代文学”的东西都无一例外是以基督教为媒介的，这绝非所谓的影响问题。这里包含着“精神革命”，而且“精神革命”乃出自“时代”的充满抑郁情结的阴暗心性。谈论“爱”正是从持有这种阴暗心性的人们那里开始的。他们开始了自白，但这并不是因为他们是基督教徒才开始自白的。为什么

总是失败者自白而支配者不自白呢？原因在于自白是另一种扭曲了的权力意志。自白绝非悔过，自白是以柔弱的姿态试图获得“主体”即支配力量。

内村鉴三说：

> 我称自己的日记为“航海日记”。因为这日记记录了可怜的小船穿过罪恶、眼泪和无数的悲哀，驶向上苍而每天前行的历程。或者称为“生物学家的写生簿”亦可，因为这里写下了一个灵魂由种子成长为谷物、有关发生学之成长的形态学生理学上的所有变化。这个记录的一部分今天将公布于众，读者们可以从这里得出自己想得到的任何结论。（内村鉴三英文著作：《我是怎样成为基督教信徒的》）

我们不应将此视为一种谦虚的态度。我没有隐瞒任何东西，这里有的是“真实”，……所谓自白就是这样的一种表白形式。它强调：你们在隐瞒真实，而我虽是不足一取的人但我讲了“真理”。主张基督教为真理乃是神学家的道理，而这里所谓的“真理”是一种不问有无的权力。

支撑自白这一制度的就是这种权力意志。今天的作家说我什么观念思想都不主张，我只是在写作，然而这正是伴随“自白”而来的颠倒。自白这一制度并非来自外在的权力，相反是与这种外在权力相对立而出现的，正因为如此，这个制度无法作为制度被否定。今天的作家即使抛弃了狭义的自白，“文学”之中依然存在着这种自白制度。

4

在内村鉴三那里典型地反映了“主体”确立的动力形态。他在札幌农业学校时受高年级同学逼迫而在“信奉耶稣者誓约”上署名，不过，因此他一举解决了以前令人烦恼的问题。他是一个有虔诚信仰的孩子，愿意对诸神的禁忌忠诚到底，可是，“因为有多种多样的神，诸神的要求发生矛盾冲突，必须同时满足几个神的要求时，善良人的立场会变得悲惨。要满足诸神平息矛盾冲突，我自然变得很焦急，成了一个胆小怕事的孩子。我拼凑了一份可以奉献给任何神的普通的祈祷文”。对这样的少年来说，基督教式一神教所具有的“实际利益”是非常明显的。

> 以前，当一个神社映入我的眼中时，我习惯中断说话在心中献上自己的祈祷，而现在我可以在登校的途中一边谈笑一边走路了。我对被强迫在“信奉耶稣者”的誓约上署名一事并不感到悲哀，一神教使我成了一个新人，我又开始吃大豆和鸡蛋了。我觉得自己彻底理解了基督教，唯一神这一思想是如此的有灵验。这个新的信仰使我的身心变得健全，使我变得进一步集中精力于学习了。我狂喜于自己身体获得的活力，自由随意地步行于山野，观察着山谷中盛开的花，天空上飞舞的鸟雀，我感到了与自然的沟通并想与自然之神对话。（内村鉴三英文著作：《我是怎样成为基督教信徒的》）

如此这般戏剧性地描写由多神教向一神教转变的文字我不曾见到过。通过一

神教，自然开始以单纯的自然展现在人们面前，内村第一次获得了“精神的自由”，或者“精神”本身。仅取上一段文字观之，这与其说是基督教的不如说是旧约圣书式的。另外，在某种意义上这亦是一种“风景之发现”。以前的自然曾经蒙上了各种各样的禁忌和意义，而把自然作为唯一神的造化来观察时便成了单纯的自然。这样的自然（风景）只能存在于“精神”之中，换言之，只能存在于“内在世界”中。我在前面谈到国木田独步——他也是基督教徒——的“风景之发现”，其实应该先举内村鉴三为例的。就是说，日本的“风景之发现”乃是由于一种“精神的革命”带来的。有关国木田独步属于浪漫派还是自然主义派的议论之所以空泛无结论，就在于这些都是只在西洋文学史上才有意义的表面化的区分。例如，浪漫派的泛神论乃是一神教的另一面，与多神教不同。前面引用的内村文章中对“自然之神”的赞歌几乎都是泛神论式的，当然转向一神教这是可能的。

对于内村鉴三来说，一神教是绝对重要的。现实中的基督教分成诸派相互斗争，这正与所谓多神论的诸神之纠葛相似，内村则通过信奉一神教而超越了这一矛盾。他那独立于任何宗派的基督教当然是旧约圣书式的，实际上，比起倾心于耶稣来他更倾心于预言者耶利米。

在整个旧约全书中没有做出一件奇迹之事的耶利米，是以人之所有的坚强性与懦弱性的姿态展现在我的眼前。我自语道：“所有伟人不就是预言者吗？”我又回忆起信仰佛教的祖国的全部伟人来，将其言行与耶利米比较，得出了下列结论：跟耶利米搭话的那个上帝，也可以跟我们同胞中的某些人搭话。（内村鉴三英文著作：《我是怎样成为基督教信徒的》）

《日本的代表人物》一书便是以这种观点来写作的。另外，“从预言者那里习得关于怎样救国”的道理亦促发了他的非战论。他试图通过站到唯一神一边而独立于日本，同时也独立于“基督教国家”。反过来说，他那拒绝任何意义上之服从的武士独立精神，通过服从于唯一神而获得了绝对的“主体”性。内村的颠倒是极为激烈的，因此他的基督教给下一代带来了绝大的影响。“主体”只有在这样的颠倒中才得以存在，这在明治20年代的文学中得到了充分的显示。主观（主体）——客观（客体）这一对现代性的认识论今天仿佛是不证自明的，原因正在于这个颠倒被掩盖起来了。正如内村鉴三所示，主体（主观）在多神论之多样性的压抑下才得以成立，换言之，这正是“肉体”的压抑。而值得注意的是，这种压抑也是单纯的肉体之发现。明治20年代到30年代初具有基督教背景的人们，不久纷纷转向自然主义，这并不奇怪，因为他们所发现的肉体或欲望，乃是存在于“肉体的压抑”之下的。

例外的是志贺直哉。他是内村鉴三的弟子，经过与内村的抗争成为小说家，这很重要。关于其中的经验志贺这样写道：

在接触基督教以前我是一个精神上和肉体上都健全的孩子。喜欢运动、棒球、

网球、划船、机械体操、长曲棍球（lacrosse），样样都做。……然而，只是在学问上却很怠慢。傍晚回到家里腹中空空，饭要吃上六七碗。进了自己的房间便什么也不想做，摆个样子坐在书桌前却马上困得不成样子。这就是我当时每日的生活。

但接触了基督教之后，这一切都发生了变化。

说到信基督教的动机，这很简单。因为本家的一位书生在传教运动盛行的时候受了洗礼，这大概就是全部的动机。

但由此我的日常生活发生了变化。我停止了一切体育运动。这并没有什么大不了的理由，只是因为，1.渐渐觉得这种运动是如何的没意义；2.产生了把自己与大家区别开来的情绪……

于是，那天晚上我找到一位男干事，要求退出体育活动。改革校风这种事，正如今天作出的决议那样，并不是从外部实行求其内心的改良法所能完成的事，应该注入些什么东西然后自然地实行离心的改革。我用了某人在社会改革良策的演说中的话作为理由，终于说服干事让我退出了体育运动。我很得意，感到了未曾有过的自豪。对于当时并没有什么一定要用宗教来慰藉创伤的我来说，这乃是宗教给予我的可感谢的安慰了。我越发感到众人所做的事情十分愚蠢，于是上完课我便马上回家，开始读各种各样的书籍，翻阅了许多传记、说教集、诗集等。我以前也并非没有读书癖的人，不过读的都是小说之类而讨厌正经的书。

在一段时间里我感到这样的生活很不错，可是不久之后起了苦闷，这便是性欲的压抑。（《浑浊的头脑》，1910）

从以上叙述观之，我们仿佛可以轻而易举地得出这样的结论：志贺并没有接触到“真正的基督教”。而实际上，或许应该说正是“极为健康”的志贺真的了解了基督教世界为何物。是基督教逼迫“精神上肉体上都”健康的男子走向了病态的虚脱状态。“基督教试图支配猛兽，其手段是使其变得病弱不堪——使之弱化正是基督教为驯服、为‘文明化’而开出的药方。”（尼采《基督教的叛逆者》）

对于志贺来说，基督教中的“奸淫”问题才是真正的问题。在他那里，“奸淫”不单是“性之放纵”，实际上还包含了当时屡见不鲜的同性恋问题。而在基督教中同性恋才第一次被视为性倒错。弗洛伊德认为所有儿童都是多形态性倒错的，不过这个性倒错概念本身亦是从犹太教移用过来的，精神分析的思想架构亦基于这个犹太教。

由基督教看来，“肉体”乃是一种倒错的存在，一个肉体只有在与“精神”对立的情况下才得以成为肉体。志贺对基督教的抵抗并非理论的抵抗，可以说他在此看到了使多形态多样化的肉体（欲望）集约化的专制主义的存在。对他而言，“主体”乃是一种暴力性的压抑，别人是从“意识”出发，而他则觉得“意识”充其量不过是“浑浊的头脑”。

如果“现代文学”起步于一个主体、主观、意识，那么，志贺抵抗的正是这种颠倒，他的抵抗始于对“一个主观”的怀疑。在《克劳缔斯的日记》里，他描写了令人震惊的“杀人”。自己（克劳缔斯）“一次也没有想到要杀害哥哥”，可是，在一个秋夜出去打猎兄弟两人同寝于一个野外小棚子里时，却发生了这样的事情：

> 疲惫不堪的我不知何时被睡意缠绕，想着想着便堕入了昏睡状态。自己一边觉得是在梦与现实之间一边走进了梦乡，而在还未睡熟之际，忽然被奇妙的声音所惊醒，睁眼观之不知何时煤油灯熄灭了，哥哥在黑暗中低低呻吟。我马上想到哥哥一定是梦魇了。那么凄惨的声音，仿佛被扼住脖子一样。我自己也觉得心情不快，想坐起来而不能，便半卧着探出上身来，这时不知怎的忽然在脑海里升起了奇怪的想象。这想象使自己也为之一惊，在哥哥的梦中一定是我扼住了哥哥的喉咙！就这样，黑暗中在脑里浮现出自己各种各样的恐怖之相，同时甚至浮想起那时的杀意。我感到这太残忍了，糟了，已经做了那般残忍的事……
>
> 第二天早上我感到很疲惫，可哥哥却根本不知道梦魇一事似的跟我谈起今天的狩猎计划来。我安心了。可其后那可怕的想象不知怎的常常忽然回忆起来，每当这时我便感到一种痛苦。

在自己的梦中杀害哥哥是常见的，这是在梦中还是在现实之中发生的不很清晰，这种情况亦不鲜见。但这里所描写的则性质完全不同，他是在哥哥的梦中杀了哥哥。下面是默蕾-庞特（Merleau-Ponty）所举的例子，我觉得可以说明志贺的构想为何物。

> 那是一个小女孩的故事。她坐在家中女佣人和另一个女孩的旁边，显出有些不安的样子，不一会儿她突然打了旁边女孩一巴掌，当有人问她理由时，她却刁难说因为那个女孩打了她。从这个女孩认真的表情看不像是在说谎。没有什么诱因她便打人，而且打了之后马上说是那个女孩打了她，这明显的是侵入他人的领域。……幼儿本身的人格同时也是他人的人格，正因为两个人格没有区别，所以才使这个转嫁成为可能。这种人格之无区别乃是以幼儿意识结构的整体为前提的。（《眼睛与精神》）

人们称志贺为具有儿童性格和原始人性格的理由正在于此，但更重要的是志贺感受到了做出我为我、他者为他者这一区别之前的肉体性。身体这个场是作为“向多方向同时生成的关系之网”（市川浩语）而存在的。“精神和肉体之实体性两分法，使两者的关系以及人和物、人和他者的关系变成了一种外在性的关系，隐蔽了作为关系性存在的人类之应有的状态”（市川浩：《人称之世界的结构》）。

根据《哈姆雷特》改写的众多作品越来越倾向于将此解释为表现“自我意识”的戏剧，而志贺则从根本上将此翻了过来。他直觉地感到，与希腊悲剧不同，莎士比亚的“悲剧”只存在于基督教的世界里，他看到了将主体作为主体确立起来的颠倒性。他与内村鉴三的关系并不仅仅是一过了之的麻疹似的关系，而且他抵抗基督教并非出于对基督教的“无知”，而是一种本质的抗争。如前所述，志贺看

到了内村鉴三内在的专制主义。这个专制主义主要指向“肉体”，内村的“主体”是作为对多形态的、多神论的肉体实行专制性支配而存在的。

大概不存在把主体设想为只有一个的必然性吧。设想主体是多数的，恐怕也没有什么关系。这些多数的主观之协调和斗争大概就存在于我们的思考中，总而言之，即存在于我们意识的根底。或者是掌握支配权的“诸细胞”的一种贵族政治？已经习惯了相互统治，懂得了相互命令的同类之间的贵族政治？

以肉体和生理学为出发点。为什么呢？——我们主观的统一是怎样一种东西呢？这可以同时表征为下面两点：主观是代表一个共同体之顶点的统治者（而非“灵魂”或“生命力”）；这个统治者使被统治者及个体可能成为依存阶级秩序和分工的诸条件之整体。活的统一不断生成死灭，这与“主观”并非永远不变之物这一道理是同样的。

主观直接探究有关主观的问题以及精神上的所有自我反省都是危险的事情，这种危险在于将自己伪装起来进行解释，这种做法对解释活动可能是有用的、重要的。所以，我们要质疑肉体，拒绝已经变得敏锐的感官之证词。可以说，我们是在试图弄清楚：隶属者自身是否能达到与我们结成相互交涉的关系。（尼采：《权力意志》）

志贺直哉对内村鉴三作出的反设定大概可以用上述尼采的话作简要的概括。不过，与尼采一样，志贺的认识亦出自基督教这一“病态”。他的作品乃是一种“自白”，也因此常常遭到非难。然而，把志贺的作品作为“自我绝对性”来批判则是无的放矢，因为他的作品是一种所谓“自我”之复数性的世界。具有讽刺意味的是，他的作品被冠以“私小说”之名，而实际上这是个与“单数的自我、主体”无缘的世界。如果说想要排除自白的人实际上正处在自白制度之中，那么，志贺则是在自白之中与自白这一制度进行着格斗。

从志贺看来，发生于明治20年代的认识论装置的结构蜕变是清晰可见的。宗教和文学上的主观（主体）之确立，在某种意义上与“现代国家”的确立相对应。比如，使少年内村鉴三苦恼的多神论矛盾存在于明治时代的各种层面。内村说：“君、父、师构成青年的三位一体，在他的思想中不存在三者的优劣等问题。最使他苦恼的是，当这三者同时落入水中时，而且在他只能救出一个人的情况下，他该救谁好呢？”然而这个问题不过是封建时代里形式化了的矛盾而已，在这里并立着天皇、将军、藩国大名[2]。曾经有过像水户学派那样，试图将这种阶级爵位明确化的尊王思想，但实际上因为暧昧不清而放置下来了。矛盾是存在的，但未能构成现实性的纠葛与斗争。

促使这一矛盾现实化的是在佩利[3]的来航之后，明治维新建立起以天皇为主权的体制。然而，明治政府依然不过是萨长势力[4]，与对立的集团处于割据状态。这在与少年内村不同的别种意义上，引起了人们的忠诚或同一性之多神论式的纠葛。明治国家作为“现代国家”到了明治20年代才得以成立。“现代国家”只有通过集中化、同质化才能够确立起来，当然这是在体制上的确立。而更为重要的

是，与此同一时期，在所谓反体制方面的“主体”或“内面”也确立起来，并开始了相互渗透。

今天的文学史家称赞明治时代文学家的勇敢斗争是为了“现代自我的确立”，实际上这只能是对渗透于我们之中的意识形态的一种追认而已。例如，把自我、内面的诚实对立于国家、政治的权力这种思考，则忽视了“内面”也是政治、亦为专制权力的一面。追随国家者与追随“内面”者只是相互补充的两个方面而已。发生于明治20年代的“国家”与“内面”的确立，乃是处于西洋世界的绝对优势下不可避免的。我们无法对此进行批判。需要批判的是把由那种颠倒所产生的结果视为不证自明之事的今日之思考方法。人们都要追溯到明治时代以确立自己的思考根据，所见到的印象相互对立，然而这些对立既相互补充，同时又隐蔽了各自的起源。单纯地改写“文学史”是不够的，我们应该弄清楚文学作为一种制度是怎样不断自我再生产这一“文学”之历史性。

英文版第三章补记（1991）

内村鉴三向我们展示了一个实例，即在“从属于上帝”（being subject to Lord）的情况下“主体”如何形成的辩证过程。他是以对基督上帝的忠诚来取代对封建君主的忠诚的。然而，现代性的主体却忘记这个起源，通过将此与心理上的自我相混同而形成。实际上，日本的代表性作家和知识人几乎都舍弃了基督教而成了爱默生（Emason）式的先验论者甚至人道主义者和社会主义者。如我在第五章中所述，明治时期的基督教与16世纪的耶稣会基督教不同，前者并没有渗透到大众层面，只是在知识阶层中，和现代西洋的时代气息一起得到了传播。如果说日本现代文学的构筑基督教起到了不可缺少的作用，那么，这应该归因内村鉴三的影响。应该说只有在内村那里，其主体性得到了彻底的贯彻。对他来讲，主体意味着排除对上帝以外的其他任何东西的从属，不论国家也好教会也好。这使他在与天皇制及帝国主义的激烈对立中，以及晚年对现代人道主义和社会主义的批判方面，受到了双重的孤立。

有岛武郎（1873—1923）、正宗白鸟、小川内熏、志贺直哉等众多现代的代表性作家，都曾有过在内村那里生活一段时间的经历。对这些作家来说，抛弃基督教意味着背叛内村本人。因此，抛弃基督教这一行动不单是随着时代之流行而转向，它需要一种真正思想上的格斗。他们中间的志贺直哉几乎没有引起人们的注目，因为他仿佛对基督教没有表现出什么理解来。在志贺的作品里，“心情”起着支配性的作用，好像这个“心情”游离于自我而独立着似的。例如，志贺说“思う”时，意思不是英语的“I think”而是“I feel”，进一步准确地说应该是“It thinks in me”或“It feels in me”。一般来说，心情是随意的，可是在志贺那里，这却是强制性的东西。对他来说，主体只是作为从属于It（being subject It）的。这个“It”大概可以比之于弗洛伊德的无意识，或者与海德格尔称之为“存在”的非人称

主体无意识相近。

志贺被视为私小说作家的典型，可是在其他私小说作家那里却没有这个称为"心情"那样的东西。对其他人来说，私小说只涉及心理上的自我。但志贺的主体因只从属于"It"而存在，故反而仿佛主体不存在似的。值得注意的是，这个主体是对内村的颠倒，在与内村的格斗中才有可能存在。因此，志贺受到了对私小说持否定态度的芥川龙之介和小林秀雄甚至马克思主义作家们的敬畏。

---

[1]艺妓集中的场所。——译注

[2]诸侯。——译注

[3]美国海军军人，1853年率舰队登陆日本迫使其开港，标志日本现代化之始。——译注

[4]萨长指萨摩国与长门国，都是日本西南部的诸侯国，明治维新始于萨长势力推倒幕府运动的成功。——译注

四　所谓病之意义

1

谁都知道下面这首歌："纯白的富士山峰翠绿的江之岛/仰首望去如今泪潇潇/面对十二位不再归来的雄壮英灵/欲献上祭奠的心意"。而且，说到这首歌所唱的"七里浜事件"，谁都会忆起那可嘉而又可怜的故事。这就是发生于明治41年（1908）的逗子开成中学学生六人于七里浜乘船遇难事件。不过，在读到宫内寒弥的小说《七里浜——某种命运》（新潮社）之前，我并没有思考过这事件实际上是怎么一回事。

事件发生后，学校宿舍的舍监石塚教谕引咎辞职。小说中这位教谕的儿子后来流落于冈山地区，在那里结婚改从养父之姓，现在是一位老年的无名作家，他来阐明这一事件的真相。据小说讲，事实真相仿佛是六名品行不端的中学生想射杀海鸟当野餐，便乘舍监不在而擅自乘船出海遇难的。追究失职舍监的责任是理所当然的，不过，这一在今天亦常常发生的事件一夜之间变成了神话，必当另有原委。比如，参加示威游行的学生之死一夜之间作为革命行动而被传为神话，当是可以理解的。然而，这一事件被传为神话，其中潜藏着某种不透明的颠倒。

具体说来，在告别仪式上，镰仓女子学校教谕三角锡子作词、配上新教圣歌《当我们回家时》而由女学生们所唱的上面这首歌，使事件忽然变形而转移到另外的层面上去了。这首歌非常巧妙地美化了到处都存在的鲁莽中学生的愚行，而其社会性的神话作用是怎样一种东西呢？眼下可以肯定的是这种神话作用来自基督教圣歌——语言与音乐——的效果。或者可以说构筑起这一事件——除去遇难的"事实"——的是彻头彻尾的"文学"作用。

当然，宫内寒弥对此未必是清醒的，可是他的解释暴露了这种神话化背后潜藏着的淫靡的倒错。该解释基于作词"纯白的富士山峰……"的女教师三角锡子的清教主义与自我欺骗。39岁的锡子为治疗结核病转至镰仓并在此做教师，"为了恢复健康"她希望结婚。不用说"为了恢复健康"这个理由是怎样一个自我欺骗的理由，她本人并没有注意到。做媒的学生监督把宿舍监督石塚教谕留在镰仓谈这件事的时候，事件发生了。年少10岁的石塚接受这一婚事后，女方的锡子却不理石塚。他则不单为事件负责，还为不堪忍受此事而辞职隐身而去。上面那首歌产生于锡子的清教徒式的性之压抑当是明白无误的，简而言之，在锡子和石塚两方都有"文学"在发挥作用。

之后，在哈萨林做中学教师的石塚对儿子严下禁令：到结婚为止不准读小说，并且在院子里烧掉儿子违令偷偷买来的世界文学全集。对此形成反抗心理的

儿子则立志于文学，以无名作家从事写作，至今已成老龄。这位无名作家从父亲对小说的异常反应推测到：事件之前父亲曾受到德富芦花（1868—1927）《不如归》的强烈感化，移居逗子与接受年纪大10岁的女教师的求婚，都仿佛和这种浪漫主义有关。后来，无名作家在研究《不如归》的过程中有种种发现，如中学生六人所乘小船是曾经不知何故而沉没了的司令舰“松岛”所属的小艇，《不如归》中的浪子原型陆军元帅大山严的长女的小弟弟曾与“松岛”一起死于沉船等各种各样因果关系相连的事实。这位无名老作家在田地里最后产生了这样的心境：

> 我觉得不管怎么说，自己生于此世虽非所愿却不得不心怀文学之志度此一生，概由发端于小说《不如归》之因果关系，在田地里我这样坚信起来。由于这个确信，在自己已完全成了人生的落伍者时，我感到对亡父及七里浜遇难事件，于他人所不知的心底不断燃烧着的冤恨之火，突然消逝而去。

对于这位主人公来说，或许这样也就了结此事，而“七里浜事件”也不会有更复杂的问题了。然而，当主人公说自己坚信所有这一切都发端于小说《不如归》，其“冤恨之火”也便消逝时，我感到一种情不自禁的焦躁。他在剥除此事件的神话色彩同时，却没有将存在于神话化源头中的“文学”之神话作用对象化，对自己自始至终纠缠于“文学”的神话里没有感到什么不安和怀疑。当然，不仅是这位主人公，还有绝大部分作家都是这样毫无自觉地安住于这个圆环里的。一开始就有“文学”存在！作为开始的“文学”本是派生性的东西，而正是在仿佛文学就是一切之开始似的地方，存在着“文学”的神话。

的确，这个“七里浜事件”是因女教师及女学生以及高兴接受这个事件的社会而被传为神话的。但是，这里的问题不在于当事者及其社会，而在于小说《不如归》本身。这篇小说与泉镜花（1873—1939）的《妇系图》（1907）并列，是明治末期被最为广泛阅读的作品之一。这一作品的流行不仅在于其通俗性，还在于其中凝缩着某种具有感染力的颠倒。

2

众所周知，德富芦花的《不如归》（1897—1899）以患了结核而行将死去的浪子[1]为女主人公，她的母亲亦死于结核，本人则在严厉的继母虐待下成长起来。在这一点上蹈袭了日本古来“继子受虐”的故事传统。另外，她还受到小姑的虐待，这亦有传统的故事原型。正如柳田国男指出的那样，继子受虐的故事并非现实中有这样的事实而被表现，现实中即使没有亦为人所喜爱。可以想象这个故事原型从父系家族制度成立以来便开始存在了。这个父系制的不自然性——当然不是说母系制就自然——希求继子受虐故事的存在。《不如归》与其说是在否定这个原型的存在，不如说是完全依赖于此。作为“现代文学”作品，它没有二叶亭四迷、北村透谷、国木田独步等的文学作品的尖锐的颠倒性，是完全符合新派文

学舞台的作品。

但值得注意的是，使浪子死去的并非继母、小姑和什么坏人，而是结核。对她的丈夫武男来说，使她成为难以接近的人的正是这个结核病。不是人与人之间的矛盾纠葛或者“内面”使她变得孤独，而是所谓眼睛看不见的结核菌带来了她与世界之间的距离。换言之，在这篇作品中，结核乃是一种隐喻。而浪子因结核变得美丽病弱，成了作品的关键之处。

> 粉白消瘦的面容，微微频蹙的双眉，面颊显出病态或者可算美中不足，而瘦削苗条的体形乃一派淑静的人品。此非笑傲北风的梅花，亦非朝霞之春化为蝴蝶飞翔的樱花，大可称为于夏之夜阑隐约开放的夜来香。
>
> 然而，难解难融的恨之块垒深潜在心底，他每夜卧于吊床，伴随着歼灭北洋舰队战死沙场之梦而出现的，是那裹着雪白披肩的病弱浪子的面影。
>
> 音信不通已有三月，她是否还活着？如我一日不曾忘记那样，她亦每日在思念我吧，虽不曾誓言同生共死。
>
> 武男这般想来，更忆起最后相见之时。十五的月亮爬上松梢，在逗子朦胧的傍晚，送自己出征立于门前说“早日归来”的那个可人现在何处？深情眺望，仿佛感到裹着白披肩的那个身姿又从月光中走过来。

这个浪子形象乃是典型的浪漫主义形象。许多人已指出浪漫派与结核的联系，而苏珊·索塔格（Susan·Sontag）在《作为隐喻的病》中写道，在西欧18世纪中叶，结核已经具有了引起浪漫主义联想的性格。结核神话得到广泛传播时，对于俗人和暴发户来说，结核正是高雅、纤细、感性丰富的标志。患有结核的雪莱对同样有此病的济慈写道：“这个肺病是更喜欢像你这样写一手好诗的人。”另外，在贵族已非权力而仅仅是一种象征的时代，结核病者的面孔成了贵族面容的新模型。

雷内·杜波斯（René Dubos）指出：“当时疾病的空气广为扩散，因此健康几乎成了野蛮趣味的征象。”（《健康的幻想》）希望获得感性者往往向往自己能患有结核。拜伦说“我真期望自己死于肺病”，健壮而充满活力的亚历山大·杜马斯则试图假装患有肺病状。

实际上，蔓延于社会的结核其状况是非常悲惨的。但我们这里讨论的结核则与此社会实际相脱离，并将此颠倒过来而具有了一种“意义”。结核或一般的疾病内含着上述的价值颠倒而成为一种“意义”，这样的事在日本是不曾存在过的。正如我后面要叙述的那样，这种情况只存在于犹太—基督教的历史语境中。西洋的结核神话化确实产生于现代，而其渊源则极为深远。

例如，索塔格这样分析道：

时至18世纪人们的（社会的、地理的）移动重新成为可能，价值与地位等便不再是与生俱来的了，而成了每个人应该主张获得的东西。这种主张乃是通过新的服装观念及对疾病之新的态度来实现的。服装（从外面装饰身体之物）与病（装饰身体内面之物）成了对于自我之新态度的比喻象征。（《作为隐喻的疾病》）

可以说，《不如归》所散布的首先是这种流行式样即装饰。陆军中将子爵的长女和海军少尉男爵川岛武男获得了作为一种印象的贵族性，进而与西欧疗养胜地相对应的是逗子[2]海滨胜地，使“七里浜事件”中的教师着迷的正是这种印象。后来大概是崛辰雄以如此手法使轻井泽[3]成为一种流行样式的。总之，结核不是因为现实中患此病的人之多，而是由于“文学”而神话化了的。与实际上的结核病之蔓延无关，这里所蔓延的乃是结核这一“意义”。

应该说通过结核这样的服饰人们所主张的是如索塔格所谓“对于自我之新态度”。在发展到“第三种新人”阶段的现代文学里，有着结核与文学的令人羞耻的结合。当然，令人羞耻者不是结核这一事实，而是结核所具有的意义。这个意义的流行正是从《不如归》开始的。

桑塔格前不久访问日本时，不知受了谁的说法的影响，她也认为在19世纪的日本不曾有过浪漫主义。19世纪大半部分属于江户时代，浪漫主义之不存在乃是理所当然的事，相反我们可以举世纪末日本的浪漫派为例来批判她无知的先入之见。但是，索塔格的先入之见和我们对此的批判，两者都是以实体论方式来看浪漫主义，以线性历史发展的顺序来观察事物的。这里，确实无疑的只有一个事实，即不管是否称其为浪漫主义，明治31年（1898）创作《不如归》时，已经发生了一种根本性的颠倒。可以说，将此颠倒称为浪漫主义了事，乃是对这个颠倒的忽视。因为，这里凝缩了西洋式的某种“颠倒”，浪漫主义则不过是此颠倒的一部分而已。

正如反复强调的那样，我并非以“文学史”而是以“文学”的起源为思考对象的。表现在《不如归》中的结核所具有的意义，或者说与此相关的生死所具有的意义是怎样一种“倒错性”的东西，要对此作出观察，我们可以参照几乎写于同一时期的正冈子规的《六尺病床》。

六尺病床，这就是我的世界。然而，仅此六尺的病床对我来说亦是太宽阔了。病魔缠身我只能稍微伸出手来触摸到榻榻米，而无法把脚伸到被褥之外使身体略微舒坦一点。有时甚至为极大的痛苦所折磨，身体一点儿也不能动弹。痛苦、烦闷、哭泣、麻醉剂，不过是在死路一条中寻求仅有的生路，于无可期待中贪得一点儿安乐。即使如此依然希望能多活些时日，每天所读限于报纸杂志，且时常连这一点儿读物也不能阅读而痛苦难言。读之则时有令人生气，搔到痛痒处的时候，偶尔也有不知何故读来高兴忘了病苦之时。年复一年，已是六年不知世间事的卧床病人的感觉，就是这样的。

这里没有丝毫浪漫派式的结核意象。子规说，“观我国古来文学家艺术家，名

扬一世誉载千古者，多为长寿”，“国外亦无大差别”（《芭蕉杂谈》），他对短命天才之说不屑一顾。当然，子规的短歌俳句改革与为结核所迫的现实和生理问题并非毫无关系，但他始终与作为“意义”的结核无缘。

我在前文说过，国木田独步所发现的“风景”与子规的“写生”性质不同，前者是建立在某种内在的颠倒之上的。关于结核的问题情况也是一样。上引子规的文章是对所谓结核进行“写生”，将痛苦当做痛苦、丑恶当做丑恶承认下来，代替“对于死的憧憬”，他对生存坚持一种实践的姿态。与此相反，写于同时期的《不如归》则是把结核当做一种隐喻。

3

到此为止，我叙述了有关明治20年代伴随知识制度的确立所隐蔽了的东西。这些隐蔽了的东西相互关联着。讨论这一时期的“颠倒”问题，其困难之处正在于这种相互关联相互规定的复杂状态，绝非从一个视角就可以解释清楚的。例如，对于结核的文学性美化不仅与关于结核之知识（科学）不相矛盾，相反是与此相生共存的。

如《不如归》中武男的母亲这样说道：

> 武男，你知道好多疾病中就数这病最可怕了。你也听说了吧，那个叫东乡的知事，还有你常和他打架的那孩子的妈妈就是前年四月因肺病死的，那一年的年底老东乡结果也死于肺病的不是？还有那个知事儿子不也是前不久得了肺病死的。这不都是那母亲传染的吗？这种事还有不少呢。武男，所以我说这病可不能疏忽大意，疏忽了可了不得。（《不如归》）

这里，结核乃是由结核菌形成的一种传染病，这个医学上的知识已经成了一个前提。另外，科什（Koch）发现结核菌是在1882年（明治17年）。正是这一知识成了使浪子离婚、武男疏远于她的原因。换言之，不是结核病本身而是有关结核的知识才是其原因所在。在作品中，结核菌乃是被当做发挥作用的主体（尼采）的。然而，这个知识真的是科学的吗？费伊雷滨德（Feyerabend）极力说，在科学史上促使某种学说成为真理的乃是大众宣传（《反方法》）。他以伽利略为例作了讨论，而与结核菌的发现同时出现的事态恐怕更清晰地证实了他的论点。在科什发现结核菌之前的西洋，结核被认为是一种遗传病，但到了1921年，疫苗（BCG）的试制成功不仅使结核的预防成为可能，而且由于链霉素等的发现使结核病的死亡率大大降低，这些都已经是常识了。不过，这里值得注意的是，结核由于微生物（细菌）而产生，这一发现形成了使从前的医学思想发生变化的新参照系统。这个参照系统是由帕斯特尔（Pasteur）和科什所主张的，标志着疾病特殊原因论的胜利。

病原体说，广而言之疾病特殊原因论几乎经历了一个世纪，终于打破了希波克拉底的传统。每种疾病都有各自明确限定的原因，通过攻击成为原因的作用因子，如果这不可能，则可以通过对身体发病部位进行集中治疗，便可以扑灭疾病，这是该新学说的核心思想。这种学说脱离了重视作为一个整体的患者，进而重视患者的整体环境的古代医学。在帕斯特尔于巴黎医学学会上发言时的论争中，这两种观点的不同得到了戏剧性的展现。（雷内·杜波斯：《健康的幻想》）

"病原体"的发现，给人们以这样的幻觉：就好像以往各种传染病都可以通过医学来治疗似的。然而，西洋中世纪及近代的传染病实际上在发现"病原体"的时候就已经被消灭了。这乃是包括下水道设施等城市改造的结果，不用说，推进城市改造的人们根本不知道什么细菌或卫生学。关于结核的情况也是一样。

比如，结核广为流行期间，最容易受其感染者往往是年纪轻轻便死去了而没有留下子孙。相反，生存下来的大多数人往往在遗传上具有高度的自然抵抗力，并将此传给其子孙。现代西欧社会结核死亡率的降低，一部分是由于使受感染性高的亲族大量消灭的19世纪大流行病所导致的淘汰结果。（雷内·杜波斯：《健康的幻想》）

就是说，结核菌并非结核的原因。几乎所有的人都受到结核菌以及其他微生物病原体的感染。我们与微生物同生共存，如果没有微生物便不可能消化，人们将无法生存。体内有病原体与发病完全是两回事，西洋16至19世纪结核的蔓延绝非结核菌造成的，而结核菌的减少亦非受益于医学的发达。我们不应该去追问什么是其终极的原因，其实要找到一个"原因"这样的思想正是神学、形而上学的思想。

正如杜波斯所指出的那样，"人与微生物的斗争"这一印象完全是神学式的，所谓细菌乃是肉眼看不见的无所不在的"恶"。比如，关于虫牙往往被说成是小恶魔的活动，而给人们造成一种错觉。虫牙几乎完全是遗传性的，因此刷牙也无济于事。而刷牙只不过有其另外的文化价值而已。科赫确实发现了结核菌。然而，认为这就是结核的原因则是一种大众宣传。不仅如此，人们轻易接受这种学说乃是由于神学的意识形态所使然。正是在明治20年代这一学说得到了普及，《不如归》中浸透了这一学说的意识形态一面。在这里结核就仿佛是原罪一样的存在，也因此，浪子为基督教所吸引。这篇小说是一种巧妙的大众宣传，此种宣传有着结核菌所没有的感染力。

4

《不如归》之后，结核蒙上了文学性的印象，不过现在我要讨论的是其医学的印象问题，这些都是相互关联具有同一源流的。

苏珊·索塔格从自己患癌症的经验，注意到病怎样作为隐喻而被利用这一事情，认为"应该弄清楚这种隐喻的本来面目并从这种隐喻中解放出来"。她说："我

想说的是，所谓病并不是隐喻等，因此对付病的办法是扫除包括隐喻在内的病之观念，患了疾病便与之抵抗到底，这才是最正确的办法。”在诸种疾病中，结核与癌症乃是最具代表性的隐喻，现在结核已经成为可治疗的疾病，因此，癌症便成了凶恶的隐喻而得到大量的使用。例如，为了极端表示某一事件、状态的无法解决之恶性，便称此为癌症，如说“东京都行政的癌变……”索塔格的意见是，弄清楚癌的本来面目治疗成为可能之后，这种隐喻当会自然消灭。

但是，不能说因为癌症作为这样的隐喻被使用而使癌症患者受到伤害。结核因具有明显的传染性，如《不如归》中的浪子那样，其患者被当成了一种禁忌这种情况是有的，而癌症这一隐喻则与癌症患者几乎没有关系。因此，说患者从癌症这一隐喻中解放出来，是没有什么意义的。而且，索塔格所说的若癌症可以治疗的话便会从其隐喻中解放出来，这也是没有什么意义的，因为那时癌症患者将从癌症这一疾病本身中得到解放。另一方面，被喻为癌症的事情只要存在，即使癌症不存在了，也会用新的隐喻来形容吧。

然而，疾病与作为隐喻的疾病能区别开来吗？即能否说一方面存在着明确的“肉体上的疾病”，另一方面存在着作为隐喻而使用的疾病？病只要有这样的分类与区别，就会是客观的存在。比如，只要医生如此命名我们便是有病的，即使在本人没有意识到疾病的情况下，这仍然是“客观的”病，反之，本人感到很痛苦而不被认为是疾病这样的情况亦存在。换句话说，与每个人身体上的反应无关，病以某种分类表、符号论式的体系存在着，这是一种脱离了每个病人的意识而存在着的社会制度。本来病从一开始便具有意义，“在最原始的文化中，人们把病视为具有敌意的神或别的反复无常的力量的到来”（雷内·杜波斯）。从每个人的病意识，医生—患者的关系中，进而到与所赋予的意义自立起来的“客观的”病，实际上都是由现代医学的知识体系创造出来的。

问题不在于如索塔格所言病被用于隐喻，问题在于把疾病当做纯粹的病而对象化的现代医学知识制度。只要不对这种知识制度提出质疑，现代医学越发展，人们就只能越感到难以从疾病，因此也难以从病的隐喻用法中解放出来。然而，这种思考正是“健康的幻想”（雷内·杜波斯），是把产生疾病的因素视为恶并试图驱除此恶的神学之世俗形态。科学的医学虽然除去了环绕着病的种种“意义”，然而，医学本身则更为其性质恶劣的“意义”所支配着。

例如，尼采认为西欧的精神史是一部病的历史。就是说，尼采虽然滥用了病的隐喻，但是，他离“健康的幻想”还远着呢。他所攻击的不是别的，正是所谓的“病原体”思想。

正如普通的人把闪电与打闪分离开来，把打闪视为所谓闪电的一个主体的作用或活动一样，人们也把强力从强力的表现分离开来，认为民众道德仿佛是存在于强者背后的

可以自由表现的不善不恶的基础。然而，这样的基础根本就不存在。作用、活动、生成的背后任何“存在”也没有。“作用者”不过是通过想象而附加于作用上的东西。作用便是一切。普通的人虽然觉得打闪打出了闪电这个东西，但实际上这乃是作用的重复，应该说作用＝作用，先将同一现象作为原因树立起来，然后再一次把此作为结果树立起来。自然科学家们说“力是运动，力有其原因”等，这也并非是什么了不起的说法。——他们虽然拥有来自冷静与感情的所有自由，然而，今天的科学整体上依然为语言的诱惑所引诱，还没有逃脱“主体”这个恶魔之互相对换的迷信。（《道德的谱系》）

例如，所谓“与疾病作斗争”这种说法，仿佛认为病是发出作用的主体似的，科学亦为这种“语言的诱惑”所引诱。对尼采来说，这种把病原＝主体物象化的做法本身即是病态的。“治病”这一表现亦是把治之主体（医生）实体化。西欧医疗中的构造完全与神学的构造相仿佛。反过来也可以说，神学的构造来自于医学的构造。

在希波克拉底的医疗思想中，治疗疾病的不是医生，而是患者本身所具有的自然的愈合力量，这在某种意义上亦是东洋医学的原理。而在西欧希波克拉底的医学受到了神学、形而上学的思考之压抑，与此类似的情况在明治时代很短的时期内也发生过。比如，对于同样的结核病，《不如归》所赋予的是神学式的构造，而正冈子规的《六尺病床》则只是在诚实地述说病的痛苦。这让我们想起尼采下面一段话：

我反复说过佛教具有百倍的冷静、诚实和客观性。佛教已经不需要把自己的痛苦、自己的受苦能力通过对罪的解释使之成为一种礼仪说法，——佛教直率地说出自己的所想：“我苦”。与此相反，对野蛮人（基督教徒）来说，苦本身并不是什么礼仪说法。野蛮人为了自己承认自己在受苦的事实，首先需要一个解释（其本能却在表示否认苦，暗中忍受苦）。在此，“罪恶”这个词语乃是一个恩赐，表示一个强大的令人恐怖的敌人之存在。——于是，便没有必要把因敌人而苦视为羞耻了。（《反基督教者》）

当然，这与正冈子规是否为佛教徒没有关系，同样，德富芦花为基督教徒亦不是什么大的问题。重要的是由《六尺病床》的角度观之，《不如归》是一个完全扭曲的结构，并且正因此而具有感染力。

5

众所周知，明治以后东洋医学在制度上被排除，西医成为唯一的医学，之后，未经国家认可的医疗则被视为民间医疗。当然，在明治的法律制度方面，仿佛医学制度只不过是其中的一部分，但是，如果考虑到江户时代所允许接受的西洋“知识”只有荷兰医学，把明治维新铸成资产阶级革命意识形态的都是通过兰学者[4]而获得的等等情况，应该说明治时期的西洋医学派其权力的获得非但不是局部的，反而应该说是最具象征意义的。现代医学的权威比起任何其他领域都要大得多，只是我们已经习惯了医疗这一国家制度，因此根本就没有注意到这一点。

但是，服部敏良叙述江户时代来日本的荷兰医师眼中映现的日本医疗时，这样写道：

> 我国当时的医疗制度与外国不同，很多人可以自由地成为医师，开业行医。这在外国人眼中感到很异常，早在室町时代，路易·弗洛伊斯（Louis Frois）就指出了这一点。查利威克斯（Charlevoix）也说日本医师既是外科医生，又是药品商，同时也是草药学者，他对日本医师自己配药并直接投药于病人感到惊奇。
>
> 索米滨格（Thumberg）提到，日本医师中除了内科、外科医师外，还有使用“艾”和针的针灸医师，以及以按摩为主的按摩医师，甚至有为疏通气血来回走动发出特异的叫声招呼客人的按摩者也成了医师。其中内科医师级别最高，学问也最优秀。（《江户时代医学史研究》）

荷兰医师对此感到异常，是因为当时的西洋医学已经被中央极权化了。米歇尔·福柯通过法国18世纪流行病的状况及其研究，在医学不得不以国家规模来收集情报、进行管理，以及1776年由政府设立皇家医学协会等历史中发现了医学中央极权化的起源。这一时期形成了两个神话：一是国家化的医疗，医生成为一种圣职者；另一个是认为：建设健全的社会就会消除一切疾病。因此，“医师最初的工作是政治性的”。医学已非单纯的治疗技术和必要的知识之合成物，它还意味着关于健康的人与健康的社会之知识，“在人类生存的管理上，医学采取了一种规范化的姿态”（《临床医学的诞生》）。

如此观之，从兰学者中产生出明治维新意识形态思想家并非偶然。不是以医学为媒介，医学本身即是中央极权的、政治的，而且其中有着将健康与疾病对立起来的结构。

在日本，和其他各种法律制度一样，国家医疗制度实质上是于明治20年代建立起来的，而且，这正相当于在西欧病原体理论开始成为支配性理论的时期。以医学史的发展脉络观之，病原或疾病这一“想象的主体”（马克思语）于此时已经开始成为制度上的支配力量，这乃是明明白白的。但是，在文学史上也发生过同样的事情则被忘却了。实际上，明治20年代的“国文学”正是在制度上排除了国学、汉文学之后而确立了中心的地位。可是，更为人们所忘记的，是欲自立于国家的“内面”、“主体”正是因为有了国家的确立才得以成立的。这个社会是病态的而必须加以治疗，这一“政治”思想亦由此而产生。“政治与文学”不是什么古来对立的普遍性问题，而是相互关联的“医学式”思想。

明治20年代到30年代浪漫派文学家向自然主义的转变并不是偶然的，自然主义本来是医学的思想。作为文学史的名称则掩盖了其中的关联性。将此作为“事实”而分割开来的做法，使人们看不到问题的存在了。

再次重申，并不是因为有了结核的蔓延这一事实才产生结核的神话化。与英

国一样，日本也是因工业革命导致生活形态的急剧变化而使结核的发生扩大的，结核不是因过去就有结核菌而发生的，而是产生于复杂的诸种关系网之失去了原有的平衡。作为事实的结核其本身是值得解读的社会、文化症状。但是，把结核视为物理的（医学的）、神学的，还原到一个“原因”上去时，就会使我们忽视了诸种关系的系统性。

今天，癌这个难对付的病告诉我们，这并不是因为什么特殊的原因，可以说是与生命和进化的根源有关系的问题。不是要从癌这个隐喻中解放出来，癌这个隐喻乃是解构由结核所获得的“意义”之关键。

英文版第四章补记（1991）

子规对于死的态度不能归结于传统的“佛教”，那是一种俳句所固有的幽默。另外，日本的佛教到了明治时期与以前有了决定性的不同。在江户时代，佛教作为政治支配体制的一环已经失去了其宗教性。因明治政府采取把神道定为国教而排斥佛教的政策，同时，为基督教的影响力所追赶，佛教在明治20年代实行了其内部的“宗教改革”。我们所知道的佛教已是一种现代性的东西。或者不如说，如净土真宗那样，是做了与基督教相近的再解释的。在学术上，明治时期的基督教教徒，与以前的只通晓汉译的佛典不同，他们所依据的是基于梵文而建立起来的欧洲的，特别是德国的佛教学，——当然，尼采是通过这一学问了解到“佛教”的。——包括禅宗派的铃木大拙（1870—1966），现代日本的佛教都是以西洋哲学为媒介的。将此视为与现代西洋异质的东西，这种观点乃是“透视法的倒错”亦未可知。

---

[1]女子的名字。——译注

[2]地名，在伊豆半岛境内。——译注

[3]地名，在群马县境内。——译注

[4]精通荷兰等西洋学问的日本学人。——译注

五　儿童之发现

1

日本“真正的现代儿童文学”的诞生始于小川未明（《赤船》，1911）前后，这在儿童文学史家之间是基本上一致的意见。另外，关于这种“童心文学”的出现，一般认为是在石川啄木所谓“时代闭塞现状”下文学家之新浪漫主义式的逃避，以及西欧世纪末文学影响的结果。以上大概是文学史的一般论调吧，不过，在儿童文学家圈子内，这种把儿童文学视为成年人文学家的诗、梦想、倒退之空想的观点则成了被批判的靶子。儿童文学家认为在此种观点中儿童是大人们想象出来的，不是“真的儿童”。例如，小川未明（1882—1961）受到过这样的批评：

> 1926年，小川未明消解了同时分别创作小说与童话的苦恼，宣布专心致志于童话以后，他的作品世界发生了巨大的变化。曾经是构成未明童话作品特征的空想世界渐渐消去了，代之而起的是对现实的儿童形象之描写。与此同时，其作品变得让人感到有浓厚的说教气。在创作“我之独特的诗”之童话期间，未明得以成为孩子们的赞美者，因为那时他感到孩子们所有的诸种特性乃是空想世界的支柱。但是，到了真正决意把孩子作为对象来写作的时候，未明不得不面对现实中的孩子们，于是他感到有必要“忠告”孩子们要与环境相调和而生存下去。因为，在真正关注现实中的孩子们时，他不能不注意到曾经存在于自己观念中的“无知”、“感觉性的”、“柔顺”、“真率”的孩子实际上是不存在的。
>
> 可以说，无论是在写空想式童话还是教训式童话的时期，未明都没有站在孩子的立场上思考。如前所见，他是为了表现自己的内心才感到有写作童话的必要，抛弃创作“我之独特的诗”的设想，致力于“为孩子们”写作的时候，亦是站在大人的立场教导孩子们于现实中走调和的生存之路。总之，他没有以孩子的眼光去观察这个世界。
>
> 虽然未明的“童话”本质上是“没有儿童”的文学，但却有着众多的追随者。这是由于，一方面未明在“童话”中创造了不曾有过的独特之美的作品，而另一个重大的原因是日本现代的大人们与未明一样，并不是真的孩子之发现者。（猪熊叶子：《日本儿童文学的特色》，收《日本儿童文学概论》）

这里，据说小川未明作品中的儿童，如果从“现实中的孩子”这一视角来看，不过是某种颠倒的观念而已。的确，未明的“儿童”是通过某种内在的颠倒而被发现的，但是，实际上所谓“儿童”者本来就是如此这般被发现的，所谓“现实中的孩子”或“真的孩子”都不过是在这之后被发现的。因此，从“真的孩子”这个观点出发来批判未明，不仅没有弄清楚其颠倒的性质，反而只能进一步掩盖这个颠倒。儿童文学史家们不管怎样细致入微地阐明明治时期儿童文学的兴起，都缺乏从本质上对于这个“起源”的考察。

谁都觉得儿童作为客观的存在是不证自明的，然而，实际上我们所认为的“儿童”不过是晚近才被发现而逐渐形成的东西。比如，对于我们来说风景无可置疑地

存在于我们的眼前，但是，这作为“风景”，乃是在明治20年代由一直拒绝外界而具有“内面性”的文学家们所发现的。之后，人们便觉得“风景”就好像客观实有之物一样，认为对此加以摹写便仿佛是写实主义了。或者，人们进而还要捕捉“真的风景”。但是，这样的“风景”是不曾存在过的，它乃是在一个颠倒之中被发现的。

完全同样的事情也可以用来说明“儿童”，所谓“儿童”乃是一个“风景”。当初如此，现在依然如此。因此，由小川未明那样的浪漫派文学家发现“儿童”既不奇怪亦非没有道理。不如说最为倒错的是“真的孩子”等这样的观念。很明显，“明治以来的大多数作家从大人的立场出发，而没有站在孩子一方来思考，这恐怕是日本儿童文学的最大特色”（猪熊叶子语），这种说法是完全错误的。第一，这并非日本儿童文学的特色，在西欧本来“儿童”也是这样被发现的。第二，最为重要的是为了发现儿童文学，不能不先发现“文学”，日本儿童文学的确立之所以落后，在于“文学”的确立是落后的。不过，到此为止我的一系列论述所要探讨的不是这个落后问题，也不是与西欧文学的差异问题，而是在西欧因长期发展而被隐蔽了，在日本则可以通过明治20年代来集中检验的“文学”制度问题。

由小川未明和铃木三重吉（1882—1936）等建立起来的“儿童文学”比“文学”晚了十多年，这没有什么奇怪的。把儿童文学孤立地拿出来观察其历史的连续性，这是错误的。虽说在同时代的西欧，儿童文学已经发达起来了，但与此进行比较亦是愚蠢的。日本的儿童文学家不管怎样读到西欧的儿童文学而受其影响，也不能断定日本的儿童文学会从其“影响”中立刻产生出来，这从“文学”的形成过程来观之，亦是明白无误的。比如，为俄国文学所震撼的二叶亭四迷的《浮云》第一编也不得不大半落入人情本或马琴的文体。不管他是怎样“内心化”了的作家，其结果还是败在其手（法）上了。就是说，应该表现的“内面”或“自我”并非先验地存在着的，它们必须在“言文一致”这个物质的形式确立之后，才有可能作为自明的东西被表现。如前所述，“言文一致”不是把“言”移入“文”，而是重新创造一个语文体。因此，单是用口语体来写作的山田美妙和二叶亭四迷初期的试验，在森鸥外《舞姬》（1890）登上文坛后不久，只好自生自灭了。

不应忘记对于当时的读者甚至学龄儿童来说，“言文一致”的作品更为难读难解。曾经尝试用“言文一致”体来写作的砚友社系统的严谷小波（1870—1933）所作，并赢得巨大反响的《黄金丸》（1891）乃用文言体所创作。对此受到批判的严谷小波这样回答说：

> 言文一致者本与落语讲谈[1]之速记大异，若本为一种文体，则只将日常俗语相并列乃无济于事也。其中必当有缓急疏密抑扬顿挫，其寻常之修辞学诸要素缺一不可。只因多用新鲜俗语，故比之他种文体或有稍微易解之处亦未可知，然因其写法却比之雅俗折衷文体更为难解。故敝人作黄金丸当初虽尝试言文一致之体，终因有些不妥而改从他种文体。

对此，菅忠道认为因为那是“不论文坛还是社会都没有认识到为了孩子而创造文学之必要性”的时代，所以在严谷小波“用那凝重典雅的文体写作过程中大概是有一种自觉的文学之姿态存在着的”（《日本的儿童文学》）。不过，这种观点恐怕更适用于当今的儿童文学家吧。因为，那个时候不管严谷小波是否想采取文言一致之体，其实所谓“文学”或者“儿童”这样的东西还没有被发现出来呢。直到小川未明出现为止，儿童文学主要是由砚友社系统的作家来承担的，这一事实表明我们不能仅从历史的连续性上观察儿童文学，还必须将此作为一种断裂、颠倒，或者一种物质形式（制度）的确立来观察。“儿童”的发现是在“风景”和“内面”的发现之下发生的，这个问题绝不仅仅是局限于“儿童文学”的问题。

2

儿童文学家不但不怀疑“孩子”这一观念，反而试图追求“真的孩子”，这是因为儿童作为事实就存在于我们的眼前。与风景一样，儿童也是作为客观性的存在而存在着，并且被用于观察与研究的。对于这种客观的存在提出质疑是困难的。但是，有关儿童的“客观的”心理学研究越向前发展，我们越看不到“儿童”本身的历史性。当然，儿童在过去就存在了，但是我们所思考的对象化了的“儿童”在某个时期以前是不存在的。问题不在于有关儿童的心理学探索弄清楚了什么，而在于“孩子”这个观念隐蔽了什么。

从各自不同的角度最早对“孩子”这一观念提出质疑的心理学家，我们可以举出梵·丹尼·伯格（Van den Berg）和米歇尔·福柯两人。他们都是持有这样一种视野的学者，即把心理学视为历史性的产物来观察的人，故能在其发展过程中把“孩子”观念的历史性视为问题。梵·丹尼·伯杰认为：“最初把孩子作为孩子并不再把孩子当做大人的”是卢梭，在此之前，“孩子”这个观念是不存在的（《变化的人性》）。“人们不知道何为孩子，因为对孩子抱有错误的观念，越议论越步入迷途。”（卢梭《爱米尔》）这正好与此前只当做障碍物的阿尔卑斯山在卢梭《忏悔录》中作为自然美被发现相呼应。在这个意义上，“儿童”正是一个“风景”。

梵·丹尼·伯杰提到帕斯卡尔的父亲给予儿子的教育，说从今天看来那是令人惊异的早期教育。还有后来的歌德八岁就能写德、法、希腊文和拉丁语。就是说，他们“并没有被当成孩子来看待”。不用说，虽然他们现在亦是闻名遐迩的人物，而在当时并非特殊的例外。另外，这种情况并非西欧所特有。在日本也把汉学的早期教育视为当然，江户时代的儒学家中亦有十几岁就在昌平黌[2]讲学的。当然最后结果还是才能的问题，不过那时孩子并非作为孩子而是作为大人来接受教育的，这一点是没有疑问的。不用说，那样的教育当时只有在所谓学者之家才会有，不过，在其他家庭最终的结果也是一样。就是在今天，歌舞伎演员之家，其孩子亦从小就受到演员的教育。

不管他们是怎样的早熟，如帕斯卡尔那样的人也不应该称之为“天才”。“天才”乃是由浪漫派想出来的观念，而且也只有在浪漫派之后才有“天才”的出现。关于文艺复兴期较短时期内诞生于佛罗伦萨的所谓天才们，埃里克·霍夫尔（Eric Hoffer）指出：他们“大都在手艺人或职业作坊人的手下度过其学徒的时代”。就是说，他们并没有经历我们所想象的“儿童”时期，也没有被当做什么儿童。还有，值得注意的是在这些天才人物那里，看不到浪漫派式的天才所具有的青年期（youth）乃至成熟（maturation）的问题，尽管后来他们可能被如此这般地装饰打扮起来。

青年期概念的出现将“孩子和大人”分割开来，反过来也可以说，在这个“孩子和大人”分割开来的情况下，不可避免地要出现青年期这样的观念。心理学家们把“发达”、“成熟”等视为不证自明的东西时，乃是无视这个“分割”为历史的产物这一事实。作为孩子的孩子在某个时期之前是不存在的，为了孩子而特别制作的游戏以及文学也是不曾有过的。柳田国男对此早有洞察。

为儿童们琢磨游戏的方法，这在过去的父母们仿佛根本就没有去做。而孩子们一点儿也没有感到寂寞无趣却蛮有精神玩着长大了，对此觉得奇怪的人恐怕不是没有，然而，在上一代人的所谓儿童文化中，有着与今天的儿童文化相当不同的地方。

第一，与小学等的年龄级别制度不同，那时往往多是年龄大的孩子照顾小的孩子。这样他们不仅因此而得以意识到自己的成长，高兴地承担起照顾的责任，而且也使年龄小的孩子产生早日加入大孩子群的欲望和热情。这种心理虽已渐渐走向衰微，然因此而使日本往昔的游戏方法得以轻易继承下来，那是一种令人难以忘怀的魅力，我们大人也应对因此而使好多珍奇的玩具传到今天这一事表示感谢之意。

第二，是孩子的自治。他们依据自己的所想琢磨出来的游戏方法，还有物品的名字、歌词、习以为常的行动，其中有着无限有趣的东西，玩赏这些东西会使我们忘记现世。关于这些我要在后面详细地讲一讲。

第三，在今天看来是不怎么令人喜欢的模仿大人相，在那时的小孩儿则因旺盛的成长力而热心于此。往昔的大人亦很单纯，做事也少隐藏，他们做的都是一些站在周围细心观看的有心眼儿的孩子也会明白的事情。因为这些事情都是不远的将来要让孩子们来做的，所以，这些大人们说不定是在有意做给他们看的。共同承担的活计往往多由青年人来做，而以前的青年尤距孩子相近。故到了十三四岁孩子们就开始准备走向青年人的行列。在大人一方，亦想尽早把这样的活计交给年幼者。今天依然在九州和东北的农村每年一度举行的拔河比赛等，正是处在孩子的游戏与大人的活计之间的一种仪式活动。最初，那是一种真格的占卜年成丰歉的仪式，因为看重胜负的结果，到了早晨连父辈爷们也要出来拔河，而晚上则交给孩子们，这时除非那些很轻率的青年是不会动那拔河绳的。村子的守护神草相扑和盂兰盆踊等也都准备好了，所以，儿童们将此看做他们自己的游戏，为此，稍后大人们便要退下去了。（《孩子风俗记》）

这里描述了“没有当成孩子来看待的”孩子的身影。如前所述，不仅乡村共同

体的孩子们是这样，知识阶级家庭的儿童也是如此。因职业和身份的不同或有区别，但孩子们没有被当做孩子，这一点是毋庸置疑的。柳田国男在肯定上面所说的孩子形象时，他还发现了那些大人们也是与我们所想象的大人形象不同。换言之，他要观察的是“孩子和大人”分割开来以前的身姿。

虽然孩子作为“孩子”来看待是相当晚近的事情，但对于我们来说这已经成了理所当然的了，因此，我们很难割断将此观念适用于过去的惯性。这只要看一看连摆脱了西欧中心主义的偏见，否定了孩子＝原始人＝狂人这一类推模式之神话的列维-施特劳斯也未免被下列“偏见”所侵蚀，就会清楚要割断此种惯性的困难：

南比克瓦拉语族（Nambikwara）的孩子不懂游戏，他们有时用草来卷或编东西，除了摔跤或绕圈儿跑之外，不知道别的取乐方法。他们的生活模仿大人们。[3]

山下恒男说，列维-施特劳斯不过是拿自己的“游戏”概念来衡量南比克瓦拉语族孩子的行为，认为他们“不知道游戏”（《反发达论》）。反过来说，南比克瓦拉语族的大人们并没有做我们所想的“劳动”，游戏与劳动还没有被严格地区分开来。这只要看看不久之前还存在的手艺人们做活的样子就会明白的。还有，曾经是旧金山港苦力的埃里克·霍夫尔以自己的体验讲到，那里的熟练劳工“像玩儿似的”工作，而自动操作机械的导入使他们的工作变成了“劳动”（《现代这个时代的气质》）。

实际上，“游戏与劳动”的分割和“孩子与大人”的分割密不可分。今天不论我们如何引用赫津盖尔（Johan Huizingal）的学说来讲述游戏，我们也只能展现已经从劳动分离开来的“游戏”。换句话说，我们不能单纯孤立地看“儿童的发现”这一事态，而是应该将此作为传统社会之资本主义再构成的一环来看待。不过，这并不意味着通过“资本主义”可以说明一切。“儿童的发现”这一事态应该放在本有的层面上来考察。

3

正如柳田国男所说，故事传说不是为了孩子所讲的，一般说来为了孩子的游戏是不曾存在过的。他不仅有这样的认识，而且实际上似乎也很厌烦“儿童文学”。厌烦儿童文学正是由于他讨厌“文学”之故。他所做出的正确理解是，为孩子而作的文学不可能存在于文学发生之前。如此热心地讲到孩子的柳田对“孩子”不屑一顾，这正如他如此广泛深刻地谈到常民[4]，却与知识人为发现自我意识而创造的“大众”概念无缘。不过，他并不是一开始就如此的，这里有一个决定性的转变。比如，柳田曾与国木田独步、田山花袋一起出版过新体诗集《抒情诗》。

かのたそがれの国にこそ　在那黄昏的故乡

こひしき皆はゐますなれ　有令人思念的父老

うしと此世を見るならば　眺望这忧愁的尘世

我をいざなへゆふづつ　时时诱我返归故乡

やつれはてたる孤児を　传给瘦弱的孤儿

あはれむ母が言の葉を　母亲哀婉的寄语

しづけき空より通ひ来て　仿佛穿过静的天空

われにつたへよ夕かぜ　向我们吹来的晚风

（《文学界》1897年2月）

少年时期的柳田国男相继失去了缺少缘分的亲生父母，那时他“意气很是消沉不想做事，便想到学习林业或可以躲到山野中去，于是在心中描画起浪漫主义式的诗意”（《故乡七十年》）。上面这首诗仿佛是根据这一少年时期的体验而作的。另外，“那黄昏的故乡”好像展示了他内心的某种期待与希求，并与晚年的柳田跳过实证分析的程序主张日本人的起源来自“海上之路”有着某种联系似的。

但是，柳田国男曾这样回忆说：

我在文学界出版过新体诗，那或许是因了藤村的劝告亦未可知。但是，藤村那些人的诗来自西洋系统，认为直接表达胸中燃烧的感情便是诗。我则最初讲究和歌的题咏，所以诗的情调与他们完全不同。此乃日本短歌的特长，利用各种各样的咏题如深闺小姐的“怨情”等出题作歌。所咏深闺小姐虽很冤枉可怜，那时如《和歌八重垣》、《词语八千草》等各种类书出了不少，从中找出适当的词语便可组合为诗。通常，所用词语三十或五十个排列组合起来，一首歌就编造出来了。这乃是过去的所谓题咏，要经常习作成为通人，必须做到别人回应你的诗后，你能立刻答诗才行。

这乃是所谓作应景文学的心境。要作题咏如不下工夫练习，真要咏诗时则作不出来，所以我们常说要苦练题咏，总之，我的诗与藤村等的抒情诗多有隔膜乃是事实。（《故乡七十年拾遗》）

这段回忆表明柳田对把自己后来的民俗学研究视为青年期“抒情诗”之延长的看法，持严厉拒绝的态度。不过，这里还是存在着两义性的，至少柳田与独步、藤村等浪漫派处在同一地平线上。不用说，这里确有一些与藤村等人不相合的感觉，应该说这种感觉在后来与花袋、藤村等的对立中，被进一步强调和夸张而产生了上面的回忆。

日本的文学史家们泰然自得地谈论花袋、藤村等由浪漫主义向自然主义的转变，其实表明他们对浪漫主义只有一些肤浅的理解。藤村与花袋由抒情诗向散文（小说）的转变，对他们来说意味着“成熟”。而这个“成熟”正是浪漫主义所强令

通过不可避免的程序，是浪漫主义的一个中间环节。自然主义是反“自我意识”的，但如杰弗里·哈特曼（Geoffey Hartmann）所说，“浪漫主义和反自我意识”不仅是不可分的，而且我们现在依然被困锁在成熟这一“问题”里。不管是小林秀雄还是《最后的亲鸾》的作者吉本隆明，都仍然没有超出下面这个浪漫主义的认识范围：“回归经由知识的第二种无知，这种想法过剩地存在于德国浪漫派之间”（哈特曼《超越形式主义》）。

另一方面，中村光夫《作家的青春》和江藤淳《成熟与丧失》问世以来，“成熟”这一问题从别的角度得到了论述。这种论述没有前者那种矛盾背反性，故最为普及。今天，埃里克·埃里克森（Erik Erikson）的认同和延缓偿付（moratorium）概念得到了应用，但这些已经不足当“批评”这个称呼了，因为这两个概念无视“成熟”问题本身的历史性，就好像此乃人类固有的问题似的。

人类社会一般的“通过仪式”（成人礼、戴冠礼）与“成熟”性质完全不同。比如，我们在新井白石（1657—1725）的自传《折焚柴记》中看不到青春期这样的问题，也不应该如此去观之。在通过仪式那里，孩子成为大人乃是改换假面，因文化的不同还有更换发型、服装、姓名的，也有施文身、化装、割礼的。但是，在这样的假面背后并没有隐藏着什么充实的“自我”。

通过仪式使孩子和大人完全区别开来，但是，这与孩子和大人的“分割”性质不同。从某种观点上说，这种“分割”反而产生了从孩子向大人发展的连续性。在这里，代替通过仪式的“变身”，存在着一个渐渐发展而走向成熟的“自我”。因此，可以说正是孩子和大人的“分割”剔除了孩子和大人之间的绝对区别。

柳田国男所说的“题咏”也可以称为“代咏”。如果对“成熟”问题不理解的话，那么就无法理解“文学”以前的文学。正是因为不存在充实的“自我”，“题咏”、“代咏”才成为理所当然，本来就不可能有什么“自我表现”之类。在西欧文学中，所谓莎士比亚之“自我表现”乃是通过德国浪漫派而生成的概念，在往昔是不存在什么独创性这样的概念的，引用、模仿、用典等等可以自由自在地使用。

尽管如此，黑格尔把西欧的一般艺术称为“浪漫的形式”，在这个意义上也可以说西欧文学已经是浪漫主义式的了。尼采说，如果古希腊人或古罗马人读到莎士比亚的作品，一定会将其当成疯狂的胡说八道的鬼话。就是说，浪漫主义的观念其根源在于基督教。“如幼儿一般”这种认识乃是过剩的自我意识所生出的颠倒，可以说这是经由浪漫主义而普遍化了的认识。相反，若质疑“成熟”这一问题必追究到宗教性的问题上去。尼采和海德格尔要走向遥远的希腊艺术，就是因为要避免这种“浪漫的形式”之不证自明性，仅仅追溯到中世纪乃是不可能的。而明治30年代的柳田国男则只要观察一下身边的情况就可以做到。当然，这不是说此乃简单容易的事。正如尼采在根本上是一个浪漫派一样，柳田的一生也是如此。

不过，与花袋和藤村十分自然的转向自然主义而走向“成熟”相比，柳田则试图有意识地要把“文学”本身相对化。

另外，在西欧，“孩子”的被发现显示了西欧文化本身的固有性。G.鲍德尔（Gaston Bouthoul）说：“在希腊人，特别是斯巴达人那里，婴儿屠杀具有人种优生学的思想色彩。虚弱或者不健全的新生婴儿将被遗弃。……因此，在西欧禁止婴儿屠杀的出现要等到基督教教皇诞生。”（《婴儿屠杀的世界》）当然，正如柳田国男《小儿生存权的历史》等叙述的那样，在日本杀子之事乃家常便饭。因此，重视保护孩子这样的思想是作为一个宗教性观念而出现的，并非一般的自明之理。把“婴儿屠杀的世界”称为非道德，是因为没有看到“道德”本身的颠倒性。

传说故事并不是讲给孩子听的。柳田国男说：“如狐狸精骗人的故事，最初，再糊涂的父母也不可能为了将此说给孩子便要发明这个故事。很早就使我们产生这种想法的是作为五大传说之一的有名的那个硬山故事，把老婆婆放到汤里，让老爷爷喝，什么最后在汤底儿里见到了骨头等等的话，谁也不能想象这会合于小儿的兴趣”（《昔话解说》）。这样的传说故事即使作为“童话”改写过，也会留下那种残忍性和非合理性。所以，它保留下了哪种“文学”——幻想文学也好，写实文学也好——也没有的“现实”感触。可以说，大概只有卡夫卡那样的达到了写实主义极致的作家才能再现“童话”。

我想，坂口安吾也是写了那种童话的作家，他举出三个残酷的童话（传说）为例，这样说道：

> 没有道德本身就是道德，同样，无可拯救本身便是拯救。我在这里看见文学的故乡或者人类的故乡。我想，文学正由此而诞生。
>
> 并不是只有这种非道德的脱逸常轨的传说故事才是文学。其实，我并不那么高度地评价这种文学。为什么呢？因为故乡虽是我们的摇篮，但大人的所为绝不是返回故乡……
>
> 不过，我觉得没有这种故乡意识和自觉便不会有文学。文学的道德性和社会性如果不是在这个故乡之上生长发育起来的，我则绝对不会相信这种道德性和社会性，文学的批评也是如此。我如此坚信不疑。（《文学的故乡》）

安吾这里所说的故事乃是戳破“故事”的故事。自布拉基罗·布劳普（Vladimir Propp）的《民间故事形态学》问世以来，神话和传说故事等乃是诸种要素的结构性改编，这个理论已经得到了证实。作为口头传承的故事正因为如此而严格地遵循结构理论的规则。但是，可以说安吾称为“故乡”者，如果不这样规则化的话，就会是人类自生自灭的某种过剩力和混沌。而且，这也将不断“戳破”所谓“文学”这个新的故事。

4

孩子与大人的分割有着仅就两者关系无法论说的结构上相互联系的状态，这里，我想仅从儿童心理学或一般心理学的角度来进行考察。例如，人们说卢梭最早发现了儿童，不过这绝非因为他梦见了浪漫派式的“童心”，而是由于他尝试运用了所谓关于儿童的科学观察方法。但是，他所说的孩子＝自然人并非历史的经验性的东西。卢梭为了批判至今积累下来的作为幻想的“意识”，或者为了批判作为历史形成物的制度之不正自明性，在方法上假设了这一“自然人”的存在。他认为这是“为了排除遮蔽了我们的眼睛使之无法看到有关人类社会现实基础的知识这一困难，我们所能利用的唯一手段”。就是说，所谓孩子不是实体性的存在，而是一个方法论上的概念。

但是，反过来也可以说，正是在这种方法论的眼光之下，孩子才成了可观察的对象。或者说，作为观察对象的孩子是从传统的生活世界隔离开来被抽象化了的存在。皮亚杰（Piaget）之前的儿童心理学主要是以这样的儿童为对象的。

皮亚杰打破了洛基安（Lochian）以来的白纸状态（tabula rasa）说，即人类乃是由经验和环境所塑造的经验论假说。他在起源上发现了“结构”，认为这个结构是进化所给予的先天性结构。乔姆斯基（Chomsky）的《笛卡尔学派语言学》也得出了同样的结论。动物学家劳伦斯（Konrad Lorenz）则从不同的角度批判了经验主义的文化论。然而，他们对“儿童”的考察实际上都是完全抽象的。

与此不同，以考察神经症为出发点的弗洛伊德发现了人类对于幼年期的固执及返回幼年的欲望，并发现了作为“小大人”的幼年期。弗洛伊德的学说的确摧毁了19世纪占支配地位的“像儿童样”的神话，但不能将他的学说称为具有普遍性的学说，因为，神经症本身正是孩子与大人被“分割”后的结果。米歇尔·福柯指出：

> 向幼年期退化尽管表现在神经症上，这也不过是一个结果而已。幼儿式的行为对患者来说乃是一个逃避的场，这种行为的再现以及将此视为无法还原的病态，需要具备下列条件。首先，社会要在个人与过去和现在之间设置某种距离，使人们无法跳过这种距离。其次，以文化来统摄过去时，只有依靠强制的方法使过去归于消灭。我们的文化确实带有这样的特征。在18世纪，由卢梭和帕斯特罗奇（Pestallozzi）所设想的，是遵循符合儿童发展的教育学原则，创造出适合儿童尺度的世界来。因此，容许在儿童的周围创造一个与大人的世界完全无关的非现实的抽象原始的环境。现代教育学以保护孩子不参与大人的矛盾纠葛这一无可非议的愿望为目的发展至今。这使得人类的儿童时代和成人时代的距离变得越来越大。幼年时代与现实生活之间的矛盾应该是最重要的纠葛，但是，按照上述做法为了使儿童躲避各种各样的纠葛，反而使他们有了遭受遇到这种大的纠葛的危险。进而言之，内在于文化中的各种各样的矛盾未能如实直接地反映在教育制度中，而是通过各种各样的神话使这些矛盾成了被间接反映的东西。这样的神话免除了其文化的罪恶并使其正当化，而且在幻想的统一中将文化理想化了。再进而言之，一个社会是在教育学中梦想自己的黄金时代（我们只要看一看柏拉图、卢梭的教育学，杜克海姆的共和制，魏玛共和国的教育学之自然主义就可

明白）。对上述情况略作思考就会明白，固执或退返于幼年期这种现象只有在某种文化中才有可能发生。另外，我们也会明白：在清算过去使过去同化于现在的经验不为现有的社会形态所允许的情况下，相应地会多发这种固执或退返幼年期的现象。退返所引起的神经症并不是在显示幼年时代具有神经症的性质，而是在告发有关幼年时代的诸种制度使人变成具有未开化性质的东西。这种神经症病态的背景是内在于一个社会的纠葛，是幼儿教育的形态与大人们的生活条件之间的矛盾。社会在幼儿教育中暗中隐藏了自己的梦想，而在大人的生活中可以见到社会的现实和悲惨。（《精神病与心理学》）

神经症乃是受到隔离与保护的“幼年期”的产物，只有在这样的文化中才可能发生，这一论述十分重要。换言之，青春期在孩子和大人未被“分割”的社会里，这样的病态作为“疾病”是不存在的。福柯还指出，从17世纪后期狂人被作为“狂人”与常人隔离开来以后，不是因为出现了心理学（精神病理学）才掌握了阐明“疯癫”的钥匙，而是在这种状态的狂人现象里有着心理学的存在秘密。模仿福柯的说法也可以说，不是儿童心理学或儿童文学阐明了“真的孩子”，而是在被分离开来的“孩子”那里有着前者的秘密。

现代作家向人类的幼年期追溯，就好像那里有真正的起源似的，这不过是在创造关于“自我”的故事而已。有时这甚至是一个精神分析式的故事，而在幼年期里其实并没有隐藏什么“真实”，所隐藏的乃是使包括精神分析学得以诞生的制度。就这样，我们纠缠于“成熟”这个问题，然而，这个问题是不值得认真对待的。与其说我们因了被隔离的幼年期而无法成熟，不如说因为执著追求成熟而未能成熟。

还有一层，卢梭未必就是福柯所言的那种教育学家。《爱弥儿》这部书对卢梭来说其实是一部“哲学的著作”，他的探索课题在于追溯不断积累下来的颠倒。所以，应该说问题存在于将此作为教育学著作来阅读的人们一方。同样的情况也可以用来说明弗洛伊德。在弗洛伊德的思考中，不是幼年期里有什么外伤经验而产生神经症，相反，是当神经症发生的时候，一定在幼年期里有其问题的根源。换言之，他不过是以结构主义的因果律逆行追溯上去而发现了“幼年期”。可是，他的理论转化成教育理论和育儿理论后——美国的精神分析就是如此——却成了要进一步在幼儿期排除矛盾与纠葛以保护儿童这样的东西。其结果是提高了神经症发生的可能性，这正是由精神分析而制造出来的疾病，为弗洛伊德所不曾想到。特别是在美国，因为没有传统的规范，有的是“一定要成熟”的规范，所以，精神分析本身广泛地造出了疾病。

然而，作为科学的心理学、儿童心理学变成了这样的东西，不单单是因为误解。这正是现代科学自身的本质。如胡塞尔在《欧洲科学的危机与超越论的现象学》中所指明的那样，始于伽利略的“纯粹科学”正因为本来是无目的的，故可以和任何目的结合在一起。现代科学基本上是应用科学，比如，作为纯粹理论性研究的分子生物学随时可以转化为遗传工程学。不管是行为主义的还是结构主义

的，作为心理学家研究对象的儿童，必须是与生活世界（胡塞尔语）拉开距离的存在，这样所得到的“知识”可以应用于任何目的。胡塞尔所意识到的“危机”在于人们忘记其科学之历史性。在高谈有关“儿童”的知识之前，我们应该观察“儿童”这一观念自身的历史性。

5

到此，我论述了关于“儿童”这一思想的“起源”，即关于“儿童”这个看不见的制度问题。最后，我有必要对显在的制度加以叙述。不过，在此我要观察的不是制度的目的、意图，即制度的内容，而是制度自身的“能指”。

关于现代日本的教育，不管其内容怎样受到质疑，但其义务教育制度却丝毫没有被怀疑过。我感到有问题的不是在那里教什么怎么教，而是其学制本身，所有的教育理论都是建立在这个教育制度的不证自明无可怀疑的基础之上。即使在考察现代以前的教育历史时，也是肆意地取出寺子屋[5]和私塾为例论之，仿佛这些传统教育机构的发展便成了“学制”似的。

对这样的教育概念表示怀疑的，还是柳田国男。比如，他认为当说到“国语教育”的时候，这个教育是与国语教师或文人们所说的性质不同。在前面引用过的文章里，他也说道：“第一，与小学等的年龄级别制度不同，那时往往多是年龄大的孩子照顾小的孩子。这样他们不仅因此而得以意识到自己的成长，高兴地承担起照顾的责任，而且也使年龄小的孩子产生早日加入大孩子群的欲望和热情。”对柳田来说这亦是教育的重要一环。如此观之，则从反面显示，现代日本的“义务教育”意味着用年龄之别把儿童整理划分开来，将过去具体归属于某种生产关系、不同阶级和共同体的儿童作为抽象的、均质化的东西抽取出来。

明治3年（1871），制定了小学条例和征兵条例，明治5年（1873）有了“学制颁布”和“征兵令公布”。明治革命政权最先实施的政策便是这两个，这是意义深远的。征兵制和学制对于当时的庶民恐怕是难以理解的。由于“血税”这一表现的误解，当时针对征兵制曾发生过暴动，可以说，即使不是对“血”的榨取，至少征兵制是从固有的社会生活中把青年夺走了。对于学制人们也曾发起消极的抵抗，[6]因为，对于农民、手工艺者、商人们来说，孩子被学校所夺走等于固有的生产方式遭到了破坏。

关于征兵制时常也有否定性的议论，但学制本身却不曾被怀疑过，这只能说是令人感到奇妙的。恐怕是人们从来没有思考过这两个政策同时出现的意义吧。不用说，这两个政策乃基于“富国强兵”的理念而被实施的，不过，这里还有别一种意义。例如，军队是以防卫和对抗西洋列强为“目的”建立起来的，但军队实际上对原来属于不同阶级不同生产方式的人进行集团纪律和军队机能样式的“教

育”，军队本身即是“教育”机关。

现今情况亦如此，埃里克·霍夫尔说：“意义深远的是，美国黑人从劣等转向平等首先得到实施的正是在军队里。现今，军队是视黑人首先为人，黑人属性仅仅为次要属性的唯一场所。同样在以色列，军队成了将操不同语言的移民变为有尊严的以色列人的唯一无比的机关”（《现代这个时代的气质》，1966）。当然，这并非军队明确规定的目的，而在日本其内容即使是相反的，军队依然起到了把人们从既往的生产方式和身份中分开来而创造出“人”来的作用。可以说，在这里不论试图注入怎样的意识形态，也比民主主义的空想家们的话语更发挥着强有力的功能。

明治的学校教育以天皇制意识形态为基础，故将此改变成民主主义的或社会主义的便是“教育”的进步了，这样思考问题的人实际上是没有看到“教育”自身的历史性。

比如，列宁这样说道：

> ……新《火星报》的那位“实际工作者”（他的深奥思想我们已经领教过了）揭发我，说我把党想象成一个“大工厂”，厂长就是中央委员会（第57号的副刊）。这位“实际工作者”根本没有料到，他提出来的这个吓人的字眼一下子就暴露出既不了解无产阶级组织的实际工作又不了解无产阶级组织的理论的资产阶级知识分子的心理。工厂在某些人看来不过是一个可怕的怪物，其实工厂是资本主义协作的最高形式，它把无产阶级联合了起来，使它纪律化，教它学会组织，使它成为其余一切被剥削劳动人们的首脑。马克思主义是由资本主义训练出来的无产阶级的思想体系，正是马克思主义一贯教导那些不坚定的知识分子要把工厂的剥削作用（建筑在饿死的威胁上面的纪律）和工厂的组织作用（建筑在由技术高度发达的生产条件联合起来的共同劳动上面的纪律）区别开来。正因为无产阶级在这种工厂“学校”里受过训练，所以它特别容易接受资产阶级知识分子难以接受的纪律和组织。[7]

工厂即学校，军队亦是学校。反过来可以说，现代学校制度本身正是这样的“工厂”。在几乎没有工厂或马克思所说的产业无产者的国家，革命政权首先要做的不是建立实际的工厂，——这是不可能的。——而是“学制”与“征兵制”，由此整个国家作为工厂＝军队＝学校被重新改组。这时候，意识形态为何是无关紧要的。现代国家本身即是一个造就“人”的教育装置。

日本的儿童杂志作为这个学校制度的补充或为了“学龄儿童”而出现于明治20年代。在批判其杂志的内容之前，首先应该注意的是学制已经造就了“人”或者“儿童”。当然，无论在学校里还是在杂志上，其教育思想乃是儒教式的。但是，本来在中国原为士大夫意识形态的儒教，在江户时代乃是作为武士阶级的意识形态而被引进的，与农民、城市民众（不包括上层民众）无缘。所以，于明治时代的学校里所普及的儒教意识形态已是抽象的意识形态了。所谓“忠孝”在学校这个没有

纠葛的抽象世界里不过是被灌输的东西，走上社会后则马上会遭遇到挫折。这种矛盾意识正是所谓的青春期。江户时代武士的儿童所接受的“忠孝”教育则更为具体而形象化。

人们批判明治时期的教育思想时，总是没有注意到学制本身的意义与作用。因此，“教育”本身不曾被怀疑其问题遗留至今。有良心的人道主义教育家、儿童文学家们批判明治以来的教育内容，旨在寻找“真的孩子”、“真的人”，其不知这不过是现代国家制度的产物而已。哈南·阿兰德（Hannah Arendt）说构想乌托邦者乃是独裁者，同样，构想“真的人”、“真的孩子”者亦只能是这样的“独裁者”，而且，他们总是对此毫无意识。到了明治30年代，此前曾作为个别例外的突出事例而存在的“现代文学”得到一般化和普及，这与“学制”得到整备而稳定下来有关。在此基础上，小川未明等人的“儿童之发现”才成为可能。

为江户时代的师徒关系所牵制的砚友社系统的作家未能发现这样的“儿童”。不过我们可以在他们中间发现虽非为儿童所创作却写了儿童之事的优秀作品，这就是樋口一叶（1872—1896）的作品。她所写的不是青春期（adolescence），而是孩子直接渗透到小大人的世界而产生的一个裂痕，即作为过渡期不久便将显在化的青春期的征兆。樋口一叶乃是写了孩子时代却避免了“幼年期”和“童心”这种颠倒的唯一作家。

英文版第五章补记（1991）

在写作这本书的时候，我还没有读到法国年鉴学派的菲力普·阿雷斯（Phillipe Aries）所著《儿童的诞生》（1960）一书。我只是依据柳田国男作了一些思考。这使我再一次注意到：柳田国男与其说是一位民俗学者、人类学者，不如说是广义的历史学家，就是说，民俗学对他来说只是一种历史的方法而已。换言之，他做了与年鉴学派类似的工作。柳田试图观察未被意识到的事件，亦即未曾以文字记录下来的“历史”。这种工作如他自己所承认的那样，是江户时代国学派学问的延伸。不过，我在本书另外的部分里强调指出的是，不管他后来怎样反对，他学问的出发点与现代日本文学的“起源”是有着深深关联的。

例如，国木田独步在北海道的荒野上这样喊道：“哪里有社会？哪里有人们骄傲地传咏着的历史啊？”又引用俄国诗人的话：“即使到了人类最后一个人消失之时，那树叶之一片也不会为此而颤动。”国木田独步完全忽视了早就居住于北海道的土著阿伊努族的存在，也忘记了明治以后因政府的殖民地政策而被迫同化了的事实。“人类最后一个人”这一极端的想象力，根本没有正视因国木田独步这样的殖民者的到来而正走向“消灭”的阿伊努族的存在。这种“内在的人”忘记了眼前存在着的他者。同样，柳田作为农政官僚，其学问与在朝鲜、中国台湾的日本殖民地统治深深结合在一起，这虽是事实却常常被隐蔽起来。西洋人类学的“知识”当

然是无法和殖民主义这一“原罪”分离开来的，柳田的民族学亦如此。柳田把与海外殖民地“他者”的关系，在日本的内部内面化了，这是国学派那里所没有的一种浪漫主义。

关于大人与儿童及工匠与艺术家的分割也是一样。桶口一叶在本质上是一个工匠，在她那里是没有现代艺术家意识的。然而，这与她的作品艺术性之卓越并没有任何矛盾，正如意大利文艺复兴时期的巨匠们一样。像她那样的作家诞生于明治末期女权主义出现以前，也没有什么不可思议的。女子文学的兴盛到了平安时代便结束了，但那以后的女性文学活动仍然持续不断。江户时代女子作和歌，对于那时的武士、商人家庭的女子是必不可少的娱乐，与此相伴随，《源氏物语》那样的作品也受到广泛的阅读。因此，可以说一叶并没有什么特殊例外的背景。

重要的是她没有使用言文一致体来写作，并在言文一致体确立以前就死去了。这使得她可以利用从平安时代到江户时代的语言宝藏。后来出现的“青鞜派”[8]则完全基于文言一致以后的极为平板贫弱的书面语来写作。这种写作基本上是与“白桦派”的男性作家们相呼应的。

---

[1]说书曲艺之一种。——译注

[2]江户幕府所设以讲授儒学为主的学校。——译注

[3]《忧郁的热带》，此处参考了王志明译，三联书店2000年版《忧郁的热带》。——译注

[4]柳田国男造语，指被正史所遗忘的俗众、凡人、平民等。——译注

[5]江户时代到明治初年学制颁布以前，为对庶民子弟进行初级教育而由僧侣、医师、神职官员所设置管理的教育机构。——译注

[6]关于这一点，我得到了儿童文学研究家田宫裕三的指点。他指出：对于明治时期所创设的学制，人们不仅“发起了消极的抵抗”，也有积极的抵抗。例如，学制实施后第二年，在冈山、鸟取、香川、福冈等县曾出现过反对学校和征兵令的暴动，许多学校被烧毁。“明治初期的小学，与乡村政府和国家的外设机构驻在所一起出现于各地方，成为从征兵制颁布到文明开化的新时代的重镇。现代日本的所谓乡村三要职乃村长、警察署长、校长也，这不是没有来由的。”（田宫裕三：《山中恒那一代——少年国民一代人的精神形成》，收《至宝笼9》）

[7]《进一步，退两步》，此处采用1986年人民出版社版《列宁全集》第七卷第391页的译文。——译注

[8]女子团体，诞生于1911年。——译注

六　关于结构力——两个论争

其一　无理想之论争

1

阅读所谓现代以前的文学时，我们会感到那里缺乏“深度”。可是，如江户时代的人们，他们不可能感受不到其时代的文学作品之深度吧。实际上，他们日常性地受到各种恐怖、疾病、饥馑的威胁，应该是不断感受其威胁而生存下来的。尽管如此，说他们的文学中没有“深度”，这究竟是怎么回事？我们不应该将其理由归结于他们的“现实”或“内面”，也不应该勉强地去读出“深度”来。与此相反，我们应该追究什么是“深度”，这个“深度”缘何而生。

对于这个问题，以绘画为例以代替文学来说明可能更好理解。现代之前的日本绘画缺少“纵深度”，换言之，似乎缺乏透视法。但是，我们已经习惯了而觉得仿佛很“自然”的这个透视法，原来并非自然之象。即使在西欧，现代透视法确立以前，其绘画中也是没有“纵深度”的。这个纵深度乃是经过数世纪的努力过程，与其说是通过消失点作图法之艺术上的努力，不如说是数学上的努力，才得以确立起来的。实际上，纵深度不是存在于知觉上的，而主要是存在于“作图上”的。这个作图法“将宽、深、高度的所有数值完全按一定的比例加以改变，由此，在各自的对象上按一个道理确定其与固有的大小，人的眼睛之位置相对应的尺寸。”（帕诺夫斯基：《作为象征形式的透视法》）习惯了这种透视法的空间，我们便会忘记这是“作图上”的存在，而倾向于认为此前的绘画好像完全没有注意“客观的”现实似的。例如，江户时代的画即使是“写实”的，那也不是我们所思考的那种“写实”，因为他们不具有我们所说的“现实”，反过来说，我们所说的“现实”只存在于一种透视法的装置之下。

同样的情况也可以用来说明文学。我们之所以感到“深度”，不是由于现实、知觉和意识，而是来自现代文学中的一种透视法的装置。我们没有注意到现代文学装置的变貌，故将此视为“生命”或“内面”的深化之结果。现代之前的文学缺乏深度，不是以前的人不知道深度，而仅仅是因为他们没有使自己感到“深度”的装置而已。另外，我们对于现代以前的文学，总感到不能自然而然地进入那个世界。这未必是由于所描写的背景于我们很疏远，也不是因为其人物没有按现实的实际尺寸来描写。比如，近松门左卫门的“世话物”[1]中——这在世界上也是少见的——普通身高的人物成为“悲剧”的主人公。尽管如此，我们仍然感到仿佛那里隔着一层薄膜似的，而感觉不到“就好像写的是自己的事情”那样一种感觉。这是为什么呢？

关于这一点，我们也可以参考绘画。比如，用透视法所作的绘画，其画面向着观赏画的我们这个方向连续地伸展开来。面对这样的画，不管题材如何，我们都会有一种走进画面中的感觉。透视法不够安定的时候，这个走进画中的感觉会受到损害。文学上亦然，不应该向我们的“意识”去寻求移情或“就好像写的是自己的事情”这种感觉，也不应该认为这是人类所固有的本性，因为，这只是通过一个特定的透视法式的装置才成为可能的东西。当然，时常有“想象力”丰富的研究者，冲破隔绝于我们眼前的薄膜，“深入”到现代以前的文学中去，不过，眼下重要的是我们对现代以前的文学所感到的疏隔感问题。

据此我们可以明白：第一，感到现代以前的文学没有“深度”只是因为那时的文学没有使人们感到这个深度的装置。第二，这个透视法的装置根本不能决定文学的价值。“内面的深化”及其表现，仿佛可以决定文学价值似的这种观点，正支配着“文学史”。然而，文学根本没有一定要成为这样的东西之“必然性”。

如前所述，西欧绘画中透视法的确立经历了“作图上”数世纪的努力。但是，帕诺夫斯基（Erwin Panofsky）认为，这种作图法“完全是数学上的问题而非艺术上的问题”，“与艺术的价值问题没有任何关系”。这意味着：现代的透视法作为“数学上的问题”应用到美术上，本来与美术无关的形式问题却和美术纠缠到一起了，而且错误地将此视为“艺术的价值”问题。

可以说文学上的情况也是如此。文学完全没有必要一定就是现在我们视为不证自明的价值判断基准的这种“文学”。但是，这样说了，就可以颠覆我们所认为的不证自明性吗？也不是。帕诺夫斯基亦指出：“然而，尽管透视法并非艺术价值的契机，但它仍然是形式的契机，甚至有超出形式契机以上的价值。”因此，我们应该对这个透视法作进一步的研究。

2

这个对我们来说不证自明的透视法，究竟是怎么出现的呢？首先，应该消除下面这种误解，即在希腊和日本及东洋缺乏透视法。这不过是产生于西欧现代的透视法本身所造成的一个偏见而已。其实，在古典时代和现代以前的日本及东洋的绘画中都存在透视法。故应该质疑的不是一般的透视法，而是某种特定的透视法到底是怎样产生的。

帕诺夫斯基指出，现代透视法既不是古典时代透视法的延长也不是其复兴，而是对其彻底的否定，就是说，这个透视法仅来自中世纪的美术。古典时代的透视法不存在那种“均等的空间”。“古典时代的艺术是纯粹的立体艺术。这种艺术不但可见，而且可用手来触摸，只有这样的东西才被视为艺术的现实，而且在素材上亦占有三度空间，机能与均衡上亦规定为固体。因此，这种艺术总是把以某种

方式拟人化的个别要素组进建筑性的乃至雕塑性的群体结构中去。”（《作为象征形式的透视法》）

古典时代的美术，其个体“空间”相分离，即如果说诸个体物分别属于不均质的空间，那么中世纪的美术则先把这些个体物的实在性进行解体，然后再将其统摄于平面的“空间之统一体中”。在这里，世界被改造为“均质的连接体系”。这虽然是一个“不可测量”的“无维度的流动体”，而可测量的现代体系空间（伽利略、笛卡尔）却只能从这里诞生。帕诺夫斯基说：“艺术不仅获得了这样单纯无限的‘均质’，而且得到了‘方向均等’的体系空间，（后期古希腊人文主义，罗马时期的绘画不管有多少表面的现代性）我们仍然可以看到这种艺术是怎样的有必要以中世纪的发展为前提的。因为只有经过了中世纪‘宏大规模模式’，表现基体的均质性才得以创造出来。如果没有这个均质性，那么，不仅空间的无限性而且方法上的无差别性都将是无法想象的”。

与常理相悖的是，一旦古典时代的透视法被否定才有可能出现现代透视法所有的“纵深度”。在古典时代，柏拉图认为透视法歪曲了事物“真实的大小尺寸”，以主观的假象与随意性取代现实和法则，故对此予以否定。排除了透视法的中世纪的空间，可以说是在消除了“知觉空间”的新柏拉图主义＝基督教的形而上学观念中形成的。果真如此的话，那么纵深度、可测量的均等空间，或者主观—客观等认识论上的透视法不仅与基督教、柏拉图主义的形而上学不相对立，相反乃是依据于此的。

对于现代绘画中的透视法的反抗——后期印象派结果还是归属于此——源于下面这个认识：透视法的“均等的空间”是通过作图所给予的，与通过“知觉”所给予的相乖离。在这种情况下，知觉包括了“用手触摸”这样的运动，不应该仅限于视觉。还有，诸种感觉作为整体是不能被切割的。知觉，也即身体乃作为一个错综复杂的结构体而存在着。绘画中的立体派和表现主义之反透视法，与哲学上对于知觉、身体之现象学的注视相呼应。

帕诺夫斯基说：

> 正确的透视法作图，在原理上舍弃精神生理学上空间的这种结构。……这种透视法不是用我们的一只眼睛，而是常常用移动的两只眼睛来观看，因此忽略了“视野”成为球面状这一事实。这种透视法没有考虑到我们意识到可视性世界时的带有心理学条件的“视觉形象”，以及与在物理的眼球上所描绘的带有机械性条件的“视网膜形象”之间的重大区别。

现代透视法的空间是笛卡尔式的空间。笛卡尔的思（cogito）由此才得以产生。因而，注意到这种空间与知觉空间之间的错位，而产生了对这种透视法的批判，这又与始于胡塞尔的现象学对现代认识论的主观—客观之透视法的批判，以及走向海德格尔现象学分析、存在论，或者默莱恩·庞特的知觉论、身体论等相呼

应。特别是在海德格尔那里，这转化为一种思想史式的展望。但是，在某种意义上，正是海德格尔所说的这个柏拉图以后的“存在丧失”或“世界像时代”，被“知觉空间”隐蔽掉了。实际上，海德格尔并没有直接走向古代，而是以捕捉到“知觉空间”的现象学分析为依据而间接走向古代的。

同样的情况也可以用来说明日本。如后面将要叙述的那样，日本的“私小说似的东西”与现象学的方法有些近似，因为“私小说”所把握的是与现代透视法相异的“知觉空间”。不过，在总体上，我们不能对这两者等同视之。换句话说，“古典时代的透视法”虽与现代的透视法不同，而与日本及东洋的透视法则性质更为相异，有其独特的地方。

芥川龙之介说“‘西洋’对我的呼唤总是来自造型艺术”，可以说他大概正确地感受到了这一点。

伟大的印度也许会使咱们的东洋与西洋握手，但这乃是将来的事。西洋——西洋之根本的希腊现在还没有和咱们握手。海涅说在“流窜的诸神”中有被十字架追逐的希腊诸神寄寓于西洋的偏远乡村。但这即使是偏远的乡村，依然还是西洋。他们没有一刻曾寄寓在咱们的东洋。西洋即使受了希伯来思想的洗礼，也还是有着与我们东洋不同的血脉。最显著的例子恐怕是其性爱描写吧。甚至他们的性感本身也与我们的性感大异其趣。

有些人在于1914、1915年前后走向消亡的德国表现主义中发现他们的西洋，当然还有好多人在雷姆布兰德（Rembrandt）及巴尔扎克那里找到他们自己的西洋。现在，秦丰吉等人在洛克克式时代的艺术中发现秦氏的西洋。我不是想说这种种西洋就不是西洋，我只是对这个得益于西洋的总是醒着的凤凰——不可思议的希腊感到恐怖。恐怖？或许不是恐怖也未可知。总之，会感到一种一面巧妙地抵抗，一面还是渐渐被吸引过去的某种与动物性的磁气相近的东西。（《文艺的，太文艺的了》）

3

这里，有必要对另一个“深度”即“深层”问题加以考察。深层当然是由于阶层分化产生的。这里所说的阶层性不是亚里士多德、苏格拉底或朱子学所说的阶层性。后者的事物之阶层对应于人类社会的身份等级阶层，与此相对，产生“深层”的这个阶层分化已经是以“均等的空间”为前提的了。

列维-施特劳斯说，如果没有林奈（Linnaean）的分类表恐怕就不会有达尔文的进化论。林奈本身是相信物种是因有上帝而得以创造的，然而，如果说在空间上表示的生物系统树状图式的分类是经过达尔文而被历史化了，那么，那是怎样才成为可能的呢？比如，从亚里士多德的分类表中为什么没能产生这种变换呢？这里，比起林奈和达尔文的差异来更值得注意的是亚里士多德和林奈之间的差异。对于亚里士多德来说，个体物质属于性质不同的场所，而林奈已经是以“等质空间”为前提了。就是说，在他那里物种的分类表乃是在比较解剖学基础上编成

的，不同的物种已非“异质”的了。故基于此，达尔文的变换才成为可能。

空间性的阶层分化得以变换为时间性的阶层分化，以及由此而产生的黑格尔的辩证法也好，达尔文进化论也好，都需要对阶层性的发展加以“说明”。不过，比这个“说明”更为重要的是使这种时空变换成为可能的根据为何这一问题。例如，今天的自然科学，如生物学、化学、物理学、核物理学等的阶层性水准在分别得到探究的同时，它们却总是可以被变换为进化论式的发展。新的基本粒子的结构一旦被发现，便会被置于关于“宇宙进化”的说明中去。不仅如此，这种基本粒子的存在的证明往往是通过宇宙放射线那样的“历史资料”做出来的。支撑现代自然科学的是所谓时空可以变换这样一种境界，严格地说，是这样一种透视法式的装置。如同胡塞尔所言，这基本上始于伽利略解析几何学的坐标空间。自然科学之时空变换的根据不是“在科学上”所给予的，那只是“在作图上”被假设出来的东西。

如上所述，现代绘画中的“纵深度”由均等的空间里对应于一个中心消失点的事物的装置而出现，同样，“深层”也是通过透视法式的“作图法”而产生的，并不是源于“现实”或“知觉”的存在。所谓深层乃是基础结构。就是说，上—下结构的透视法使深层得以产生。18世纪的知识（林奈、康德）还属于纵深度的透视法，他们还不知道所谓“层形”的历史。即使卢梭的学说也仍然是建立在“不曾存在，将来也不会存在的”这样一种“自然状态”的假说之上。而19世纪所产生的乃是从所谓水平性的纵深透视法向垂直性的深度透视法的变貌。正是由于有了这样的装置，历史便被当做历史学来看待了。

可是，这对我们来说已经成了不证自明极为“客观”的东西，因此注意不到这本身乃是通过一个特定的装置而形成的事实。比如，马克思和弗洛伊德的工作常常被理解为“深层的发现”。其实正相反，他们所做的是试图解体使深层得以产生的那个阶层分化的透视法（目的论、超越论），他们所注视的正是所谓的表层。但是，这从反面也说明把他们变成“深层”的发现者的这个知识透视法，是多么的强大无比。又比如，米歇尔·福柯说弗洛伊德针对18世纪的“理性和疯癫”的分割，再一次把疯癫提到语言的层面上来，使“与非理性对话的可能性”又复活了，虽然弗洛伊德没能消解掉医生与病人这一“分割”。

但是，在讲到弗洛伊德的“深层发现”——仿佛融和了理性与疯癫的“分割”——之前，我们必须注意下面这一点：正如福柯所指出，18世纪的“分割”如字面所示乃是作为空间的排除、监禁而发生的，但在这种“分割”中值得注意的是疯癫及狂人已不再属于“圣域”，理性与疯癫在某种意义上是“等质”的，故“分割”才成为可能。当然，无论在古典时代还是在中世纪都有理性与疯癫的区别。但是，因为这已经成为空间的“分割”，所以需要以“等质的空间”为前提。或者可以这样说，因为狂人已被隔离于性质相异的场所，故狂人不再属于“圣域”，而必须被当

做“人”来认识。就是说，这个“分割”正是现代的透视法。

弗洛伊德对此所做的工作是什么呢？作为一般所认为的精神分析理论，所谓疯癫乃是发生于在发达过程的某个阶段其统一综合不成功的结果，而停留（退化）于较低层阶段。但是，这并非弗洛伊德所思考出来的，例如，在黑格尔那里这种认识已经确立起来了。

黑格尔并没有把疯癫作为异质性的东西加以排除，而是当做向低的阶层的一种固执或自律运动。不仅如此，在他的阶层体系中，普通所谓“病”乃是在低层形式停止不动状态下的自律运动。在此，疯癫本身被视为正常的阶段（契机），而且理性也一样，当理性要对相对高层次的阶段做自律运动时，——如康德、罗伯斯比尔（Robespierre）所说的“悟性主义”——将被视为病态。这样，黑格尔没有把理性和非理性对立起来，而得以坚持下面这样的观点：理性自然而然也可以成为非理性。当然，这是以超越性的“上位”之存在为前提的。

黑格尔把病态视为低级形式的“独立”这一视角是以超越论为前提的。另外，这种视角先于弗洛伊德，认为“治疗”将从这里开始。一般认为，弗洛伊德主义或作为治疗的精神分析，在某种意义上只能回归到黑格尔主义。特别是把弗洛伊德的理论从对恋母情结或性的解释之固执中解放出来，试图在人生各阶段中观察其“认同的危机及其克服”的埃里克·埃里克森的理论更是黑格尔式的。不过，只是到了这一阶段，黑格尔已然被忘却，同时，使阶层性的透视法成为可能的乃是一种形而上学，这一点也被忘记了。

精神分析如果局限于作为治疗手段，那么，就将是医生帮助在“发展”过程中受到挫折的患者重新整合并回到正常发展状态这样一种治疗了。但是，应该说至少对弗洛伊德来讲，精神分析是不是一种“治疗”乃令人怀疑。精神病理学上的治疗并非把疯癫视为属于异质性境域的东西，也不认为这是应该在空间上加以排斥、监禁的东西，而是认为疯癫作为属于“下位”的东西通过阶层化才开始出现的。并不是弗洛伊德创始了精神病理学上的治疗，也不是他发现了“深层”。相反，弗洛伊德所做的乃是对这种阶层式的透视法之拒绝。这可以从弗洛伊德脱离布鲁尔（Breuer）的催眠疗法而取自由联想法这一做法得到证明。就是说，弗洛伊德没有重视“深层”，而是注意到在自由联想或梦中表面地反映出来的情报联结与整合的装置。所谓“无意识”，乃是在我们“意识”之透视法式的装置（线性的、整合的）上，作为无意义不合逻辑的东西而被排除掉的表层装置。具有讽刺意味的是，如前所述，弗洛伊德最根本的新颖之处在于对“深层”的拒绝，可是他却被当成了“深层”的发现者。

另一方面，对于黑格尔在矛盾与对立中发现阶层的发展“原因”的观念，马克思则指出：其实矛盾与对立常常只是从结果（终结＝目的）上所看到的东西。同

样，矛盾与对立是所谓“作图上”的存在“原因”。马克思由此发现了“自然而然”的生成，或自然而然地变化着的多重结构体。这可以说是马克思针对以透视法所构成的历史（辩证法的历史也好，进化论的历史也好），找到了前面所说的意义上的“身体”。当然，这个身体并非存在于“深层”之中。只有将上位—下位，远—近，表层—深层之透视法化为虚有才能发现这个“身体”。

实际上，马克思所谓的“人类之死”和尼采所谓的“上帝死了”，指的并不是上帝或人的存在。这是在宣告：使透过事物、话语来观察的方法成为可能的只是作图上的消失点而已。而这个存在最终恐怕也要被吸收到透视，或历史主义的展望中去，因为使马克思和弗洛伊德变成“深层的发现”者的形而上学并不是什么观念，而是那个自然的不证自明性。

4

从18世纪到19世纪发生于西欧的这个透视法发展变化的过程，在明治20年代的森鸥外与坪内逍遥的“无理想”[2]论争中，得到了戏剧性的展现。文学史家们没能看到这个现象，并非因为这个现象被隐蔽起来了，而是因为“文学史”这一透视法妨碍着对此现象的观察。形成于明治20年代的“国文学”或“文学史”本身便是一种预设：仿佛真有一种从古代走向中世纪、近世以至现代的文学“进化”、“深化”、“发展”的历史似的。我们所需要的不是代替这个透视远景提示另一个别的远景（如“反现代”主义那样），我们只需要注视使这个远景成为可能，且被视为无可置疑不证自明的那个装置。

对于这场论争，我们不应该去追究论争的是什么“问题”。“问题”总是作为对立或矛盾而构成的，所以，论争这个形态才是使“问题”得以存在、发生的关键。我们对于现实的东西恐怕只会通过对立或者两分法来“认识”，尽管如此，我们至少应该懂得“问题”只有通过所谓“作图”才得以存在。作为论争（对立）而形成的“问题”在揭出了某种东西的同时，也会把某种东西隐蔽起来。“政治与文学”论争也好，“战后文学”论争也好，都是一样的。对立所隐蔽的是差异的多样性。为了解读“无理想论争”，我们必须拉开距离来看他们由对立而形成的意义及“问题”的场。

首先，坪内逍遥这样写道：

> 所谓评释有二法，一为尊其原本作字义、语词上之评释，另一法则为涉及修辞上之解释。对作者之本义或所见于作品之理想加以发挥，施以批判评论，此亦可成为评释。我当初意译《麦克佩斯》，觉得只取第二评释法即可，然又有所感，遂决意应取第一评释法。第二评释法即解释（interpretation），若为见识高远者，读其作品深得感动，自当有益。若经见识卑下者之手而成，则有释猫为虎，恐使迂阔之读者陷于不当有之误解。盖莎士比亚之作甚近自然，故有生此误解之虑。此点最是重要，为避似是而非之论，容再作辨明。

我所谓莎士比亚之作甚近自然者，意指其所描写之事件、人物与实有之事件、人物虽不同然，却于读者心中可作任意解释，此乃几近造化之自然也。（《麦克佩斯评释》绪言）

此文虽不是为论争而作的文章，但在论争中，逍遥自始至终论述的就是上面关于莎士比亚文本的这一思考。他所说的“理想”指的是透过文本所见到的意义、主题。莎士比亚的文本至今有多种多样的“解释”，但哪一种解释都是无法还原的，即逍遥所说的：“仿佛万般理想均可相容而仍有余裕”。“盖如欲称其为造化之捕捉一般，莎氏作品变化无穷而无一定形式，故可作黑白紫黄任意之解释”。

莎士比亚被视为“如同伟大的哲学家”，其作品堪称如同“理想”的外化。但是，逍遥却指出，如果要称赞莎士比亚“不如赞其无理想之处”。“古人多数无理想之作，为后世释为大理想之作，其作者则被评为有如神者圣人乃至至人，然无理想未必一定为‘大理想’，小理想亦可视做无理想”。逍遥在指出把“无理想之作”解释为“大理想”这样一种颠倒的同时，也说明“无理想”本身并非“目的”。森鸥外将逍遥所说的“无理想”与左拉主义相比肩是不当的，因为，自然主义不过是“可视做无理想”的“小理想”而已。

逍遥自始至终在谈莎士比亚的文本。莎士比亚这位作者既没有高举“无理想”的大旗，也没有说过志在“无理想”。不过，莎士比亚的文本不可能还原到任何一种“理想”去，因此只能以“第一评释法”即文本解读来批评。逍遥反复论述的就是这一点。

逍遥还说“要抛开空理，置现实于目前，弃差别之见，取平等之观，多网罗史之实相，于明治文学之未来提供归纳之广大素材”。《小说神髓》在根本上亦是取了这样的姿态而写作的，简言之，这是以归纳的方法对小说进行“分类”。从逍遥把西洋、日本、中国的小说简单地在形态上加以分类的做法，可以看出这是一种非历史的空间性的归纳方法，而从《〈麦克佩斯评释〉绪言》中的“近松若生伊丽莎白之时代，当操英文著世话物语以遗后世……”的说法中也可知道，他还没有掌握历史的透视法。这里贯穿着一种不是从“理想”（意义）而是试图从形态上来观察小说的姿态，即对不同时期不同地域的小说舍弃其差异作“平等之观”，进行形式主义的考察与分类。

西洋人到了在西洋之外将西洋非中心化的时期，才有了上面那种非历史的形式主义的思考方法。但在今天看来反觉得新鲜的逍遥之议论，在当时（某种意义上现在亦然）却明显地为森鸥外的议论所压倒，其原因正在于此，在逍遥那里缺少关于“深度”的透视法。

根据鸥外的概括，逍遥是把小说分为三类的。第一类是固有派、主事派、物语派。这类小说“先有事件，后出人物”，“大型之事变非起因于主人公之性格行

为，而偶然来自外部”，例如马琴、柳亭种彦（1783—1824）；外国中古时期的故事类则有菲尔丁（Fielding）、斯摩莱特（Smollett）。第二类是折衷派、性情派、人情派。这类小说“以人为主，以事为客，置事于先，人则在后”。其意义是，前者为“活写人之性情”，后者为“由事而写性情”，可以举萨克雷（Thackeray）为例。第三类是人性派。这类小说“因人缘事。所谓因由之处在其人之性情，所谓缘起之处在于事变”，可以举歌德、莎士比亚为例。

鸥外所批判的是这种分类法仅作单纯的并列这一点。他说：“逍遥氏立固有、折衷、人性三项视为流派，未必一定要将尊卑高下置于其间”。在鸥外那里已经有了历史的透视法，如他这样说：“归根结底进到人性主义之小说界，乃19世纪所有特殊之相，此非诬言也。”当然，这种程度的历史主义认识逍遥“未必”没有掌握到。但可以说逍遥的杰出之处在于，如后来漱石在伦敦构思《文学论》时那样，有意避开了西洋的“文学史”观念。他将自己熟悉的江户时代以来的日本小说与西洋小说并置，试图确立其应有的地位，欲对此进行“改良”而非“决裂”。

对此，森鸥外这样批评道：

> 然逍遥氏立固有、折衷、人性三项以为分派。赫德曼则分类想（Gattungsidee）、个想（individualidee）、小天地想（mikroksmus）三项为美之三阶段。此二者之歧令我不知所从而生涕零之感。赫德曼区分类想、个想、小天地想三项以为美之阶段，盖植根于其审美学。赫德曼排斥抽象之理想派审美学，倡导具象之理想派审美学。于彼眼中，由官能上愉快之无意识美，至美术奥义幽玄境界之小天地想，此乃由抽象通往具象之道，所谓类想、个想（小天地想）者仅通往赫德曼氏幽玄境界之一里程之名而已。（《栅草纸山房论文》）

换言之，鸥外认为逍遥所并列的“三派”乃是阶层性的东西，亦即发展阶段，他依据赫德曼（Hartman）的哲学而提出了这一主张。不过，正如鸥外自己所言，这未必一定要以赫德曼哲学为根据。赫德曼所谓“无意识哲学”，在某种意义上是综合了黑格尔的“理念”与斯宾诺莎的“意志”而形成的。与黑格尔不同之处在于，赫德曼认为绝对者不是合理的“理念”，而是非合理的“意志”即“无意识者”。另外，在某种意义上，这又是黑格尔的辩证法式进化论与达尔文式进化论之综合，认为世界乃是通过“无意识者”的自我分裂而阶段性地发展着的。不过，值得注意的是下面这一点，即“无意识”这个“深层”只有在超越论或目的论的构造中才得以发现。因此，最终这个思想仍然回到了黑格尔主义，而没有突破它。

不过，赫德曼的哲学是怎样的并不重要。重要的是鸥外没有采取当时具有支配地位的历史主义和实证主义，而是采取了极端的一元论之观念论。对此我们不必通过哲学性的内容来观之，而有必要在装置上来考察。就是说，鸥外通过对“理想”（理念）的主张要做的是把逍遥的并列式的概念时间化（阶层化），换言之，是要把逍遥的纵深透视法改变为深度（上下）透视法。这与德国思想发展中的赫

德曼哲学所具有的意义几乎无关，因为，在赫德曼之前早已有黑格尔存在了。然而，在鸥外那里，是没有任何先行者的，只有带着成体系的理论的逍遥一人。因此，在这场“无理想论争”中，鸥外始终是攻击性的。

逍遥的“理想”与鸥外的“理想”完全是意义不同的东西。我已经反复讲过，鸥外所说的“理想”是由在某种“消失点”上可以透视文本，以这种能够互换的装置而产生的。比如，所谓“时代精神”便是将某个时代的诸种话语重新配列到一个中心（消失点）上去。在这个基础之上，观念论则被视为此种“时代精神”的外化（表现）。故而，为了批判观念论，不必取来“经济基础”等等以代替“时代精神”，而需要对所谓消失点作图法本身进行批判。如前所述，马克思所做的其目的正在于此。

鸥外需要获得这种透视法。他所说的“理想”不是对江户时代文学的“改良”，而是将这种装置全面地改造而使其中心化的那个“消失点”。严格地说，只有这样才能由此产生出“现代文学”来。当然，我不是说“现代文学”真的从鸥外那里诞生了。在论争中，与之对立并提出“问题”的是鸥外。他在明治20年代，将多样并存着的东西——逍遥视为“无理想”而加以肯定的——作为“对立物”而合并在一起，把江户时代文学的潮流定位于“下位”，并将其“必然”化了。

5

然而，意味深长的是，进入大正时期鸥外几乎是突然地对这种装置发起了抗拒。此前，我在《历史与自然——鸥外的历史小说》（收《意义之病》）的随笔中，也提到过这一点，在此想再作重申。人们说鸥外在乃木将军殉死之后，一口气写下了《兴津弥五右卫门遗书》，这成了他进入历史小说创作的契机。不过，我认为重要的不是一气呵成的初稿，而是8个月后对此作大幅度的改稿这一事实。初稿中，遗书是这样结尾的：

> 吾心中早已无一牵挂之事，唯老病之至遗憾有之，然得以等到本年本月本日殊蒙恩顾以赴松向寺十三回忌仰慕御迹，虽迟未晚。殉死乃国之禁制吾早有深悟，壮年之时始同类相伐，吾不死至今，当不成罪责悉……
>
> 此遗函书于秉烛之下，而蜡烛已燃尽。不及再燃烛火，然于窗前雪亮之下，当可切腹自尽也。

初稿中，如上面所引用的那样，是在“窗前雪亮之下”遂行了“国之禁制”而殉死的。可是，在改稿中则成了弥五右卫门得其主命，在“实在盛大”的场面下剖腹自杀的。而且，在其后记中又有了“简陋小屋的周围聚集了京都的老幼男女前来旁观”一句。那么，初稿和改稿的不同意味着什么呢？

初稿的确令人想起乃木将军，事实上也是如此。当时初稿发表于杂志《中央

公论》时，题名为《拟万治元年殉死先君之遗书而作》，并同时登载了有关乃木殉死的诸家评论，无疑鸥外是将初稿作为有关乃木殉死的解释而创作的。因此，初稿中有其明确的“主题”，亦有凝缩而来的紧迫感。但是，改稿中这种紧迫感消失了，“主题”也变得暧昧不清。与其说初稿与改稿的“主题”不同，不如说鸥外在改稿中有意识地否定了“主题”本身。

严格地说，鸥外的“历史小说”创作始于这篇改稿。如果说此前的作品或大或小都表现了“意义”，那么，改稿以后的作品则拒绝这种超越性的“意义”之表现。这个拒绝是通过使作品中的装置非中心化来实现的。在此，甚至相互矛盾的诸片断作为“能指”被罗列在一起，允许透视这些片断的那个“消失点”不见了。

例如，在《阿部一族》中，关于阿部一族被与家族集团有交往的邻人柄本又七郎杀伐之后的情景，小说是这样描写的：

阿部一族的尸体被拉出井口，受到观赏。在白川洗每具尸体的创伤时，柄本又七郎发现被自己的枪刺穿了胸膛的弥五兵卫的创伤最是漂亮精彩，于是柄本又七郎开始为其整容露脸。

期待着悲剧性的故事发展而阅读至此的读者，在这里却被岔开了。我们完全搞不清柄本这个男人的“内面”，这并不单单因为鸥外彻底地描写了“外部”，就是说，鸥外没有取从表面暗示深度这样的文体。本来在柄本这个男人那里是不存在我们所思考的那种“内面”的，而鸥外则通过如此并列不连贯的片断，甩开了欲达到“深度”的读者。

为了不使自己的“历史小说”被当成“故事”来读，鸥外下了各种各样的工夫，比如，在作品中他附上一些注和后记，这并不是为了有助于作品的理解，而是有意避开作品向一个焦点发展下去。这在“史传”中得到了更为彻底的贯彻，就是说，他的史传是拒绝要成为作品这一欲望的。尽管如此，要对鸥外的“历史小说”作历史性解释乃至批判性的研究的人依然不绝于世。关于鸥外的这种“回转”，我以前曾有过论述，这里不想再作进一步的阐述。现在，我想把这个问题放到“没理想论争”中来再作思考。鸥外说：

……我前面说到的那类作品与任何人的作品都不一样。因为，一般的小说有自由取舍事实加以贯穿的印记，而我的这些作品却没有。在作脚本《日莲上人辻说法》等时，我也曾经把后来的立正安国论夹到以前的镰仓的辻说法中去，而在近来写小说时我完全排斥了这种手法。

为什么要这样做呢？动机很简单。查阅史料，引起了我对其中可见之“自然”的尊重之念，于是渐渐讨厌起对史料作胡乱更改的做法，此其一。我看到现在的人按照本来面貌来写自己的生活，我觉得如果忠于实际来写现代为好，那么，写过去也应该如此，此其二。

我那类作品与别人的不同之点，尽管拙巧有很多很多，但我认为最主要的不同则在于上述这一点。（《忠实于历史与背离历史》，1916）

鸥外可能忘记了，这与逍遥对莎士比亚文本的论述几乎是相同的。他仿佛转了一圈才达到了论敌的境域上。不用说，正是这个转了一圈最为重要，它意味着作为开创现代文学这一装置的先驱者鸥外，其本身试图将此非中心化。

问题是，鸥外的回转与其说是披荆斩棘一往直前的，不如说是以一种回归原初的方式实现的。他只是单纯地“感到讨厌了”。他所做的回转，在西洋作家那里恐怕需要经历巨大的知性紧张，即使在今天亦如此吧。然而，在鸥外那里此乃作为一种所谓的自然发展过程而实现的。这绝非鸥外一个人的问题。因为在大正时期，对“加以贯穿”的厌烦，换言之，对“结构”的厌烦也是与鸥外向“历史小说”倾斜同时发生的所谓“私小说”的主导倾向。不是从意义内容上，而是就其装置来观察的话，这两者都反映了共同的倾向性。

比如，“私小说”针对某种等质空间的社会，提出具体的血缘空间，并代替与此“社会”相对应的“私”（我），指出要表现心情、知觉等前思想的领域。进而，这种倾向在本质上厌恶“结构”，甚至把19世纪的西欧小说视为“不纯”和“通俗”而表示轻蔑。有趣的是，这种反“文学”的志向却促成了“纯文学”的形成。那么，此厌恶情绪从何而来？当然是来自对透视法式的装置，对超越论式的意义（消失点）的厌恶。不用说，他们对此并没有充分清醒的自觉，也没有这种自觉的必要。可以说对此具有明确自觉的只有晚年对结构化的作品开始感到厌烦的芥川龙之介一人。我们可以通过芥川龙之介与谷崎润一郎关于“没有‘情节’的小说”论争，来对此进行考察。

其二“没有‘情节’的小说”论争

1

我重提以往的论争，并不是为了发现其中应该解决的“问题”，完全相反，我只是想把作为对立而意识到的“问题”当做一个症状来解读。与马克思主义范围内的“文学论争”不同，对于因芥川龙之介自杀而突然中止了的“没有‘情节’的小说”之论争尤其是如此。在这次论争中，芥川先提起“没有‘情节’的小说”这一问题，认为“情节”与“艺术价值”无关。对此，谷崎润一郎（1886—1965）则认为：“情节的引人入胜，换句话说即事件的组合方式，结构的精彩诱人，以及建筑上的美学，这不能说没有艺术价值。”于是，初看起来，这场论争中对立着的仿佛是片断化（非中心化）与结构化（中心化）的两极。可是，芥川要否定的“情节”与谷崎要肯定的“情节”之间存在着微妙的不同。这有些和逍遥所说的“理想”与鸥外强调的“理想”之不同相类似。通过阐明“情节”为何物，围绕“情节”所产生的他们之间的

对立可能呈现出完全不同的形态。芥川的“情节”所指的意义与谷崎的“情节”所指的意义是不一样的。换言之，芥川由对“情节”的否定而与之对立的也许不是谷崎，反之亦然。所以，虽然因“情节”这一词语的同一性而卷入相互对立的状态，但他们说不定是暗中联手的合伙同谋。“没有‘情节’的小说”之论争不是作为“问题”，而必须作为“症状”来解读，其原因正在于此。

丸山真男（1914—1996）说，日本的论争因为很少经过深入的理论交锋故常常以感情的对立而结束，同样的“问题”经过数年则与从前的论争毫无关系地又论争起来。不过，不管在日本还是在西洋，“问题”得到理论性解决的事是不可能有的。正如维特根斯坦（Wittgestein）所说，只有当“问题”不再成为“问题”的时候才能得到解决。又例如，西欧中世纪的实在论与唯名论的论争也是如此，其“对立”并没有得到理论性的解决，形成那种“对立”的东西与理论是不相干的。何况，关于“没有‘情节’的小说”之论争，我们不应该被芥川与谷崎所驱动的逻辑所俘虏。

例如，佐伯彰一（1922—）认为，“从提示论旨的方式到展开议论的手法，都可以看到芥川一方受到围攻，在不断地一步步后退。观其态度、笔势亦可知道此乃一方注定失败的论战，芥川一方毫无得胜的意思”，而在文章后面又写道：

> 考虑到我国20世纪小说其后的发展推移，我们不得不承认论争中实际上的胜利者乃是芥川。虽然在论述方法及具体铺陈上杂乱无章迟疑不前，然而，我觉得芥川小说论上的主张是相当有力地延续下来了。
>
> 这里有着文学史上不可思议的讽刺。论争中明显是败者的文学主张强有力地生存下来，而显示了压倒胜者的气势。（《物语艺术论》）

如果把这场论争视为“胜负”之战观之，确实有可能在这里找到“文学史上不可思议的讽刺”。然而，若作为“症状”来看的话，他们之间的“对立”仿佛倒了过来，这根本不是什么讽刺，而是因为我们把对立的形态，确切地说，是把网眼上相互缠绕在一起的形态切除丢掉了。

2

首先，对于芥川来说，“情节”究竟意味着什么呢？

> 没有像样情节的小说当然不是仅仅描写身边杂事的小说。这是在所有小说中最接近诗，且比起被称为散文诗的诗来更接近于小说的。如果反复强调的话，我认为这个没有“情节”的小说是最高妙的。若从“纯粹”，即不带通俗趣味这一点上来看，此乃最纯粹的小说。我们再次举绘画为例，可以说没有素描的画是不能成立的（康迪斯基〔Kandinsky〕题为《即兴》的几幅画除外）。但是比起素描，把生命寄托在色彩里的画更容易成立。有幸得以渡海传到日本来的塞尚（Cézanne）的画便清楚地证明了这一点。我对接近这种画的小说很感兴趣。（《文艺的，太文艺的了》）

我们从芥川自己取画为例这一事，大概可以知道他在怎样的语境中谈到“没有‘情节’的小说”之论争的。如前所述，后期印象派虽仍属于透视法系统，但他们已经针对这种作图上的等质空间，找到了另一个“知觉空间”。芥川所说的“情节”正是使透视成为可能的那种作图上的装置。不过，重要的不单是芥川敏感于第一次世纪大战后的动向，甚至也不在于他有意识地要写这样的作品，而在于他把西欧的动向与日本的“私小说式的作品”结合在一起了。换句话说，芥川使“私小说式的作品”作为走向世界最前端的东西而具有了意义。

这样的视角，对于私小说作家来说当是无法理解的。不用说，就是谷崎润一郎也没能认识到这一点。私小说家们认为自己是在自然而然地描写“私”（我），与西欧作家所做的是一样的事。可是，他们实际上做的事情并非如此。可以说芥川所看到的不是自白或虚构这样的问题，而是“私小说”所具有的装置之形态的问题，他是将此视为没有中心的片断之诸关系来观察的。

私小说的“如实写来”，即是鸥外所说的“不作综合贯穿”。所谓的写实主义（19世纪的），从属于作图上的空间，所以，私小说家们即使使用了同一个用语，其内容也是完全不同的。同样的事情，也可以用来说明“私”这一词语。实际上，私小说的“私”是在现象学意义上被加上了引号的。

现代西欧的“我”正如笛卡尔那样，是存在于一种透视法装置上的。在西欧，这种装置完全是不证自明且自然而然的，故对这个仅为作图上的装置很难注意到。不仅如此，为了将这个装置还原（加引号），观察其变形隐蔽着的原初“装置”的状态，需要非自然的意志和方法上的一系列招数。这只要思考一下胡塞尔或柏格森（Bergson）所分别付出的努力就会理解这一点。日本的私小说则与此相反。因为私小说作家们能够清楚地看到，使西欧式的“我”变成自然的这个装置正是非自然的人工的。

值得注意的是，私小说式的作品存在于与西欧的反西欧动向完全不同的语境中。芥川说：“如某个评论家所说，若视塞尚为绘画的破坏者，那么，卢南（Renard）则是小说的破坏者。”但是，我们不能在同样的意义上视志贺直哉为“小说的破坏者”，他的“破坏”太自然而然了。前面我说过，鸥外向“历史小说”创作的回转与私小说式的作品之兴盛有着内在的联系，这乃是一种自然的发展过程，所指的正是这一点。

志贺直哉的“私小说式的作品”产生于对内村鉴三的反抗。这是对基督教这一装置的反抗，同时也是对现代“文学”这一装置的反抗。志贺的这种厌恶毫无疑问是十分激烈且难以摆脱的，而在芥川那里可以说表现为一种疲劳。这也正是芥川看上去仿佛始终被谷崎所围攻着的理由。但不管是厌恶还是疲劳，私小说式的作品之所以成为占支配地位的潮流，是因为人们感到现代“文学”这一装置乃是非自

然的东西。在这个意义上，可以把大正时期的文学定位为是对确立于明治20年代的“文学”之潜在的反动。而且，这种反动是在西欧文学进一步渗透进来的国际都市化气氛中发生的。

私小说的“我”并非思想。换言之，这不是对应于等质空间，而是对应于非等质空间的。因此，私小说显示了“个人的清晰面貌”（小林秀雄）。为了否定这样的非等质空间，就是说为了把非等质空间等质化，单纯把西欧文学加以对置是不充分的，批评家们无论怎样强调虚构的必要性也是没有意义的。

对于常常把芥川作为论证材料和依据的“现代主义批评家们”，吉本隆明说：

> 文学之形式上的结构力既然是作家生存意志的社会性基础函数，那么，井上良雄所谓的“性格上的歌德式完成”也好，作品上精致的形式之完成也好，对志贺来说都是轻而易举自然而然的事了。相比之下，对于以中产阶级为生存意识上的安定圈的芥川来说，当然，就连作品的形式上的构成亦不过是如同踮着脚尖眺望的知性忍耐的结果。将形式上的结构力误解为仅为受知识能力大小左右之物的批评家们，当然会把芥川的造型化物语作品误解为作家的本色。（《芥川龙之介之死》）

这里，对所谓“结构力”受到作家“自己的社会安定圈”的左右这一说法是需要有所保留的。因为正如芥川在志贺小说中看到了“没有‘情节’的小说”那样，对于志贺来说，“精致的形式上之完成”并非“轻而易举自然而然的事”。仅以创作唯一的一部长篇小说就花了十几年的时间这一事为例，也可以明白他并不具有构筑“形式上之结构”的力量。不过，吉本隆明指出，结构力并不是仅凭知识能力或意志就可以成事的，这一点很重要。实际上，这不是“意识”的问题。心理学家河合隼雄根据自己的临床经验指出，西洋人的梦里有一种格式塔（structure）似的东西，而“日本人的梦则懒散零碎，虽非私小说，却有着很多在哪儿都可以切断，什么时候都可以结束那样的因素”（收入中村雄二郎《精神之场》一书）。

足以改变私小说这一装置的力量作为强有力的观念已经出现了，正像在明治20年代基督教所起到的作用一样，日本的马克思主义正发挥了这样的机能。小林秀雄正确地把握到了这一点。

> 不过，这里有一个无论如何也无法忘记的事情。听起来可能不合道理，但我认为是真实无疑的，这就是他们[3]通过自己曾经非难过的那个公式主义而生存下来了。理论本来是公式化的东西，思想如果没有普遍的性格，就不会在社会上取得势力。正因为他们坚信这种性格，他们才生存下来了。他们一手接过具有这种性格的思想即我们文坛上空前的进口货，所收获者实在极为贵重，这绝不是一个公式主义怎样如何的无聊问题。
>
> 确实，他们的作品中可能没有一篇是能够传之后世的杰作，然而，这是被思想所歪曲、被理论所夸张了的结果，而绝非因为个人素养趣味而导致失败乃至成功的结果。
>
> 我国的自然主义小说与其说是资产阶级的不如说是封建主义的文学。西洋自然

主义文学的一流作品在其终极上是具有时代性的，与此相反，我国的私小说杰作，反映了清晰的个人面貌。马克思主义作家所抹杀的正是这个个人面貌。通过思想使之纯化乃是表现在马克思主义文学整体上的事业，谁能够否定这一点呢？比起他们用思想的力量来征服文人的气质，他们作品中对人物的趣味性格之描写的无力，也就算不了什么了。（《私小说论》）

在这篇围绕“社会化的我”概念的解释进行广泛考察的随笔中，小林秀雄并没有谈论很难解的问题。“我”不是心理（意识）性的问题，而是装置的问题，如此而已。公式化的马克思主义打破了作家的面貌，或者说打破了私小说所具有的个性化的空间。这和明治20年代内村鉴三那样的清教主义创造出“内面”是一样的。当然，马克思主义文学并没有完全打破“封建主义的文学”。小林秀雄写上面那一段话时，已是马克思主义文学一方被打破之后了。西洋的马克思主义至少是作为把思想性的我相对化的东西而存在的，而在日本的马克思主义则是为产生出与私小说之“我”不同的我（实存）而发挥了作用。所谓“战后文学派”中流传着的结构意识和存在主义式的终极关怀，便是经由公式化的马克思主义这一强有力装置之变貌的产物。

3

马克思主义也要实现“情节”。因此，芥川与谷崎的论争（1927）在马克思主义文学的威势之下，仿佛变得有些模糊不清了。然而，谷崎所说的“情节”和这种一般的“情节”论还是性质不同的。他这样批判芥川：

结构性的美观换句话说即是建筑性的美观。因此，要自由自在地获得这种美需要相当大的空间，需要充分的展开。说俳句中也有结构性美观的芥川，大概会说茶庵中也有构造上的有趣之处，但是，我觉得那里没有事物层层累积起来的感觉。就是说没有芥川所谓的“使长篇延绵不断地写下去的那种肉体性的力量”。我坚信这种肉体性力量之缺乏正是日本文学显著的弱点。

很失礼，如果允许我无所顾忌地讲的话，我会说同样是短篇小说作家，芥川与志贺的不同正在于是否有这个肉体性力量的感觉。深长的呼吸，健壮的手腕，强韧的腰身——即使是短篇优秀作品也会有这样的感觉，长篇亦有含糊不清的家伙中途就断了气的，而漂亮的长篇则有把多重的事件组合串联起来运势走笔之美——如蜿蜒起伏的山脉之阔大。我所说的结构之力量指的就是这一点。（《饶舌录》）

谷崎的说法是尖刻的，这种结构力之差当然不是如字面所说的“肉体性力量”之差，而是所谓“观念性力量”之差。谷崎本人与芥川、志贺不同，他的长篇小说创作得以持续到晚年，就在于他依靠了几乎可以说是公式化的观念性构架，虽然他与马克思主义不同。在这个意义上，谷崎的“肉体性力量”并没有把“肉体”（性）作为自然的东西来接受，而可能与他的色情受虐狂有关。但是，尽管谷崎具有堂堂的“结构力”，尽管以此来批判私小说，他的作品仍然与“现代文学”的装置性质不同。谷崎所说的“情节”是所谓的“物语”。而这个“物语”是因明治20年

代制度的确立或者透视法式的等质空间的确立而被排除，并且因被排除而开始表面化了的“空间”。在这个意义上，它具有与私小说式的空间相通的因素。可以说，这些都是在作为制度的“现代文学”之装置中产生、并与这种制度相抗争而出现的，实际上相互之间都有着内在的联系。当然，这些也是在同一个地方开始发生分歧的。象征这个分歧的是柳田国男和田山花袋之间的“对立”。柳田对花袋“私小说”的激烈批判与谷崎对芥川的攻击十分相似。这与其说展示了他们的对立，不如说显示了他们之间的亲近性。

另外，为了了解所谓“物语式的作品”究竟为何，我们还得注视一下那个装置。比如，山口昌男对素戋鸣＝日本武尊的记纪神话[4]，《源氏物语》那样的物语，以及《禅丸》一类的谣曲进行了结构分析，抽出了它们共通的“物语”结构。

> 再回到素戋鸣＝日本武尊这个层面上来，可以说两者的作用在于成了王权直面混沌与无秩序的媒体。正如国王通过巩固中央的秩序，又潜在地产生出因被这种秩序所排除而形成的混沌那样，王子的作用在于通过在边缘开发直面混沌的技术，使混沌成为秩序的媒介。……在律令制度下完成的等级制之秩序中，一般人的政治世界的运动往往是假托晋升之名以获得求心力的运动，与此相反，王子的运动乃是通过神话论的离心运动，使之从中心脱离出来，而朝着扩大王国精神性领域的方向走去的。这些在光源氏的物语主人公的境遇中得到了反映。（《知识透视法》）

山口昌男指出，古代日本国家通过从中国输入法律制度（律令制）以确立秩序时，其“未能吸收到中央秩序里的诸种势力（特别是暴力性的势力）在天皇制神话中找到补偿。而在这个代表共之世界的天皇制宇宙里也就贯穿了民俗性的逻辑”。

这一分析大概也适用于从西洋输入的法律制度得到确立的明治20年代，不仅如此，我甚至认为日本的“民俗学”恐怕也是如此出现的。因为所谓民俗学正是由为明治“公权力（国家）”确立起农政学基础的官僚及“贵种流出”的“文学界”王子柳田国男所创立的[5]，因此日本的民俗学抛开柳田国男的存在是无法讨论的。柳田民俗学不可能仅仅是“反权力”的，正如山口昌男所说，“王权不仅确立秩序，还把在神话象征论层面上的‘驯服’反秩序＝混沌的装置组合进来”，果真如此，则应该说柳田的民俗学也便存在于这个装置之中了。如后面将要叙述的那样，在此意义上，可以说“私小说式的作品”和“物语”都不可能是颠覆现代文学制度的东西，相反是存在于补充和激活这一制度的装置之中的。

谷崎的小说，即使以现代为舞台，但基本上还是在重复着这个“物语”的装置。以《痴人之爱》、《卍》为例，主人公相对于女人处于日常秩序的上位，但这种日常性的时间逐渐沉淀并开始腐败。为了激活这个日常性的时间，把通常处于下层的女人作为“贵种”颠倒过来，在女人的放纵和混沌之中，渐渐走向屈服没落的某种祝祭狂欢是不可缺少的。如此讲来，我们当会明白：谷崎的小说正是被

不断反复的祭礼。这比起他实际上十分倾倒于日本的物语文学这一事实更为重要。究其根本，他是一位“物语”作家。

另一方面，芥川亦是一位物语作家，当然与佐伯彰一所说的意义不同。这不仅表现在《罗生门》以后的作品中，也反映在他对泉镜花和柳田国男的关注里。漱石对芥川的早期作品评价很高，但把芥川归入漱石那样的作家谱系里去也许不很合适。可以说，芥川最终未能写出漱石式的“小说”，而仅仅创作了“物语”。不过，他的物语并不具有谷崎那样的祭礼性的结构。例如，在《罗生门》里有向“混沌”的下降，而在《鼻子》中则有令人不舒服的上升。这些常常被解读为芥川的“阶层自卑感”（吉本隆明语），其实，物语本来就包含了“阶级性”的问题。可以说芥川的物语所缺少的是上层阶级与下层阶级的逆转，和使“相反相成”成为可能的装置。

如此观之，芥川与谷崎围绕“情节”的论争则呈现出另外一种状态。谷崎不仅在芥川的作品里读出了物语，甚至把《暗夜行路》也当做物语来读了。实际上，《暗夜行路》与其说是“私小说”，不如说是更具有“物语”性的装置，蕴含着神话＝祭礼性的空间。从这个意义上说，要在芥川的“造型意识”中观察其知性的东西则是不得要领的。芥川的所谓“知性”只不过抑制了其“物语性的东西”，谷崎对此大加嘲讽亦不奇怪。

4

“物语”既不是故事（story），也不是小说（fiction）。写作物语与“结构意识”无关。物语仅仅是类型而已。这不期然地与私小说式的作品相一致。一个是只有结构，另一个则没有结构。芥川和谷崎两人都一边引西洋文学为例一边提出自己的主张，而实际上所谈的却与西洋文学没有关系。相反，正是在他们（与漱石、鸥外不同）没有任何隔膜感地引用西洋文学这一点上，或者说在大正时期的国际都市化气氛中，“私小说式的作品”和“物语性的东西”才展露出来了，这一点更值得注目。

另一方面，结构力与物语的“结构”还不是一个问题。例如，在山口昌男的结构分析中，神话、物语和戏剧仿佛是同样的东西似的。不过，在文学中，结构性的类型并不是问题，问题在于结构的量与质的差异。在这个意义上说，结构力并非“物语”而是在通过文字书写时才开始得以实现的。换句话说，日本的物语已非神话，它已将一定的结构力作为前提并依此才得以存在。例如，《古事记》写于《日本书记》之后，谷崎润一郎认为：

> 排除情节的引人入胜等于抛弃小说这一形式所具有的特权。日本小说最缺乏的便是这个结构能力，即把各种故事的情节按几何学的方式组合起来的才能。所以我要在此特别提出这一问题，不限于文学，包括其他方面，日本人到底有没有这个能力？至今人们会说

缺乏这种能力也没有什么，东洋有东洋式的文学，可这样说的话，选择小说这个形式就奇怪了。而且即使在东洋，我觉得中国人就比日本人更有这个结构能力（至少在文学上）。这只要读一读中国的小说和故事类的作品谁都会感到这一点。当然在日本自古以来也不是没有情节引人入胜的小说，但篇幅稍长或异色的作品大概都是模仿中国的，而且比起本家中国的，其骨架则不很牢靠，有时甚至是歪歪扭扭的。（《饶舌录》）

谷崎没有把日本文学结构能力的缺乏视为东洋一般的特征，这是很有见地的。这不仅与中国印度比较是如此，就是和与日本同属于中国之“周边文化”的朝鲜相比亦如此。比如，在朝鲜儒教的影响达到了“肉体化”的程度，而在日本则不同。儒教也好，接受佛教的影响而做了儒教式消化的朱子学也好，对于这样的体系化理论，日本人最初也曾有达到狂热程度的时候，但渐渐会失去持续性的热心，如亲鸾（1173—1262）和伊藤仁斋（1627—1705）那样，最终使之走向“实践性”的“发展”方向上去。日本的马克思主义亦如此。

这究竟是怎么一回事呢？我的回答也只能是老生常谈，如日本为远东岛国，有着仅把外国文化作为文物来接受的地理人文条件等。不过虽为老生常谈，这个条件依然是我们今天也无法逃脱的特殊条件。结构能力的欠缺乃是因为不那么需要这种能力，而结构性的东西需要时则会从“外面”输入进来。若对山口昌男之说加以敷衍则可以说：日本的“公权力”在避开了外来压力时，其本身会成为“村落式世界”的水平，将把异己之物排除掉。但是，山口昌男所说的“天皇制的深层构造”是无法用普通的符号论分析消解掉的，使作为象征形式的“天皇制”存续下去的正是这个地理的特殊条件。实际上，这个意义上的“天皇制”在现代开始发挥机能，乃是幕府末年以来从对外紧张中解放出来的日俄战争之后（大正时期），“私小说式的作品”和“物语性的东西”正是其象征。如我反复强调的那样，这不是什么排外主义而是在国际都市化的气氛中才得以产生的。

可是，如果把使这种地理条件成为可能的东西当做日本的“思想”抽取出来，就会将所谓无原理性作为原理确定下来。本居宣长所做的正是这种反转性的工作。关于《源氏物语》，他这样叙述道：

此物语之旨趣，古来虽有众说，然皆不问物语之本趣，只取常套儒佛之书加以论议，不免难合物语创出者之本义。偶亦有与儒佛自然而然相似之处或相合之趣，然不可取相似相合之一点而论及全体。大略之旨趣往往与此类物语多有相异，概所有物语中，各自有其相异之一旨趣，此正如开篇所言一般。盖古物语有多种，其中此光源氏之物语，乃大有深远之心意，所作之物语，其优异之处，还当另作详论。（《源氏物语玉之小栉》）

宣长主张，《源氏物语》虽有与儒佛之书相似之处，但并不相同，而且不仅《源氏物语》是这样，古物语亦具有“一个旨趣”，《源氏物语》的作者清楚地意识到了这一点。坪内逍遥排斥曲亭马琴，试图确立小说本身的“旨趣”即小说之存在的理由，在这个意义上，他的《小说神髓》继承了宣长的思想，只不过把“物

哀”换成了“人情”而已。但是，这里值得注意的是，《源氏物语》虽与儒佛之书似是而非，也与中国文学性质不同，然而如果没有后者的存在，其“结构力”也就不可能有之。《源氏物语》的结构基础在于汉文学和密教，用民俗学或符号论的方法来消解这个基础无论如何也是不可能的。

源氏物语虽然没有明显地表现出肉体的力量，但其中充满了幽婉哀切的日本式情绪，其首尾亦相互照应，确实是我国文学中最具结构上之美观的空前绝后的作品。但是，到了马琴的八犬传，则仅剩下对中国的模仿，其根基很不牢固。（谷崎润一郎：《饶舌录》）

谷崎所说的《源氏物语》“结构上的美观”或“肉体的力量”若没有汉文学做根基是不可能存在的，这是确实无疑的。宣长具有把一般的“结构力”视为汉意[6]的倾向。实际上，即使排除儒佛的“观念”，如没有这个承载儒佛观念的结构力，《源氏物语》也是不可能存在的。不仅如此，用和文所写的宣长文章其逻辑骨架的坚实，可以说正是基于他所抨击的汉学。为使对结构性之厌恶成为“原理”，结果不得不依靠这个结构力。《源氏物语》的特殊性，不仅在于其内部具有“物语”的类型，而且还在于一边摄取了作为“公共的”汉学之结构力，一边又在其中试图颠覆这个结构。可以说，《源氏物语》是两重意义上的“物语”。

当我们把“没有‘情节’的小说”之论争作为症状来解读时，所展露出来的不是通过芥川或今日对私小说的再评价时所提出的“世界同时性”问题，而是如上所述的那个“物语”。就这样，“无理想”的论争和“没有‘情节’的小说”之论争两者结为一个圆环。如果说前者是欲在制度上确立起“文学”来，那么后者则是对此所做出的不可避免的反动。但是，“私小说式的作品”和“物语性的东西”不单单是对立于制度，而且还有使这个制度“激活”的作用。事实上，这些文学正因为有这种两义性才依然会有其活力。

小林秀雄说：“私小说灭亡了，可是人们征服了这个‘私（我）’了吗？私小说还会以新的形式出现吧，只要法郎特（Flaubert）所说的‘玛达姆·包法利就是我’这一有名的图式还没有灭亡。”（《私小说论》）然而，小林这种说法是愚蠢的。我们应该这样来问：物语灭亡了，可是人们征服了“物语”吗？

英文版第六章补记（1991）

与其他章节不同，我在本章的后半部分，论及大正时代（1912—1921）以后的文学。这个时期的话语空间初看起来很有世界主义色彩，实际上是自足而自我封闭的。这是因为随着日俄战争的胜利，人们失去了面对西洋所产生的紧张和与亚洲的连带感，也就是说，失去了“他者”。代表这一倾向的是通晓同时代的西洋和中国、日本之古典的芥川龙之介。在本质上缺乏“历史”和“他者”的存在，因此芥川得以活用东西方的文本而创作出人工化的短篇小说。“人生只是波德莱尔的一

行诗（或不及一行诗）”（芥川语）。在这个意义上，博里贝斯（Borges）自然很赞赏芥川。然而，为不安和危机感所苦恼的芥川开始转向并维护起私小说来。这一章中所述的与谷崎的论争便是在这种背景下展开的。大正时代结束后，在马克思主义运动昂扬挺进之中，芥川自杀了。

众多批评家认为，私小说从真正的现代小说倒退下来，成了前现代性的东西。可是，芥川却把私小说视为所谓后现代性的。为什么呢？因为私小说将19世纪式的西洋小说非结构化（deconstruction）了。大概这两种对立的意见都没有错，但也都没有抓到问题的关键。这个问题即使在今天依然以另外的形态继续存在着。比如，日本的社会结构和资本主义是后现代的还是前现代的？我现在认为：日本社会直到晚近的前些年，仍然与保存下来的母系——严格地说是双系的——结构有着深刻的关系。这不仅与西欧不同，也与中国、朝鲜或者印度相反，因为后几个国家从古代开始就确立起了父权制度。因此，称这种特征造就了“天皇制”为代表的日本权力结构，甚至包括以私小说为代表的文学特殊性也不为过。我在本章中指出：七八世纪从中国全盘导入律令制度及儒教、佛教，与明治时代全面导入西洋制度这两个时期具有某种平行性。从某一点看来，古代的“中国化”根本上不适合于日本社会，特别是在婚姻制度以及建立于此基础上的权力结构方面。以中国的标准观之，日本的婚姻制度只能是不道德的、野蛮的。大陆的思想与习惯不管是儒教的还是佛教的，基本上是植根于父系社会的，并不适合于日本。

日本的天皇制亦基本上建立在母系社会系统之上。在此，孩子母亲的父亲掌握着权力。平安时代的贵族藤原家族的权力支配是在获得天皇母系的祖父地位后实现的。值得注意的是：与中国的皇帝集一切权力于一身不同，天皇总是作为一种“象征”或零度符号而存在的。这种结构到了武士占支配地位时依然没有什么变化。江户时代的将军亦在形式上从属于天皇而获得权力支配的正当性。“天皇制”就是这样一种权力支配形态，除了仿照中国皇帝的9世纪或以德国皇帝为样板的明治时期以外，称天皇为emperor则是一种误解。

作为对中国式思考方式的抵抗，日本人获得自我表现的机会是在9世纪到10世纪与中国中断了联系的那个时期。其代表是使用所谓“女文字”即表音文字进行写作的紫式部那样的女性作家们。不用说，这是因母系婚姻系统的存在才成为可能的。一般认为，在14世纪前后开始了向父系婚姻系统的转化，但在大多数中下层社会里仍然保存着母系制。例如，16世纪后期，耶稣会的传教士弗洛伊斯（Luis Frois）这样写道：“在欧洲夫妻之间财产共有。在日本则每个人拥有自己的一份财产。有时妻子向丈夫放高利贷”。“在欧洲丈夫休妻是很普通的，但在日本妻子常常向丈夫提出离婚”。“日本的女性根本不讲处女的贞操，失贞也没有什么不名誉，而且照样可以结婚”（“Europa esta provincia de Japao”，1585）。除了武士

阶层，这种情况大概在德川时代也没有什么大的变化。

还有，虽然武士的权力支配时间很长，但以和歌为中心的文学传统仍然与皇室、公家相结合并和某种文化—政治势力一起被保存下来了。在18世纪后期，重视以古代表音文字所写的物语和历史的国学家本居宣长，在这些女性化的著作中发现了文学的本质，并把包括老庄在内的中国式思考方式和著作看做是人工的理论化的而加以批判。他将一般视为理论性的这种态度称为“汉意”，并坚决予以排斥。不过，宣长并不是那种单纯强调回归“古之道”的理论家。因为，那时在统治阶级（武士等）以外的大多数人中间，仍然存在着一种母系的制度及其思考方式。到了明治后期，通过学校儒教的道德和制度才在整个国民阶层中得到了普及。具体说来，父系制度是通过明治31年制定的民法才确立起来的。日本女权主义运动的反“封建主义”出现于明治后期，其理由也正在于此。应该说，“封建主义”乃是在明治的现代化过程中得到强化的。

因此，可以说日本的现代化在某种意义上既是“西洋化”也是一种“中国化”。由权力层所主导的现代化，使所有此前具有不同身份不同伦理的人从属于国家及天皇，由此造就出现代性的主体。而且，这是通过儒教理论实现的。然而，如果说这是一种父权制的思考，那么在反权力的一方情况也是一样的。关于基督教（新教）创出主体的过程，我已作了论述。正如德勒兹（Deleuze）和瓜塔里（Guattari）所指出：如果说现代性的主体通过把父权制的规范内在化的恋母情结而得以成立的话，那么，在这一阶段父权制的思考方式才开始固定下来。日俄战争以后，便发生过这种对父权制思考方式的抵抗。口头上是人道主义和世界主义的，而实际上这里存在着一种“回归日本”的倾向。这种情况可以与平安时代后期，因对中国、印度式思考的抵抗而以假名文字所写的女子文学盛行的情况相类比。在大正时代，作为对现代小说之结构化的抵抗而出现了私小说。这个“私（我）”已不再是主体，而是视主体为虚伪的某种东西。它基本上是反结构、反理论和反知性的。

支持私小说的芥川在描写17世纪耶稣会传教士的短篇小说中这样写道：这里，在欧洲传教士的幻觉中出现了日本的“一个神灵”，这个神灵向传教士说，外来的任何思想在日本都将受到改造，如佛教儒教那样。“因此，迪斯[7]也会变成我们这个国家的人士吧。支那、印度改变了，西洋也得改变。我们活在森林里，浅浅的水流中，以及吹过玫瑰花的风中和映在寺院墙壁上的残照里。我们无时不在无处不在。请小心，请小心喽。”（《诸神的微笑》）

芥川在这里所暗示的，恐怕不是发生于17世纪基督教中而是内村鉴三的基督教中的事情吧。同时，这也是一种预言，即对那些把芥川的自杀归为资产阶级知识分子之失败的马克思主义者数年后所经历的事实之预言，这就是所谓父权制思想在日本的败北。从另外的视角来说，芥川所说的迪斯也可以换成西洋的“小

说”。西洋的“小说”被改造成了私小说。

---

[1]通俗故事、世俗文艺。——译注

[2]这里所谓的“理想”，主要指作品的内容、主题。——译注

[3]指马克思主义作家。——译注

[4]指《古事记》和《日本书纪》中的神话传说。——译注

[5]柳田语，这里指柳田曾任明治政府官僚、贵族院书记官长，后辞官“在野”草创民俗学一事。——译注

[6]对中国文化的向往之心。——译注

[7]Deus，古希腊戏剧中突然出场而改变剧情进展的神仙。——译注

七　文类之死灭

1

夏目漱石于日俄战争后开始小说写作，这是在现代文学这一装置成形确立之后。

漱石写了初期作品《我是猫》和《哥儿》，以及从《漾虚集》到《明暗》等小说，还作有俳句和汉诗。就是说他的创作涉及多种多样的“文类”。这样的作家不仅在日本，就是在外国大概也少见吧。不过，这并不意味着漱石的什么文才或大有作为。相反，从现代小说的观点来看，这反映了漱石没能适应或者没想去适应现代小说，同时，这恐怕还与他的“理论”不无关系。

大冈升平（1909—1988）强调，在漱石写作初期作品的时期（1905）里，世间还有一种并非小说、诗，而应称为“文”这样一种已被忘却了的类型存在（《小说家夏目漱石》）。比如，国木田独步的《武藏野》（1898）和德富芦花的《自然与人生》（1900）等即是“文”。漱石的《伦敦塔》并非作为小说而是作为“文”来写的，其发表的阵地亦非诗或小说杂志而是《帝国文学》这一“文”的杂志。《我是猫》亦然，是为提倡写生文的高滨虚子主编的杂志《杜鹃》所创作的写生文。这里，有一点值得注意：正冈子规等人提倡的写生文本身是以“文”为前提的。

写生文经子规和虚子这样的俳句诗人之手开创出来。这也是一种言文一致，却发生于离以小说为中心的文坛很远的地方。不过，对漱石来说，写生文具有比子规他们所想象的更为深远的意义。就是说，在他那里，比起“写生”来“文”更加重要。事实也是如此，漱石常常被当做讲究文字表达的美文作家而拥有广泛的读者群，而在子规和虚子那里则看不到这种对语言的固执。实际上，讲究语言正是讲究“文”。

言文一致使人们有这样一种思考，认为“言”（paolur）是再现（表象）对象物或者内在观念的，而“文”本身则意味着另外一种东西。漱石在表面上似乎采取了言文一致的态度，但实际上对此一直抱有疑义。从另外的角度观之，这意味着对开始写作之时已经确立起来的现代小说之叙述方法，漱石是始终持抵抗态度的。之所以抵抗，主要因为现代小说乃是作为压抑其他各种书面语的一种书面语而存在着的，进而，这种书面语忠实遵从西洋文学史的“发展”，故具有权威性。

因此，漱石虽然选择了写生文，而且这写生文也是言文一致的，但他还是感到了这与二叶亭四迷的言文一致有一些性质不同的地方。第一，这需要某种叙述

者，但是又与滑稽本的叙述者不同。漱石这样谈到写生文：

写生文作家对于人世的态度并非贵人俯视低贱者的态度，也不是贤者对待愚昧者，男人对待女人，更不是女人对待男人的态度。那是一种大人对待孩子，父母对待儿童的态度。世人并不这么看，写生文作家本身也不这么认为，但解剖来看结果就是这样的。

故此，写生文作家叙述自己的心理活动时也便采取同一种笔法。他们大概也吵架，也烦闷，也哭泣吧？……然而一旦提笔描写吵架的我、烦闷的我、哭泣的我时，他们便从大人对待孩子的立场出发下起笔来。（《写生文》，1907年1月20日）

这里，漱石在对于世界的“心理态度”中寻求写生文的本质。这种态度对包括自己在内的“人世”保持一定的距离，却不是冷酷的或者没有人情。《草枕》中曾使用过“非人情”这个词，就是说，存在着一种既不“人情”（浪漫派）也不“没有人情”（自然主义派）的“非人情”。简单说，这就是幽默。但是，如果与主人公和叙述者是同一的则这种幽默不可能存在。反之，写生文只要对人世保持一定的距离便总会伴随着叙述者。《我是猫》中的“我”和《哥儿》中的“俺”都是这样的叙述者。当然这在看似“第三人称客观描写”的作品里也是一样的。漱石作品中，除了最后写作的《道草》、《明暗》以外，这种叙述者常常出现。必须用第一人称来写时，他则以“传闻”（《走过彼岸》）或“书信”（《行人》、《心》）的形式表现之。《行人》和《心》里幽默比较稀少，因为没有叙述者，换言之如果没有漱石所谓“作者的心理态度”的话，幽默是不可能产生的。不过，我觉得即使在《道草》、《明暗》中那个叙述者也没有完全被消除（中性化）掉，也因此，可以感到某种幽默感。

出现叙述者也便是“文”的出现。对漱石来说，写生文不单是新的散文，也是“文”的解放，类型的解放。《我是猫》里写了各种各样的文体，如书信体、物理学论文、山手[1]方言、江户土语及其他。从《幻影之盾》到《草枕》中文体的多彩多样更不待言，这是写生文本身所缺乏的。写生文的另一个特征是使用现在时。漱石作品里像“た”那样的过去时态很少，如把《幻影之盾》、《开罗行》中的“である”消除掉，那便真是“雅文”了，这里几乎没有过去时态，虽然《幻影之盾》是这样开头的：“那是一个遥远的故事。名为巴伦之城，城为护城河所环，仿佛回到屠人骄天的往昔，而非现代的故事。”

写的虽是过去的事，却几乎不用过去时态“た”，结果构不成某种统一起来的回忆，“现在”的意识则向多角度扩散开去。在《矿工》这样的作品里，如下面引用的开头一段，其现在时态与主人公不能确切感知到自己的存在这种病态相对应。

我刚刚走过这松林，这松林比起画上看到的要长得多了。不管你走到哪儿都长着松林真是不得要领。我这边儿就是怎么走那松林不跟着你往前发展也是没办法。还是从头

来就站在那儿盯着那松树，说不定还好些。

如果说“た”是为从某一个点上开始的回忆而存在的，那么，漱石通过拒绝“た”时态的使用，也就拒绝了把全体集中统摄起来的视角，同时也是对仿佛确实存在的自己（我）之拒绝。关于“情节”也是如此。漱石认为写生文中没有什么情节线索，他说：“情节是什么？现世中是没有情节线索的。在没有情节线索的现世中硬要理出情节来观之则是无从开始的”。“写生文作家若如此极端则根本无法容纳小说家的主张了。小说的第一要素是情节”。在《草枕》中也有同样的小说论：关于小说，女主人公那美问：“不读情节读什么？”男主人公则答道：“小说也可做非人情[2]来读，情节如何无所谓的。”

可以说，这种“现在时态”的多用乃是“写生文”的一般特征，也是汉文传统的一种遗留。但是，开始写作作为写生文的《我是猫》、《伦敦塔》时的漱石，毫无疑问有着明确的对抗现代小说的意识。

例如，关于加缪（Albert Camus）用半过去时态所写的《局外人》，罗兰·巴尔特指出，这是超越了支配现代小说的单纯过去时的机制，实现了“中性（零度）的写作”。不过，我在本文中所用“中性的”与巴尔特所说的意义相反，如果“た”相当于法语的单纯过去时的话，也可以说漱石的“现在时”正好相当于半过去时。但是，如后所述，漱石并非固执于没有“情节”的小说，相反他写了和马琴的“读本”十分相似的有“情节”的长篇小说。要之，他试图把所有被现代小说“中性化”了的书面语或文类夺回来。

因此，可以说漱石不是把写生文作为向小说发展的萌芽，而是作为积极的反“小说”的东西来认识的。这种认识虚子并没有。在虚子那里，写生文是作为俳句的发展而存在的，在漱石那里，则是在关注西洋文学的视野中加以思考的。两者的不同，当然因为漱石是英国文学学者，精通18世纪的英国文学。例如，《我是猫》那样的讽喻在虚子的写生文里是不会出现的，因为这需要了解斯威夫特。另外，如果没有劳伦斯·斯特恩也就不会有《草枕》的，但不用说这当然不会是什么影响或渊源的问题。

漱石亦在俳句的传统中发现了写生文。他说：“如此态度乃全由俳句脱颖而出。非乘西洋之潮而抵横滨之进口货，据浅薄所知以西洋之杰作称世者中不曾有以此态度作文者”。当然，漱石所言，未必在主张这就是写生文的世界性的特征，也不是把“东洋文学”与“西洋文学”对置。例如，漱石接着指出，如狄更斯的《大卫·科波菲尔德》，菲尔丁的《汤姆·琼斯》，塞万提斯的《唐·吉诃德》等亦是“多少得此态度之作品”。这些作品与确立于19世纪后期的法国“小说”（文学）性质不同，而且，并没有被当做“文学”。

在日俄战争之后的日本文坛占支配地位的是来自法国的“文学”观念，这种倾向不单是日本，在英国也是一样。漱石所研究的18世纪英国小说，在那个时代还没有被当做文学（艺术）看待，“小说”（novel）乃是不入文学（poetics）之流的东西。然而，实际上小说包含了散文类型的一切可能性。在劳伦斯·斯特恩那里，已经有了致使小说形式自身遭到破坏的自我言说的意识。但是，在把小说视为文学艺术的19世纪后期，这样的作品仅仅被视为处于小说的仍未成熟的萌芽阶段。因此，漱石关注到18世纪英国小说的多样性和先驱性，这不仅在当时的日本就是在英国也意味着一种孤立。

2

作为理论家漱石乃是形式主义的，其理由在于文学理论已经把历史上确立下来的东西视为不证自明的了。我曾说过，漱石的姿态与俄国形式主义类似，关于类型则与加拿大批评家诺思罗皮·费赖伊（Northrop Frye）相仿佛。这种类似大概可以说是因为他们都是英国文学圈子里的外国人吧。费赖伊把fiction（虚构文学）分为四类，不过，他称之为fiction的包括所谓no-fiction，即指以散文所写的所有作品。因此，小说并不等于fiction，小说只是fiction的形式之一。模仿漱石的说法，这乃是“文”的形式之一。四种类型是：

1.小说

2.罗曼司（传奇）

3.自白

4.解剖（体）

首先，有关“小说”费赖伊举出了笛福、弗罗倍尔、奥斯丁、詹姆斯等作家的作品，但对何为小说并没有直接下定义。而在小说与后三种类型的关系中给出了提示。例如，费赖伊说小说和罗曼司的本质不同在于性格造型的思考方法。

> 罗曼司作者与其说创造了“真正的人”，不如说塑造了包含着被形式化的人及人之心理原型的人物形象。我们看到在罗曼司中，有荣格所谓性欲，男性无意识中的女性倾向，以及暗影分别反映在男女主人公和反面人物身上。罗曼司实际上常常闪耀着小说中少见的主观的耀眼光辉，周围悄悄融入了寓言讽喻的影像，其原因正也在于此。人类性格中的某种要素在罗曼司中得到了解放，因此，比起原来的小说在形式上更具有革命性。小说家处理的是人格，登场人物要戴上人格即社会性的假面具。这个人格需要一个安定的社会架构，多数优秀的小说家可以说是小心翼翼地讲究社会的因袭。罗曼司作者则处理个性，登场人物存在于真空中，通过梦想而被理想化。因此，罗曼司的作者不管是怎么保守的人物，从他们笔下总会迸出某种虚无野性的东西来。（《批评的解剖》）

罗曼司不仅包括自古以来的神话、故事，还包括浪漫主义者的小说乃至历史小说及今天我们所说的科幻小说等。我要反复强调的是，费赖伊并没有低看这些文学形式。

其次，费赖伊把自白看做一种独立的散文形式。他说："我们有一些最高水准的散文作品乃是'思想性'的，很难断定为文学，还有一些是'散文文体的典范'，很难说是宗教或哲学的，故不经意地将这些都赶到角落里去了，其实应该承认这是一种自白形式，这些作品应在fiction中得到一个明确的位置。"费赖伊认为这是来自奥古斯丁以来的传统。不过，在某种意义上，这种文类也存在于日本，如新井白石的《折焚柴记》等。费赖伊强调在"自白"中"对于宗教、政治、艺术等知识性理论性的关心总是扮演着主导性的角色"。"卢梭以后，当然实际上也包括卢梭在内，自白流入小说中来，混合之后，产生了虚构的自传、艺术家小说及其他类似的形式"。在日本，自然主义作家也是从自白开始的，不过，这和作为类型的"自白"不是一回事，因为在日本自然主义作家那里缺乏"知识性理论性的关心"。

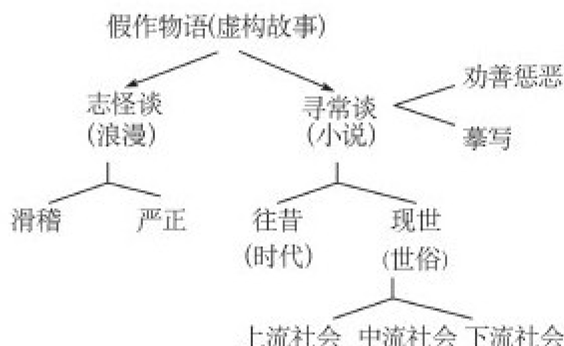
最后，所谓解剖乃取自理查德·巴顿《忧郁的解剖》一书，费赖伊的《批评的解剖》这一书名大概也来自于此吧。解剖与巴赫金所说的menippean讽刺相对应。费赖伊说："这在处理抽象观念和理论这一点上与自白相似，在性格造型上则与小说不同，即比起自然主义来更注重进行模式化的性格描写，视人为观念的代言人。"解剖的特征是百科全书式玄学的。这一系列里包含了拉伯雷、斯威夫特、伏尔泰等。

但是，我们称之为小说者，实际上是这些类型的混合，集中于其中一个类型形式的极为罕见。其中"小说"概而言之乃是现代性的东西。实际上，小说是作为罗曼司的戏仿作品（parody）而写的，比如，塞万提斯的《唐·吉诃德》和福楼拜的《包法利夫人》便是如此。可是，《唐·吉诃德》未必就是费赖伊所说的"小说"。确实，"自然主义"作品都是"小说"，但《呼啸山庄》、《绯文字》则与罗曼司相近，《白鲸》既是罗曼司也和解剖接近。事实上《白鲸》中关于鲸鱼的百科全书式的记述占了许多篇幅。说到"小说"，可以把笛福作为典型来思考。这样，我们会看到福楼拜和自然主义作家的作品很明显都是"小说"式的。不过，《包法利夫人》是罗曼司的戏仿作，在这个意义上与《唐·吉诃德》同类。就是说可以放到解剖体一类里去。福楼拜的《布瓦尔和佩居榭》等其他作品则达到了讽喻境地。可是，自然主义作家只取福楼拜的笛福一面，将他祭为写实主义小说的鼻祖。

在日俄战争之后的日本，这些则被看成了所谓"纯文学"。"纯文学"者即"小说"也。就是说，小说以外的文类都被当成了"不纯"。这样一来，包含很多历史论成分的托尔斯泰的《战争与和平》等也就不可能是纯文学了。不仅如此，按照这一标准观之，不要说古代的，就是19世纪的几乎所有小说都不是"纯文学"的了。

然而，如前所述，这种认识并不仅限于日本，或者说日本的文坛主流不过始终追随在西洋之后罢了。

另一方面，坪内逍遥于《小说神髓》中对形式上的文类论作了尝试。在此，他对“虚构文学”从形式上进行了各方面的考察。可以说，下面这个“小说种类略图”是值得注意的独特的文类论。



另外，逍遥在“小说三派”中又把小说分成三类，即“以事为主，人物从之”的“主事派（物语派）”，人物之性格发展必然引起事件的“人间派”以及介于两者之间的“折衷派（人情派）”。不过，逍遥并不认为三者之间有什么价值的高低之分。在所谓“无理想之论争”中鸥外所非难的正是这个没有理想性[3]的形式主义，他主张小说乃伴随历史的发展而来，所谓“人间派”处于发展的优越地位。这是以由浪漫主义走向写实主义这一19世纪西洋小说的变迁为不证自明的前提的，对鸥外来说，逍遥所谓并列着的类型（文类）是不可能存在的，有的是赫德曼所谓“美的阶段”。鸥外谈的是类型的消灭，并在发展的道路上确认了自己作为自然主义流派的优越性。然而，漱石否定了这种历史主义的观点。

两种文学的特性如上所述。正因为如此，两者都是应该珍视的。绝不是只有一方的存在而另一方可以被驱逐出文坛那样肤浅的东西。另外，正因为名称有两样，使自然派和浪漫派相对立，筑垒掘壕，似乎两相对垒虎视眈眈，其实可以使之敌对的不过名称而已，内容实在是相互交叉你中有我我中有你的。因此，若详细加以区分，可以说在纯客观态度与纯主观态度之间不仅发生无数的变化，而且变化各方与他方相结合又会生出无数的第二次变化，故不能笼统说谁的作品是自然派谁的作品是浪漫派。与其如此，不如解剖作品，一一指出其哪些地方具有如此这般的浪漫派或自然派的趣味，不仅如此还要避免仅以浪漫、自然两语简单律之，再进而说明其中有多少不同的成分以怎样的比重相互交织着。我想如此这般或者可以解救今日之弊端。（《创作家的态度》）

逍遥的形式主义与他试图把江户时代以来的日本小说放到西洋文学的对等位置上的努力是联系在一起的，因此，这就成了非历史性的了。但是，漱石的形式

主义看上去仿佛与逍遥的一样，其实包含了对历史主义的自觉批判。比如，上面的引文中他已经把握到了这样一种历史性（谱系学）的认识：浪漫主义和自然主义的对立不过是在已然确立起来了的“现代小说”架构中的对立。他研究英国18世纪的小说，不仅仅是对现代小说起源的追溯，同时也是对被忘却了的“起源”进行谱系学式的追溯，并试图在创作中实现这一追溯。

3

从这种类型的观点出发观之，我们可以看到漱石在短短的10来年间，分别创作了费赖伊所说的所有类型。比如《我是猫》乃是解剖体，这里有玄学式的对话和百科全书式的知识展示，这在高滨虚子的写生文系列里是没有的。进而，漱石的写生文还含有罗曼司。《幻影之盾》、《开罗行》如字面所示基于西欧的恋爱罗曼司，还有，表现死之世界及神秘的《琴之空音》、《一夜》、《趣味的遗传》以及《梦十夜》等，总之《漾虚集》是罗曼司的。

按费赖伊的定义，看上去不很像罗曼司的《虞美人草》也可以归入此类。为什么呢？因为这里出现的是一群典型的人物，很接近于讽喻，结果这篇作品被自然主义者们视为“现代的马琴”作品。《野分》、《二百一十日》等“劝善惩恶”式的作品也是一样。就是说漱石继承了作为文类的“读本”。

可是在漱石那里，这些都是写生文。这样，写生文对他意味着什么当会很明了了吧。这意味着“小说”以外的类型，也是一种“文”。我们一般把漱石的《明暗》作为其创作的顶峰，其他作品则视为达到这一顶峰的发展过程来阅读的。然而，我觉得应该这样来看：《漾虚集》是罗曼司；《我是猫》是讽喻；《哥儿》是流浪汉小说；《心》是“自白”。这里有着多样的类型，有从其各自的类型所形成的文章和结构，而对这些同等观之则是错误的。

漱石在当时的文坛被归类为与占支配地位的自然主义相对立的“高蹈派”或“新浪漫主义者”。可是，写了自传性的《道草》后则受到了自然主义者的欢迎。然而，他既不是自然主义也不是反自然主义的，他只是拒绝了这两者所共同依据的“小说”之叙事性。漱石一贯受到大众的欢迎，其理由正在于他写了“小说”以外的类型。实际上，在漱石之后，这种“读本”性的东西受到“纯文学”的排斥而流落到大众文学或如无产阶级文学那样的“政治文学”中去了。

我说过漱石试图要恢复类型，这是确切无疑的。同时，我们也应该注意到，直到漱石的时代为止多种多样的类型还存在着。帕赫金很重视类型，不过那不是形式化的类型，而是所谓作为“记忆”的类型。

文学类型在其性质上反映了文学发展最“悠久”持续的运动历程。在类型里保存着长生不死的古拙朴实的要素，这古朴通过不断的再生即不断的现代化而长存不灭。类型永

远是古老而又常新的……

> 类型是文学发展进程中创造性记忆的代表……
>
> 为了正确地理解类型，有追溯其渊源的必要。（《论陀思妥耶夫斯基》）

帕赫金在陀思妥耶夫斯基作品的“渊源”里发现了menippean讽刺性的类型，进而又在此“渊源”中找到了狂欢祝祭（carnival）的世界感觉。他说：“作为结论，可以这样说，得以把诸种复杂多样的要素统一于一个有机整体中的黏着力，其根本即在于狂欢祝祭，在于这狂欢祝祭的世界感觉”。不过，重要的是，在这里帕赫金一面指出陀思妥耶夫斯基作品中的这种要素，但又不在现存的狂欢祝祭中寻找这一要素。因为“狂欢祝祭，在今天是缺乏‘文类形成力’”的，也因此“变形而成了文学”的狂欢祝祭才是重要的。“因而，陀思妥耶夫斯基是把狂欢祝祭性的东西作为文学类型的传统来接受的”。

帕赫金所说的狂欢祭祀与实际上的狂欢祝祭活动是没有关系的，这一点常常遭到误解。帕赫金氏对弗洛伊德虽持否定态度，但他的类型论却是精神分析式的。就是说，对于他重要的不是现在所意识到的东西，而是从意识中压抑掉的只作为痕迹保存下来的东西。可以说，他的“狂欢祝祭”相当于弗洛伊德的“无意识”。

这也可以适用于漱石所谓的“写生文”。漱石说“写生文”来自于俳句，但应该说这与现在的俳句不是一回事。在俳句的渊源里有连歌。值得注意的是，这里子规对连歌持否定态度，而虚子和漱石则持肯定态度并一起进行了实践。写生文的“世界感觉”与其说存在于俳句不如说存在于连歌中。不过，从“文类记忆”的观点来说，存在于连歌中的“徘谐”性的东西可以进一步追溯到更古朴的形态，即向狂欢祝祭追溯下去。

但是，我们难以按帕赫金的方式来深入谈论漱石的类型问题，因为与俄国不同，日本江户时代的小说，作为一种出版产业已经确立起来，类型不是作为“记忆”而是作为多样的书面语实际存在着的。漱石写《我是猫》是在日俄战争后的1905年（38岁），他亲眼看到了多种多样的文类在“言文一致”和新的叙事方法确立中被渐渐排除的过程。对年轻一代来说类型可能是一种“记忆”，但对他来说类型还是活生生的。

如上所述，漱石关注18世纪的英国文学，其理由在于他认为小说并非已是定型了的东西。在英国文学中，斯特恩的《德里斯特拉姆·香迪》得到了漱石的最高评价。值得注意的是，使小说自我解体的这篇令人惊异的小说是在现代小说确立后不久创作的。新的小说得以确立起来的是理查德·顿的《帕米拉》（1740），在福楼拜出版《乔杰夫·安德鲁斯》后，1760年斯特恩已经出版了《德里斯特拉姆·香

迪》的最初两卷。20世纪开始写作“意识流”的前卫作家们很震惊于这篇作品的“前卫性”。其实并没有什么可震惊的，因为斯特恩并没有视“现代小说”为已经定型的东西，在他之前还有拉伯雷存在，现代小说的叙事方法是在浪漫派之后才确立起来的。

当然，斯特恩并非要简单地回到古拙朴素的形态，这里存在着现代性的哲学以及对这一哲学的批判。比如，他谈及洛克的联想（观念联合）心理学（哲学），对叙述者的不断脱轨断线作了煞有介事的说明（《德里斯特拉姆·香迪》一卷四章，二卷二章）。这本身确实是脱轨断线，但斯特恩比起洛克来更接近于同时代的休谟吧。休谟把洛克对物质实体的怀疑移向了精神实体（自我）的同一性，他认为自我不过是由联想法则而恒久排列开来的表象系列的集合观念、表象的堆积而已。

从哲学上来看，对这位强烈而充满诙谐幽默余力的英国哲学家的怀疑，康德感到不知如何是好。他在《批判》中试图确保超越论的自我，其后，浪漫派（德国观念派）则确信“自我”为实体性的。可以说哲学从休谟、康德的水准进一步后退了，小说“意识流”派所依据的柏格森则完全回到了休谟那里。这样一来，斯特恩的“新奇”在今天则更不必惊讶了，而且，我们也不能把他的工作还原到“意识流”等上去。斯特恩依据“联想”心理学所说的自我复数性，实质上是与“文”的复数性和类型的复数性相关联的。漱石所谓的“写生文”正建立在这一认识之上。

值得注意的是，在现代小说得以确立的时期里，已经有人在写从根本上摧毁这个现代小说的作品了。而这就是被称做“小说”的东西。“小说的发展”云云乃是不可能有的事，漱石以《我是猫》开始自己的创作其意义正在于此。因此，把他的创作视为渐渐向最具现代小说倾向的《明暗》发展并走向成熟，这种思考方法根本上是错误的。漱石如果不死，会再写《我是猫》那样的作品吧。

现代小说本身是一种类型，同时它又是在文类开始消灭的时候诞生的。而超现代主义者和后现代主义者所作的尝试乃是要恢复在此被压抑掉的诸种类型。比方说，普鲁斯特（Marcel Proust）将自白与解剖体相融合；乔伊斯（James Joice）把各种“语言的游戏”和神话性的东西重新恢复起来；而后现代主义者导入了科幻和讽喻。总之，在日本则意味着“江户文学”诸类型的恢复。“现代文学”的支配地位仿佛遭到了彻底的颠覆。然而，漱石的企图与此完全不同。

漱石既不是单纯要写形式上的多样类型，也不是单纯地谋求书面语的恢复。例如，《我是猫》通过猫的视角即“写生文”式的“心理态度”，描写了日俄战争后为与国家相勾结而壮大起来的资本所支配的知识阶级。另一方面，自然主义者们却把这种历史性的现实还原为“人的丑恶”。正如石川啄木（1886—1912）所说，这样的写实主义只能是对“酿成强权与固执”之事态的回避。或者说这种文学的中

性化叙事方法，在政治性的东西已经消除掉了的地方才会产生。漱石所要恢复的乃是“政治小说”式的文学形式，他与试图拒绝参与到明治20年代以后国家体制的建立或“现代小说”之建立中去的自由民权派残余势力相仿佛。在他的现代小说批判中完全没有那种对江户文学或前现代的乡愁，他是彻底的现代人。而日本的现代主义则总是以回避“斗争”的形式出现，今天的现代主义也是如此。在这个意义上，漱石在日本乃是少有的现代主义者，也因此是抵抗现代主义形式的。对他来说，类型的恢复不会是美学上的问题，也不会是被现代所压抑掉的东西之恢复。

人们常常模仿帕赫金谈论多重构造的结构或者类型。然而如上所示，帕赫金的理论如所谓被压抑的“记忆”那样，实际上是基于弗洛伊德式的或“神经症模型”理论的，即是一种被压抑的无意识以及由日常性秩序所制约的复数性（多重结构的），没有一定方向的欲望因狂欢祝祭而获得解放的图式。

对于弗洛伊德谈到有关机智（wit）问题，巴赫金大概会说，不应该将狂欢祝祭的喜笑比之于现代市民社会的矮小化了的机智吧。不过，在理论上这是同类型的。另一方面，弗洛伊德又提起了与机智完全不同的幽默。

> 我们以对他人表现出幽默的精神态度这种事例来看，就会极自然地得出下列解释：这个人对待他人采取的是一种对待孩子似的态度。（《幽默》，收《弗洛伊德著作集3》）

这与漱石对写生文作出的说明完全一样，也就是说漱石所谓“写生文”的本质可以称之为幽默。当然，作为幽默的“世界感觉”和狂欢祝祭性的世界感觉性质不同。弗洛伊德这样界定说：如果说“机智是由无意识引起的滑稽”，那么，“幽默则是通过超自我的媒介而产生的滑稽”。可是，这时他遇到了一个难解的问题，这就是受压抑的“超自我”怎样才会给予自己以快乐呢？对此他这样认为：

> 事实上，由幽默而获得的快感绝没有从滑稽或机智得来的快感那么强烈，也绝不会有笑破肚皮那样的事情发生。当然，取幽默的精神态度时的超自我确实是在拒绝现实而服务于错觉的。不过，我们虽然仍不清楚其中的原因，却认为这是一种价值极高的东西，并感觉到这种快感使我们获得解放而情绪变得昂扬。确实，由幽默引出的笑话并没有真实确凿的意义，仅有一种作为探问的价值。但重要的是幽默所具有的意图，不管这是面对自己还是面对他人的。大概所谓幽默不过是早饭前以开玩笑的方式把下面这样的意思谈笑一番而已：嘿，你看！这就是现世，多么危险可怕呀！
>
> 通过幽默对恐惧而退缩的自我说些轻松慰藉的话，这确实是一种超自我。不过，我们不要忘记关于超自我的本质还有好多好多要钻研的地方。另外，对于我们来说，不是谁都能获得幽默的精神态度的。这是一种稀有珍贵的天分，大多数人则甚至缺乏感受外部所给予的幽默之快感的能力。最后要说明的是，超自我通过幽默来安慰自我免受苦恼，和父母接受对孩子具有检查站意义的义务，这两种情况是不矛盾的。（弗洛伊德：《幽默》）

这里，弗洛伊德试图以这个模型来解决用“神经症模型”无法想象的事例，同时他也谦虚地承认“幽默”有其特殊性。我想，与其他写生文不同，漱石的写生文是与通过机智和悲剧的净化所难以愈合的“苦恼”联结在一起的。这是一种所谓精神心理式的东西。

从理论性随笔所见漱石的哲学背景，正像对斯特恩的论述一样，基本上属于休谟系统的心理学。漱石把主观（主体）拉回到作为联合观念之堆积的自我及复数的自我。所谓“没有情节线索”不仅可以用来说明“现实”，也可以用来说明“自我”，《矿工》主人公所表达的正是这么一回事。不过，这不是休谟那种理论性怀疑。布兰肯布鲁格（Blankenburg）把精神分裂称为“栩栩如生的现象学还原”，而《矿工》或《行人》所具有的则是“栩栩如生的休谟式怀疑”。当无法承受“我就是我”这一命题的不证自明性的时候，“自我表现”还会意味着什么呢？漱石的作品里缠绕着现代小说的“自我表现”决不肯表现的“自我”，或者无法恢复的“病态”。

我已经说过，现代小说的叙述方法一方面将政治中性化，另一方面又创造出“自我表现”这一虚构。由此观之，漱石的文本可以说分裂于这两者的极端上。这里并存着现代小说家试图避开的文明批判，概念性范畴和几乎是精神心理上的孤独，这种并存常常因不能很好地综合统一起来而露出破绽。然而，难道真的能把这个并存着的东西综合统一起来吗？这个破绽，与文（书面语）在言文一致上无法收回到作为表象之意义和对象去而不断生出破绽是一样的。漱石的书写是针对这种试图综合统一的虚构所进行的斗争，换言之，是对现代小说这一虚构的斗争。

---

[1]地名。——译注

[2]意指幽默。——译注

[3]作品的内容主题及价值判断。——译者

八　书写语言与民族主义（1992）

1

对文字、书写语言的问题给予划时代洞察的是杰克·德里达所著《文法学》（1967）。1970年代，在考察日本明治时期的“言文一致”问题时，我受到了德里达语言思想的启发。不过，即使在那时，我便感到了几个疑点。比如，德里达把语音中心主义（phonocentrism）视为柏拉图以来的西洋形而上学问题。的确，说到明治时期的言文一致，幕府末年汉字废止案以后的运动是在西洋的影响之下发生的，这是千真万确的事实。但是，在18世纪的国学中已经有了语音中心主义。那是由佛教僧侣契仲那样的通晓梵文的学者们掀起的，当与“西洋形而上学”没有任何关系。这种国学的语音中心主义针对用汉文所写的《日本书记》，试图在仿佛留下了古代口语的《古事记》中找到“古之道”，这在本居宣长那里达到了极致。其弟子铃木朗（1764—1837）就古典日语作了最早的语言学分析。实际上，批判明治时期以来对西洋语言学的直接输入，试图建立与日语相适应的语言学的时枝诚记（1900—1967），便是依据了铃木朗的先驱性考察。

如果是这样，我们便可以说：第一，语音中心主义不能作为仅仅局限于西洋的问题来讨论。第二，正如日本的国学所做的那样，声音中心主义与现代的民族国家问题无法分离开来。在日本，民族主义的萌芽主要表现于在汉字文化圈中把表音性的文字置于优越位置的运动中。但是，这并非日本特有的事情。在民族国家形成上，虽有时间先后的不同，然世界上无一例外地要发生这样的问题。因此，与许多日本学者在对日本的事例进行历史考察时往往将此还原为日本的特异性不同，我将把文字、书写语言与民族国家的问题放在更普遍的场域来考察。

我们应该警惕，不要追溯太遥远的“起源”，因为人们常常把在较近的起源上发生的颠倒投影到过去中去。把索绪尔所说的“内在语言学”追溯到德里达所谓的柏拉图主义来观察的话，会忽略本来可以从本质上看到的较近的过去或者其政治性的颠倒过程。语音中心主义在现代西欧，其发生并非在于传统的形而上学，而是与形而上学相敌对的运动，即针对拉丁语要用俗语来书写的企图。这种企图的发生因地域的不同而有较大的时差，在西欧，最早用俗语写作并对此赋予理论上之意义的是但丁。其后，在法国、英国、西班牙等也发生了这种尝试。现代民族国家的母体形成是与基于各自的俗语而创出书写语言的过程相并行的。但丁（《神曲》）、笛卡尔、路德（《圣经》翻译）、塞万提斯等所书写的语言分别成就了各国的国语。这些作品在各自的国家至今仍作为可读的古典保留下来，并不是因为各国的语言没有太大的变化，相反，是因为通过这些作品各国形成了自己的国语。

但丁所说的俗语vulgari eloqentia（英译为vernacular）是针对什么而言的呢？当然是针对作为规范的标准语（书面语）之拉丁语而言的。拉丁语即所谓“世界帝国”的语言。“帝国”如罗马、中国那样乃多民族的，其特征是使用像拉丁语或汉字那样的标准语。进而，在那里导入了超越各民族共同体宗教的“世界宗教”。只要与自己的支配地位不相抵触，“帝国”并不关心其中各民族的风俗习惯。这与现代民族国家要求语言的合并统一和帝国主义强行要求同一性形成了对照。在东亚有中华帝国存在，日本属于其汉字文化圈。在这种情况下，标准语是拉丁文字还是汉字比起这些都是“世界帝国”的标准语（书面语）这一事实来并没有什么重要性。汉字在各国被以不同的发音所阅读，在西欧拉丁语亦是怎么发音都可以的。这些作为书写语言基本上与声音没有直接关系。

现代的民族国家是分别从“世界帝国”中分化出来的。我们不能仅从政治性的国家这一面来观察这种现象，因为，要成为民族国家还需要别的契机。可以说这是由于“文学”或者“美学”而形成的。正如德里达所阐明的那样，用俗语来书写包含了对拉丁语＝罗马教会＝帝国支配之政治性的抵抗。在语音中心主义里有着political（政治）的动机，与城邦＝国家（polis/nation）的出现密切相关。

2

德里达在索绪尔把文字从语言中排除出去这一做法中发现了语音中心主义。然而，这是一种解构主义式的索绪尔解读法，实际上，索绪尔通过把语言视为没有积极性因素的差异体系，结果反倒显示：他发现了先行于声音语言的différance（差异性）。“书写语言出现于狭义的书面语以前，就是说，在开始出现语言活动的差延作用时或原书写中已经出现了书写语言。”（《文法学》）不过，我们没有必要如此单纯地把索绪尔放到“西洋形而上学”批判的语境中去解读。这样解读会忽略语音中心主义的历史性或政治性的含意。其实，索绪尔本人才对此非常敏感呢。

第一，索绪尔认为将文字从语言学中排除出去并非因为文字对口语来说是次要的，相反，正因为我们知道文字渗透于口语达到了无法排除掉的程度，所以才这样做的。例如，针对语言和文字的关系，他说：

> 语言与文字。我们觉得似乎这两者有互相连带的关系，正因为如此有必要将它们从根本上加以区别。只有口语mot parle才是语言学的对象。进入时间中的语言学之分类，正因为语言被书写下来了，故其分类才成为可能。因此，我们并不是不承认文字的重要性。实际上，这两者刻上了文明的某个阶段其语言使用程度的印记后，言语langue ecrite和文字对于言语langue parle并不是没有反作用。但是，语言与言语的混同成了早期无数幼稚的错误之原因。（索绪尔《语言学绪论》）

比如，历史语言学学者所说的口语已是所谓的书写语言了。语言学无法把那

些过去没有书面语的众多民族和部落的语言作为自己的研究对象。某种语言作为文字被使用这一事情本身意味着它曾经作为一定的文明、国家而实际存在过。果真如此，那么嘴上说的口语，却只能在具有一定程度之国家形态的民族书写语言中抽取出来。而且在这种情况下，谁也无法确认书写语言一定就是口语的摹写，我们可能忽视了口语本身受到书写语言制约的这个事实。尽管如此，语言学家仍坚持语音中心主义，那不过是欺骗而已。

索绪尔充分地认识到了这一点，然而他仍然强调“只有口语才是语言学的对象”，就是说他视文字为“外在的”东西。当然，这不是说语言没有“外在的”东西也可以存在，相反，这意味着语言从属于“外在的”东西。

> 语言不会自然死去，也不会寿终正寝，但突然死去却是可能的。其死法之一，是因为完全外在的原因语言被抹杀掉了。例如，操此语言的民族突然被灭绝。这主要发生在北美印第安特殊的语言中。或者也有强大的民族将自己的特殊语言强加于人的情况。在这种情况下，只有政治的支配是不够的，首先需要确立文明的优越地位。而且，文字语言常常是不可缺少的，就是说必须通过学校、教会、政府即涉及公私两端的生活整体来强行推行其支配。这种事情，在历史上被无数次地反复着。（索绪尔：《日内瓦大学就职演说》）

语言不会简单地死去，但会被杀掉。文字语言及其所承载的文明到处存在着，口语则不断地受到它的影响。历史语言学只观其结果，认为语言是有机的，仿佛有时成长有时衰亡似的。其实，这不过是文明或者国家的成长与衰亡的投影而已。例如，认为拉丁语被法语继承下来这种观点，实际上只是文化＝文明被继承下来这一事实的投影。就是说，历史语言学把文化＝文明与言语视为同一，在这里，“外在的”偶然结果被预想为具有“内在的”的连续性的事物了。语言学将语言外在的东西或称“外在语言学”的结果当做了语言的法则。然而，这将忽视语言外在物的巨大功能。

因此，我们应该说索绪尔坚持强调“内在语言学”不是因为他忽视“外在的”东西，而是为了要批判那种把“外在的”结果内在化的语言学。他通过“内在语言学”的主张，结果却使“外在的”东西之外部性显露出来了。换言之，索绪尔坚持把语言学的对象限制在言语范围内，并不是因为语音中心主义，而是因为要暴露历史语言学的语音中心主义之欺骗性。

德里达说：“书写语言的出现是很突然的。这种飞跃大概显示：书写语言的可能性并不在于它内在于言语（langue parle），而在于它存在于言语的外部”（《文法学》）。如上所述，其实这正是主张“内在语言学”并将此从作为外部的书写语言区别开来的索绪尔所要说的。不过，在索绪尔那里，这个书写语言的外部性意味着广义的政治诸关系。我们不应该将此消解于文本论里。当然，德里达自身大概是要通过“文本”来追索“语境”吧，另一方面，索绪尔常常因无视政治性，只重视作为自律体系的语言这一罪责而受到非难。其实，语言的外部性不是

别的正是其政治性，索绪尔所要批判的就是将这个政治性内在化并最后被消解掉的那种语言学。

索绪尔所面临的现实状况很明显是政治化的。从语言学家的角度来看，这亦是无法坐视语言学之意识形态功能的状态。历史语言学的语音中心主义不单产生于民族语言这一思考的兴盛，它还反过来发挥了补充强化这一思考的作用。索绪尔对此很敏感，我感到这大概因为他不是法国国民，而是虽为多民族国家却与奥地利帝国相异的瑞士国民。

> 其次我要强调的是语言学给予人类学的巨大明显的影响。可以说在没有进行详细调查之时，语言资料对人类学来说常常是一等重要的资料。因此，值得质疑的是为什么没有这样的资料人类学学者决不进行裁定呢？对什么下裁定呢？从很多例子中举一个例子来说吧。在匈牙利人中间吉普赛人与马扎尔人就好像是完全不同的民族存在着似的，或者马扎尔人在奥地利帝国中好像与捷克人和德国人完全是不同的民族一样而存在着的。或者相反，内心相互憎恶的捷克人和德国人有时又好像是非常近的亲族，而马扎尔人又好像与俄罗斯帝国的波罗的沿海的芬兰人很亲近似的，如此等等。（索绪尔：《日内瓦大学就职演说》）

当然，索绪尔不是要单纯强调语言学的不可缺少，而是想说明语言学本身所具有的政治性。语言学家如果确定“某某语”的同一性，这就等于说“某某民族”存在着。可是，这样的说法不仅在奥地利“帝国”里，就是在发表此篇演说的瑞士亦有破坏性的意义。例如，在瑞士承认有四个语言为公用语，其一是法语，在这种情况下法语是法国国家语言还是法国民族（ethnic）的语言呢？在瑞士这个民族国家，一旦提起国家和民族就只得崩溃了。在瑞士发表的这篇讲演，同时是在谈法国或欧洲的意识形态状况。

据说索绪尔要取得法兰西学院（College France）的正教授地位不得不取得法国国籍，为此，他回到瑞士担任了日内瓦大学的教授。他拒绝取得法国国籍能不能归咎于瑞士人的民族主义是值得怀疑的，但我们可以把此视为对于法国民族主义的一种抵抗。这与1882年勒楠（Ernest Renan）写《什么是民族？》这篇论文（讲演）或者不得不写这篇论文的状况，不是无缘的。

勒楠表示，民族并非植根于“种族、语言、物质利益、宗教亲近感、地理或军事的必要性”中的任何一项。他认为民族植根于所共有的光荣与悲哀，其中特别是悲哀的“感情”。换句话说，这意味着民族的存在基于同情（sympathy）或怜悯（compassion）。不用说这是历史性的东西，表现在浪漫派的“美学”中。这并非为西洋所仅有，本居宣长也是以“物哀”（もののあはれ）这一共感为出发点的。假如美学是指“感情”优越于知识、道德而为最基本的东西的话，那么，本质上民族就是“美学”的。

问题是在勒楠写此论文的时期，民族已经向“种族、语言……”等的实体同一

性物象化了，由此，民族国家本身亦开始了内部性的瓦解。因此，勒楠所感到的危机在于，19世纪的民族主义可以说反映了民族国家向帝国主义转化的过程。他的危惧事实上在稍后的法西斯“第三帝国”（雅利安人对现代国家的扬弃）那里得到了印证。勒楠之所以发出警告，在于当时各种“科学的”学说（语言学、人类学、遗传学等）与其本来的意图相反，实际上起到了支撑这种向帝国主义转化倾向的作用。比如，哈南·阿兰德指出，通过比较语言学对印欧语系的划定，实际上成了给反犹太主义提供证明的意识形态（《反犹太主义》）。索绪尔对历史语言学的批判，明显地有着对其中的意识形态功能的批判。而对此反映迟钝的学术中立主义的姿态实在是性质恶劣的。

语音中心主义的意识形态促使本来是互无关系，非实在的民族和种性成了实体化的存在。换言之，语音中心主义通过排除文字＝文明，结果把“历史”排除掉了。例如，西欧中心主义的观念是通过抹杀比西洋更“优越的文明”即阿拉伯文明对世界的影响而确立起来的，因此，强调雅利安人和闪米特人语言的异质性则是最麻利的办法了。正是历史语言学的语音中心主义掩盖了“书写语言”或“历史”的外在性。索绪尔否定“祖语”（parent language）、“子语”（child language）等观念就在于这样的语言学发挥着政治性的功能。

对于索绪尔来说，法语或意大利语都是国家的语言，它们基本上是书写语言。事实上已有报告指出，在法国革命的当时，于法国国土中讲法语的人只有40%左右。那以后，伴随国家教育制度的确立法语得到了普及，以致各种各样的方言口语遭到了驱逐。这种情况到处都发生过（现代日本也是一样）。索绪尔排除书面语，不是因为语音中心主义，而是为了阐明语音中心主义暗中使书写语言＝国家内在化的欺骗性。那么，没有书写语言＝国家介于其中的言语是什么样的东西呢？

> 方言上的分化在各地得到了证实。我们不易看清楚这种分化，是因为各种方言中的一种得到了作为文学语言、政府公用语或国内交易流通语的特权地位。得其荫庇，只有这一种方言通过文字的遗迹被传播开来，相反其他方言则让人感到是不美观不洁净的土话或者公用语的歪曲形态。也可以说，被文学语言所采用的方言屠杀了众多的其他方言，这并不是什么稀奇的事。
>
> 这一观察告诉我们，与两个方言之间的情况一样，两种语言之间亦没有所谓法则性的界线。两者共有一个起源，只要是在两个相邻的住民之间被使用，情形便是这样。例如，意大利语和法语之间就没有什么界线。像称做法语啦意大利语啦那样的方言之间也没有界线。就是说，既没有被划定的方言也没有按正式的条件划定的语言。所以，正如前面已经看到的那样，语言在时间里并不是明确的概念，在空间里更是不明确的。关于清楚明了的某某语言，认真说来，也只能说何年何月的罗马语，何年何月的安尼西语之类。我们只能在并不广阔的某一地区和某一时间中取其一点来说明。（索绪尔：《日内瓦大学就职演说》）

索绪尔所要观察的言语是连界线也不很分明的作为idiome（方言）的复数语

言。不过，这些语言并非经过所谓方言调查得到确认的东西。这个idiome只是一种理论性的存在。“语言”（langue）既不是书写语言也不是口语，更不是国语。索绪尔本身对语言进行说明时，作为例子提到过法语和英语等，这是误解的根源。Langue不是国家语，我们应该说是被国家语排除掉了的、在时间上和空间上都没有明确界线的语言。在这一点上，帕赫金（Bakhtin）通过引进多语言状态而坚信藉此可以批判索绪尔，这不过是一个误解。因为，是为了否定设置一定的规范和规则，索绪尔才使用“语言”这个词的。

索绪尔强调语言是通过没有积极性因素的差异而存在的。这不应该用系统论及结构主义的观点来理解。后者在数学上是很常见的思考，并不需要以索绪尔为例。事实上，后来的“结构主义”虽冠以索绪尔之名，其实是通过雅各布森（Roman Jakobson）和列维-施特劳斯而来自数学的，这之后，语言成了封闭结构的范型。顺便一提，语言组成了混沌的实在这一思想亦不是索绪尔独到的思考，这只不过是“物自体”和由形式组成的“现象”这一康德所作出的区别，经由杜克海姆（Emile Durkheim）变形而来的东西。

索绪尔的“语言中没有积极性的因素”这一主张，是与上述观念不一样的。对他来说，最重要的是要否定语言为某种“清楚明了”的东西这一思考。他在语言学中排除了书面语，因为书写语言会积极地促使在时间上和空间上都不很清晰的语言成为“清楚明了”的东西。例如，如果记述某种方言就会使那个方言变成清楚的甚至是规范化的。积极地阐明语言，就会因此使这种语言转化为即使不是国家语也会成为规范性的东西。当然，语言是超越个人意志的社会性规范，或者不如说个人这一主体本身，在这里得到了形成。不过，这与被阐明的规范不是一回事。

浪漫主义者强调个人存在于作为“民族精神”的语言里，索绪尔的思考则不是这样。作为民族精神的语言是已经被阐明的语言。浪漫派把语言推到前面，实际上这是把“感情”（心理、情绪，或者海德格尔所说的存在）的共同性置于优先位置。然而，这个共同性乃是历史活动的产物。索绪尔否定有关语言的“主体”，因为这样的“主体”不过是预先被民族国家所包围了的东西。因此，这种否定与对积极的被划定的语言的否定是一回事。

然而，如果不能积极地说明任何东西，那么，人们只好抛弃“语言学”。事实上，索绪尔确实沉默了。雅各布森反对索绪尔关于语言没有任何积极的因素这一观念，这当然因为他是语言学家。结构主义只适用于特定的封闭体系。而索绪尔的“内在语言学”则是对任何试图设想特定的语言这一做法的批判，因为这种设想会马上发挥政治性的功能。

索绪尔所谓的无生无死，单是那样“存在着”的语言究竟是什么？这是不管什么语言，只是眼下语词被使用着这一事态而已，没有别的任何内容。不管哪种国

语要灭亡，语言都不会消亡的。索绪尔讲的相当极端，人类可能全部灭亡，然而人只要为人，就会有语言的存在。因此，索绪尔不可能在“内在语言学”中发现未来语言学的可能性。“内在语言学”的彻底化只是在表示：这之外的一切都是“外在的”。具有讽刺意味的是，被解读为排除了“外在物”这一学问的始祖索绪尔却是最清楚地意识到“外在物”即政治性的学者。应该说在索绪尔之后所余下的只有所谓的外在语言学了。

3

在18世纪日本国学家的语音中心主义里包含着抵抗中国“文化”压迫的政治性斗争，或者因为中国的哲学是幕府官方意识形态，故这种语音中心主义包含了对武士体制的资产阶级式的批判。国学家们试图在8至10世纪创作的《古事记》、《万叶集》、《源氏物语》等作品中，发现汉字以前的日语以及与此相对应的“古之道”。可是他们完全忘记了这种日语书写语言并不是从记录声音，而是从阅读汉文译成日语而诞生的。

例如，但丁用俗语写作时，并不是把当时的口语不加改动地记录下来。他是在意大利地方的多种idiome（方言，索绪尔用语）中选择了一种。然而，他的书写语言后来成为规范的书面语，不是因为选择了标准的idiome，而是因为他以翻译拉丁语的方式得以形成的。这实际上是把他的idiome作为方言而驱除掉了。同样的情形也可以用来说明法语和德语。俗语尽可能要“写得像”拉丁语或希腊语。例如，法国于1635年为了“给国语提供明确的规则，使之纯正化而变得雄辩且使之成为可以用于艺术和学问的语言”设立了法兰西学院。不过，认为由此而法语得到了改良则是不正确的。如前所述，作为被口头使用的语言之“法语”是不存在的，只是被书写的“法语”后来才成了用于口头的语言。作为书写语言的“法语”乃是所谓的拉丁语之翻译，正因为如此，才成了“可以用于艺术和学问的语言”。笛卡尔用拉丁语和法语两种语言来写作，他的法语成为规范的原因也正在于此。其实原来的拉丁语本身也是一样。仅为意大利地方的idiome中的一种之拉丁语，后来成为“可以用于艺术和学问的语言”，乃是通过翻译希腊语文献而形成的，这其中有希腊人本身的参与。

关于古代的日语情况也是一样。与愚蠢的常见错觉相反，汉字不单是表意的，还具有表音性。而汉字文化圈的诸民族则利用汉字的表音性将此作为一种“假名”使用，做了种种尝试。但结果上把汉字吸收到书写语言中去的只有日本，其他周围诸国家最终或者放弃或者正在渐渐地放弃汉字，如现在的朝鲜那样。比如，在朝鲜就是直接吸收了汉字的声音（大概是朝鲜化了的发音吧）。另外，作为书面语则以汉文为主，15世纪虽然发明了表音的朝鲜文字，却几乎没有得到使用。在日本，汉字同时以日语的意义＝声音被“训”读。这种“汉字假名混交”的书写语言已经出现在8世纪的《古事记》里。与国学家们的意见相反，《古事记》中的文

章并不是当时俗语的记录摹写，而是根据以前试图作为正史用汉文写作的《日本书记》翻译成俗语的。那时用做表音的汉字不久被简化成“假名”开始使用。不用说，在当时也好其后也好，汉文都是作为“真名”而存在的。因此，假名的书写语言被称为“女文字”，事实上，在10世纪以后由此产生了大量的女流文学。但是，日本的书写语言基本上还是汉字和假名兼用的。

国学家们在只用假名写作的女流文学中发现了真的“大和魂”。确实，在《源氏物语》中，作者紫式部极有意识地排斥汉语。在从中国导入的律令制度之下，以及在渗透了佛教影响的宫廷里，毫无疑问日常所使用的是汉语。而且，在那个时代汉文还越出京都宫廷的范围成为唯一通用的“标准语”。本居宣长则在紫式部拒绝使用汉文的行动中发现了其对“汉意”（对中国文化的向往之心意）的批判。不过，跟但丁选择俗语写作的理由是因为拉丁语“不适合表现爱”仿佛一样，可以说诗歌和物语只与“爱”有关，故选择了排除掉汉语的和文。但是，《源氏物语》在当时受到了广泛的阅读，其原因不单单在于使用了俗语。可以自由自在地读写汉文的紫氏部即使有意排除汉语，她依然是要用语汇贫乏的大和语言来表达来自汉语的意义。由此，大和语言作为书写语言得到了规范化。这与当时在京都所使用的俗语几乎没有什么关系。表现爱或者男女关系的主题所使用的王朝女流文学的书面语，在其他领域并没有得到通用。当时以及后来的日语书写语言主流仍然是那个“汉字假名混交”语体。

而在批判这种混交体书写语言的国学家语音中心主义里，存在着把感情心绪的东西置于知识道德之上这样一种浪漫派式的美学思考。这虽与西洋无关，却是与西洋并行的所谓“现代”性的思考，而绝非传统的。另一方面，这种国学派的语言学（philology）到了明治时期以后遭到了排斥。日本的现代语言学始于对19世纪西洋历史语言学的导入，是把西洋的语法机械地适用于粘着语日语的结果。并且，这种语言学一方面是自然科学化的，一方面又是国家主义的。1920年代由于导入了索绪尔语言学而在术语上多少有些变化，但基本上变动不大。例如，作为国语的日语变成了作为语言的日语，如此而已。

时枝诚记正是在这种背景下始终对索绪尔持批判态度的，当然，他所批判的索绪尔不过是当时世间一般所理解的索绪尔。在某种意义上，他更接近于索绪尔。时枝在其主要著作：《国语学原论》中，虽然其论述风格古朴，却对把日语视为国家语言或视为民族语言持否定态度。原因之一，在于他是日本的殖民地朝鲜京城帝国大学的教授。在包括了中国台湾、朝鲜、阿伊努族和冲绳的大日本帝国里，“日本”必须从民族和国家的架构中分离出来加以对待，同时还要从与其相伴随的文化中分离开来。就是说，时枝在日本例外地对多重语言状态有了理解，同时试图走向国学派，特别是与本居宣长的弟子铃木朗相反的方向。初看起来，这好像是一种民族主义似的，其实“国语学”学者们才是浪漫主义的民族主义者。

时枝仅仅是批判那种把西洋的文法套用于日语的思考方法，——如其结果发生了关于日语“主语”的无结果的争论。——试图找到可以用来说明日语的普遍性理论而已。

时枝对否定浪漫性主体的索绪尔进行批判，认为索绪尔是自然科学的、分析的、结构主义的。时枝还在索绪尔那里看到了19世纪式的语言学以及“西洋之形而上学”。他批判索绪尔并指出“语言是离开主体而无法存在的”。然而，如上所述，这不过是一种误解。他的批判可能适用于索绪尔以前的历史语言学或杜克海姆的社会学，却不适合于索绪尔本身。时枝强调语言学最终要从“说话的主体”出发。在此，语言是事后发现的而非客观的存在。如果在复数的人之间，意义的理解得以成立的话，这里才可以说有语言。这样，把物理的声音和意义区别开来的音韵才得以分离出来。重要的是作为辨别意义的形式（差异），因此，声音与文字这样的外在差异并不重要。语言是彻头彻尾的价值。

不过，正如雅各布森所指出，不容否定由索绪尔的弟子们所编辑的《一般语言学讲义》中混入了19世纪的“自然主义”。雅各布森则导入胡塞尔的现象学，通过所谓“现象学的还原”抽出了结构，这是严格意义上的结构主义。至于后结构主义乃如德里达那样，是从对这个现象学的内在批判开始的。在这一点上值得注意的是，时枝常常引用胡塞尔来批判“索绪尔”。但是，他所依据的其实是自己决不愿引用的西田几多郎。例如，他所说的“主体”并非笛卡尔所谓“思”的主体，而是西田所说的“主体的无”或“作为无的主体”。

正是在这样的语境中，时枝提到了本居宣长和铃木朗的分析。铃木指出，具有所指的意义和内容的“词”与不具有所指的意义和内容但能够表示情绪性价值的“辞”（如助词、助动词等）之间是有区别的。国学家把辞或“てにをは”比喻为穿玉（词）之绪。就是说，这是与印欧语被称为连系动词（copula）者相对应的。时枝根据这种区别，把“词”解释为客体的表现，“辞”解释为主体的表现。他认为，西洋书写语言的句子中在主语和谓语之间，是由如天平一般的“be”来支撑的，而在日语的句子里，词＝客体的表现总是由辞＝主体的表现所包容的形式统一起来的。

然而，他不仅批判了西洋语言学，而且还试图批判其背后存在的“西洋式思考”，由此观之，这里有着很明显的西田哲学的影响。例如，近年，中村雄二郎把西田几多郎作为西洋哲学之“解构”来阅读，便引用了时枝的语言学。

> 这里值得注意的是，我们追究西田“场的逻辑”，却不期然地弄清楚了“日语的逻辑”。而西田本身对日语没有作过任何的论述，这就更值得注意了。使我们注意到西田“场的逻辑”体现了“日语的逻辑”的是时枝诚记的日语文法论。

> 在时枝“语言过程说”中，与西田“场的逻辑”有特别关联的是关于作为语言活动

基础的“场面”这一思考。时枝认为，所谓“场面”与物理性的场所（空间）不无关系，更包含了“场面”充实空间的内容。同时，还包含了志在走向充实场所的事物与情景的“主体之态度、心绪、感情”等。因此，“场面并非纯客体性的世界，也不是纯主体性的意志作用，而是所谓主客体融合的世界”。从我们具体的语言体验中所能看到的除了这个“场面”没有别的。（中村雄二郎：《西田哲学的解构》）

可是，这种理解颠倒了事实。实际上时枝从一开始就读过西田，而且他的《国语学原论》（1941）是在与“近代的超克”（1942）讨论会同样的语境下写作的。例如，中村所说的“日语的逻辑”实际上是一种非历史的欺骗。时枝诚记所谓词与辞的区别，或者词被辞所包容，并非单单从日语句尾确定全句意义这一日语句法特征引申出来的。因为如果是这样的话，那么为什么具有同样句法特征的阿尔泰语系的语言中，没有出现同样的思考呢？理由很简单，词和辞的区别乃植根于汉字假名交互使用这一日语书写语言的特征中。对应于概念的是汉字，充当助词、助动词的是假名的表记。这种区别本身乃基于书写语言的历史习惯。“日语的逻辑”实际上是扎根于历史的。

而且，这种情况也非日本的书写语言所独有，而是与浪漫派以后到处出现的历史性问题相关联的。在日语的用假名所写“玉之绪”那样的助词中找到无法成为概念的某种情绪、心情，与此相对，在西洋书写语言里可以于be动词中找到。海德格尔称为“存在之遗忘”的是指把这个be还原为单纯的逻辑性的连系动词这种情况。于是，他强调“存在”正是要强调相对于概念的“情绪、心理”的本源性。不过，这实际上是浪漫派以后出现的思考方法，其中有与日本的国学家对“汉意”之批判相通的东西，即对拉丁化的批判和向古希腊的寻根。

海德格尔的存在论，是基于西洋文法在哲学中加以论述的，同时也植根于相当现代性的问题之中。但是，这个问题在日语的语境中却没有作为存在论的形式出现。西田几多郎在某种意义上是以佛教哲学为基础，使用过“无之有”（作为无的存在）等存在论式的术语的，但这实际上与18世纪后期国学家的思考有联系，换言之，这已是现代性的思考了。当然，海德格尔与西田不一样，不过我们也不能将此还原为西洋的思考与东洋的思考之差异上去，他们都是历史性的。正如海德格尔参与了法西斯，西田几多郎也曾经作为“大东亚共荣圈”的理论家发挥过政治性的功能。

这里，我们有必要对时枝的把“日语”从民族与国家分离出来的做法进行再思考。他那时处在大日本帝国由中国台湾、朝鲜向东南亚扩张的时期。他认为“如果是国语的领域与日本国家及日本民族的领域完全一致的时代，那么，把国语定义为在日本国家所施行日本民族所使用的语言则是完全没有问题的。但是，这样定义国语无论在哪里都是一种过于简便的做法，这只要看看今天的国家、民族与语言的关系就会清楚的”（《国语学史》）。他在把日语与民族、国家分离开来时，

是意识到了日语在“大东亚”作为支配地位的标准语而不断扩展开来这一状况的。

当然，他并非帝国主义者。实际上，他在朝鲜曾公然批判过把日语的使用强行扩大到姓名上去的“国语政策”。另外，他还拒绝从日语来推导日本文化和哲学的思考方法。京都学派的学者们在战后不得不或公开或隐蔽地作自我修正，而时枝则得以不作任何修改在战后出版自己的《国语学原论》。但是，并不能因此就把时枝与“近代的超克”论客们区别开来。那些论客们也曾经批判过帝国主义，从形式上观之，如中村雄二郎所言，因为他们的东西至今依然是耐读的。问题在于不能把这种政治性的语境抽象化。时枝把日语从民族和国家区别开来的同时，也就把语言的政治性完全抽象掉了。

文库版后记（1988）

1975年至1976年末，我构思了本书的主要部分，那是在耶鲁大学讲授日本文学的时候。最初是1975年秋开设了明治时期文学的研究讨论课。教外国人日本文学，这对我还是第一次的经历，当然，讲授日本文学这一事情本身也是初次。选择了明治时期文学，一是想借此机会就现代文学从根本上作些思考，二是想总结一下自己至今为止的批评活动。不用说这个批评活动并非仅仅限于文学的领域。我搁笔停止了所有的写作，有了充裕的时间，产生了一切从基础上开始重新来做的想法。这一半有点儿是自暴自弃，心境却非常的清澈透明。

山口昌男氏为本书的封面写了推荐文字，其中有这样一段："柄谷行人氏的方法乃是基于一切从根源上提出质疑的现象学方法。其结果，这项工作成了关于文学确立起来的思考架构之形成过程的精神史，并带有关于文学风景之符号论的性格。"

可是，我在这个时期，其实对于"现象学"几乎一无所知。当然，身处外国操外语讲话用外语来思考，这本身便逼迫我多少要做些"现象学式的还原"，就是说，自己不得不对曾是默契的作为前提的诸种条件进行细细体味。所以，我想山口氏所说的"现象学"，在我不是通过阅读胡塞尔得来的什么方法，而是作为所谓异邦人而生存这一事实本身。

我本来未必是理论型的人，不过，要体味自己的感性就不得不是"理论性"的了。那时，我发觉自己与夏目漱石在伦敦构思《文学论》时正好是同岁（34岁），悄悄地感到了一阵兴奋。于是，我觉得对当时的漱石一定要做那样的工作有了深刻的理解。本书的序章"风景之发现"是从讨论漱石开始的，其原因也就在这里。

漱石那时很孤立，不仅在伦敦就是日本也没有人理解他所要做的工作。而我却并不那么孤立。在同一个校园里，后来被称为耶鲁学派，以至解构主义成员（deconstruction）的新批评那时虽然还很不成形，但已经在寂静中展示了蓬勃发展的趋势。我没有直接受到他们的影响，不过，与他们之间的交流给我带来了刺激和勇气则是确实无疑的。

其中特别是与保罗·德曼（Paul de Man）的结交对我非常重要。如果没有与这位战后由柏林渡美，只出版过一部著作的谜一样的"异邦人"相会，如果没有他的鼓励支持，我想自己是不会把至今的工作持续下来的。但是，我在此强调这一相会，不是为了已故德曼的名声，而是为了他因"异邦人"所持续蒙受的不名誉。这也就是他20岁时，在柏林曾经给亲法西斯的报纸写过反犹太主义的批评一事。

这事暴露后，他的批评正受到决定性的将被葬送的危机。

我在与德曼的交谈中，某种程度上推测到了他可能有这样的过往经历。我没有被德里达或其他思想家，而是被德曼所吸引，可以说就是为此。比如，我在他身上感到了与漱石《心》中那位先生相似的东西。就是说，他的某种经历没有向任何人讲过，但自己恐怕一直在不懈地追问着那经历的意义。他的批评非常的形式化，几乎到了禁欲式的程度。用一句话来概括他一贯的思想，那就是语言背叛书写者的意图完全表达了别的东西。他不断地这样讲，仿佛这个伦理问题几乎在逻辑上得到了“证明”似的。

不仅解构主义成员，现代的哲学家和批评家都把焦点放到了“语言”上。当然，不是说这里没有伦理性的视野。比如，在德里达那里认为，对文本作任何解释结果都会导致决定性的不可能，这暗自与所谓放弃对圣书（文字、书面语）作人世的解释这一思考相通。就是说，在现代性的独特思考和语境中，犹太教的问题要受到追究，这与单纯的语言哲学或文本理论是性质不同的。

而德曼的批评，又与上述的不同。语言表示意义，书写者无法操纵也无法预测语言。对德曼来说，这意味着语言（文本）并没有成为可以解放，或作为快乐（巴特Barthes）来体验的东西。他是把语言作为“人存在的条件”来探索的。我说他有点儿像漱石《心》里的那位先生，指的就是这种“暗色”，而他所给予我的鼓励乃是由此产生的幽默。与此相比，“现代批判”等就不算什么了。

很明显1970年代后期，日本迎来了大的社会转折。我在思考日本现代文学的起源时，完全没有考虑到日本的同一时期的文学。可是，回到日本开始写文艺时评（收《反文学论》集中）时，我看到了现代文学决定性变貌的光景。举一个特征来说，就是对“内面性”的否定。说到文学，那种暗淡的粘乎乎的内面这一印象，在这个时期遭到了清除。从别的角度说，这意味着背负着意义和内面性的“语言”获得了解放。也就是由“风景之发现”而被排除掉的东西又得到了复权。语言游戏、滑稽模仿、引用，还有物语（故事），即被现代文学驱逐掉的整个领域都开始恢复起来。

今天回顾起来很清楚，我这本书最终也要归于这一潮流（后现代主义）中，甚至可以说对这个潮流起到了加速的作用。在这个意义上，应该说本书的使命已经完成。不过，我所关心的不在于此，即不在于现代批判或现代文学批判什么的，而在于探索通过语言而存在着的人之条件。谁也无法逃避这个问题。我们大概会痛切地体会到这一点吧。我予将此书献给保罗·德曼。

1988年3月25日

德文版序言（1995）

本书收录了1970年代后期发表于日本的文艺杂志上的诸篇随笔。就是说，我是以比较了解日本文学史的读者为对象来写作的，根本没有考虑到海外的读者。如果考虑到海外的读者，我会以另外的方法，如减少专用名词的使用，多加一些说明性的文字等，而写成别样风格的文章。当有人要把此书译成英文时，我有些踌躇，其理由亦主要在此。然而，我还是同意了英文版的出版，只增加了最后一章，做了一些注释并写了后记，其余没有作什么改动。这个德文版也是以英文版为底本的。根据下面要叙述的理由，我相信自己这样做的决断是正确的。不过，唯希望德国的读者不要为此书专用名词的泛滥而敬而远之。

我说当时没有考虑到海外的读者，这当然是就其写作手法而言的。实际上，这本书中的基本想法乃是我于1975年在耶鲁大学讲学时形成的。恐怕只有在那样的“场所”我才能考虑到书中写的那些问题。因为第一，这个“场所”逼迫我且有可能使我“从外部”来观察自己成长于其中的日本现代文学，换句话说，有可能把“现代”、“文学”、“日本”的不证自明性打上引号。第二，这个“场所”迫使我对把日本塑造成极具异国情调的表象之当时美国的话语产生抵抗意识。我在1975年的美国不得不与之抗争的是下面这样两个表象，即日本人的自我表象和西洋人的日本表象。而且，对这两个表象的抗争不得不同时进行，因为它们是相辅相成相互补充的。可以说，促使我思考写作本书的这个“场所”，既不是美国也不是日本，而是在这两者“之间”。

到了1980年代，在美国，至少在学术性的领域里这种情形发生了突变。这很大程度上有赖于爱德华·W.萨义德《东方学》（1978）的出版。萨义德在该书中阐明了“东洋”这一表象是怎样通过西洋的话语而历史地形成的过程。他集中阐述的是狭义的“东洋”即阿拉伯，但却引起了人们对美国的涉及非西洋的西方学术之深刻的反省，其影响亦波及日本学。萨义德还指出：西洋人的“东洋”观甚至为东洋人自身所接受，两者相互渗透扩展。我读到此书虽然是在出版《日本现代文学的起源》之后，但对萨义德的观点基本上是有共鸣的。比如，在我当时讲学的美国，日本研究乃是对他们的“东方主义”的补充，——如文学上是以《源氏物语》到三岛由纪夫，哲学上是以禅及西田几多郎为中心的。——而且，日本人亦是站在“期待的地平线”上来表述自己的。我的这本《起源》则完全背叛了这种“期待”。虽说如此，正像上面所说的那样，如果我面向外国读者来写这本书，结果多少是被要回答这种“期待”的诱惑所驱动的吧。

如果说我与萨义德有不同之处的话，那是在下面这一点上。他历史地阐明了“东洋”这个表象是怎样通过西洋的话语而形成的，但是他决不肯说明非表象的现实的东洋究竟是怎样的东西。因为，假充知道“东洋是什么”侃侃而谈的正是“东

方学”的手法。有关“东洋”的话语，即使是出自东洋人自身的亦难免其表象性（非现实的）。在此，“东洋”成了康德所谓无法认识的“物自体”。当然，萨义德的方法是自觉的有意图的，因为他与巴勒斯坦的现实状况有着深深的政治性联系，这是众所周知的。他所要消除的是覆盖了这种现实状况的历史表象。促使他这样做的也是这种政治、经济的状况。顺便提及，康德所谓的物自体如果作为我们处在其中的历史的无法透过的“状况”来理解的话，即使在今天亦当有新鲜的意义。

我与萨义德相反，专门谈论日本。不过，我并非在这里谈论“日本是什么”（日本的本质）。还有，我并没有想写现代日本文学史，虽然在日本常常有人这样来阅读本书。要想了解现代日本文学史，有很多比我这本书更合适的，不管是日本人写的还是西洋人写的。但是，在这里可以肯定地说，人们对我所要质疑的“日本”、“文学”、“起源”是坚信不疑的。我于本书中试图论述的是通过19世纪日本的某一时期的事件所产生的“现代”其特有的性格，这个“现代”最初出现于西洋故被西洋所同一化。然而，如果这个“现代”与西洋是同一的，那么，它恐怕不可能向非西洋世界渗透。另一方面，非西洋世界的人们，如以“东洋”或“日本”来做自我表象，那不过是在“现代”中的表象。在此，现代批判常常与“西洋批判”相混同。我试图揭示：“日本文学史”或“日本”本身，乃是在“现代”这一观念中所形成的表象，这同时包括“西洋文学史”或“西洋”本身也是在“现代”之中所形成的表象，这样一层意义。

在本书中探讨关于“现代”的“起源”，比起向西洋本身寻找这个“起源”来，我更试图在非西洋地域的“西洋化”过程中来探索。因为，“现代”的性格在西洋有一个长期发展成熟的过程，故其起源被深深地隐蔽起来了，然而，在非西洋如日本则是以极端短暂凝缩的形式，并且是与所有领域相关联的形式表露出来的。因此，我主要把焦点放到了明治20年代（1890—1900）这一短暂的时期。弗雷德里克·詹姆逊在本书的英文版序里写了下面一段话，我觉得他理解了我的意图。

相反可以说，这仿佛是在一个大的实验室里验证日本的现代化，也让我们以慢镜头的方式看到我们自身现代化的发展特征。这一新颖的方式大概可以与旧的传统历史学或社会学媲美，如同电影之于小说，或者动画片之于纪录片。

不过，这样的“实验室”未必只有在非西洋地域如日本才能被发现，在欧洲周缘各国也会存在。当然，把西洋视为铁板一块去构筑一个远景会陷入虚假，因为那里有着多样的时间和空间上的差异。从某种意义上可以说，18世纪至19世纪的德国比起英国来，其“现代”是以短时间凝缩的形式突然展现出来的。现代日本，无论是法律制度还是哲学都以德国为榜样并不是偶然的。不过，不能简单地把这种情况归结为落后国家所固有的现象而了事。比如，从康德到黑格尔的德国观念论，在短时期凝缩成具有一次性的强度这一点，至今仍刺激着我们的思考。相反，“落后”也可能成为从根源上质疑在“先进的”地方被视为当然或自然化了的东

西的契机。

本书出版后经历了一段时间，我才读到本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）的《想象的共同体》，这本书给了我很多启发。安德森在方法上与我相似，他不是在西洋而是在印度尼西亚的现代化过程中试图寻找到民族主义的“起源”。不过，我从安德森那里得知：我在自己的书中所考察的诸种问题同时也正是民族主义“起源”的问题。安德森说作为“想象的共同体”的民族（nation）唯通过本国固有语言之形成才得以确立起来，而对此发挥了重要作用的是报纸小说等，因为报纸小说提供了把从前相互无关的事件、众人、对象并列在一起的空间。正是在这种意义上，应该说“小说”在民族形成过程中起到了核心作用，而非边缘的存在。“现代文学”造就了国家机构以及血缘地缘性的纽带绝对无法提供的“想象的共同体”。在现代民族国家的形成比较滞后的德国其对民族同一性的确认是由德国文学来完成的，这一情况足以证实上述的说法。例如，在拿破仑占领下，费希特这样说道：

> 首先，比一切事情都重要的是：各个国家最初的、原始的和真正天然的疆界，毫无疑问是它们的内在疆界。讲同一种语言的人们早已在有一切人为技巧以前，通过单纯的天性，靠许多不可见的纽带联结在一起了；他们彼此理解，而且有能力不断更明白地表达自己的意思，他们休戚相关，自然而然地是一个整体，一个不可分割的整体。这样的一个整体为了至少不暂时引起混乱，为了不使自己均衡发展的进程受到严重干扰，决不会愿意接受任何一个有另外一种来源、讲另一种语言的民族，并且与它混合。从这种由人的精神本质划定的内在疆界中，才产生了居住地的外在疆界，这是那种内在疆界的结果，并且从事情的天然外观来看，住在某些山川之内的人们绝不是由于住在同一地域，才成为一个民族，相反地，人们是由于早已通过一种更高的自然规律而成为一个民族，才住在一起，而且如果他们很幸运，他们才有山河的掩护。[1]

费希特向内在的语言谋求民族的同一性，而非其他要素或地缘血缘等，这些东西虽然后来作为“血与大地”被物象化了。但是，他并不认为作为“内在国境”的“同一的语言”是由所谓“文学”而形成的。现代民族国家的核心比起政治性的机构更存在于“文学”那里。这在今天新的要求民族独立的人们之间仍然发挥着作用。进入1990年代，我们目睹了这样的形势：在全球化世界资本主义之下，现代民族国家失去其力量的同时，又发生了众多的“想象的共同体”。而这种形势不能仅仅从政治经济层面来观察。我们有必要再一次质疑存在于民族的中心地位上的这个“文学”，并且追究其“起源”。如果本书作为一个参照系得到大家的阅读，我将感到非常幸运。

柄谷行人

1995年12月于东京

---

[1]此处采用梁志学等的译文，见《对德意志民族的讲演》中文版第199—200页，北京：商务印书馆，2010。——译注

韩文版序言（1997）

一本书随着时代状况的变化产生了与当初不一样的意义，这在读别人的书时常常感觉到的，但是关于自己的书也会有这样的情况，我还是通过《日本现代文学的起源》第一次体验到。就是说，带着某种客观性来读自己写的东西，这仅仅以本人的意志为之乃是不可能的。我总觉得与其重读以前自己所写的文章来作再检讨，不如去做新的事情，实际上我确实这样做了。不过，限于本书我不得不进行再思考，这是在出版10年之后被翻译成英文的时候。读到英文版原稿时，我初次感到有一种读自己的书如他人的书似的感觉。那时我发觉本书中所讨论的如言文一致和风景之发现等，在根本上乃是民族国家的一种装置。进而我又发现：比如夏目漱石对英国文学感到隔膜，实际上正是对19世纪以来的文学特别是写实主义小说之优越地位的反感。因此，在英文版出版之际，我加上了《文类之死灭》一章，又附上了一篇长长的后记。

有人提起在韩国翻译出版这本书以后，又促使我对《起源》这本书，或者说书中所处理的时代作了思考。于是，我惊讶地发现1970年代写作该书时没有想到的各种事情，现在突然喷射出来了。就是说“日本现代文学的起源”也正是“现代日韩关系的起源”。在叙述这个问题之前，我想先回顾一下自己1970年代写作并收入此书中的随笔时所思考的问题。我绝不是什么明治文学的研究者。可以说当时我所思考的乃是同时代日本的知识状态，而试图退到明治20年代对此进行考察。

我意识到的问题之一是这样的：当时，从1960年代开始激进化的政治运动遭到破产，结果产生了回到文学去的倾向。或者人们觉得通过回到“内心”，似乎可以从各种各样的共同幻想中“自立”起来。后来证实，这实际上不过是一种摆出自由主义姿态的保守主义而已。我虽然对这种倾向感到了抵触，但觉得单就“政治”而言是无法对此加以否定的，这需要更为根本性的批判。我注意到政治运动一旦破产就回归文学回归内心，这种情况从明治20年代开始便不断重演至今。

例如，日本的标准文学史认为，坪内逍遥在《小说神髓》里否定了“劝善惩恶”而确立起现代文学的理念。可是，实际上逍遥是站在极为政治性的立场上来批判“劝善惩恶”的。所谓“劝善惩恶”并非德川时代的儒教文学，而是指直接与明治10年前后自由民权运动相关联而创作的大量“政治小说”的倾向。坪内逍遥所说的现代文学之“神髓”，指的是自立于这样的“政治”。但是，现实中是自由民权运动遭到了挫折，结果只建立起外表上的宪法和议会。明治20年代的现代文学与其说承续了自由民权运动，不如说它蔑视这一运动并通过用内心的过激性代替斗争的方式，实际上肯定了当时的政治体制。1970年代则在不同的语境下重演了这一历史。我追溯“起源”要批判的正是这样的“文学”，这样的“内面”，这样的“现代”。

然而，进入1980年代，随着消费社会现象的出现，后现代主义开始风靡起来。有迹象表明我这本书也曾作为这种风潮的代表性作品而被人们阅读。然而，初看起来仿佛相似，实际上我在本书中的意图与这种风靡一时的后现代主义是完全对立的。1984年，我写了《批评与后现代》这篇评论，表示了与日本式的后现代主义（近代的超克）之敌对态度。我还记得因此有人说我好像变成了现代主义者。确实，我那时重读了被嘲笑为典型的现代主义政治学学者丸山真男的著作，对此作了应有的评价。但是，这并不是因为我支持现代主义才这样做的。比如，丸山曾在《日本的思想》中引用了中江兆民下面这段话：

吾人常言，世上俗流政治家定会得意扬扬称说：在欧美诸国盛行帝国主义之今天，还要抬出此十五年前陈腐之民权论，乃不通世界之风潮。敝人则以为，此理论虽已陈腐然作为实践依然新鲜，作为明白之理论于欧美诸国自数十百年前已着手实行。换言之，于别国或已变为陈腐，然于我国则仅为刚刚萌芽于民间之理论，却为藩阀元老利己政治家所毁，至今不曾实行便归于消亡。故作为言辞已极陈腐，然作为实践依然新鲜。而使理论变为陈腐者，其罪在谁？（《一年有半》附录）

丸山真男想说的是，不论现代主义即市民主义怎样陈旧，既然在日本现代或市民社会都还没有实现，那么，这在今天仍然是新鲜的。问题是使现代主义即市民主义看上去显得陈旧其罪责在谁那里呢？未被实行的理论虽然显得陈旧却依然是新鲜的，中江兆民这段话对我来说亦非常新鲜。在兆民说这番话的时期里，流行过尼采主义式的“理论”，然而，那些理论已经不那么耐读了，而兆民的话为什么依然新鲜呢？这不在于他基于卢梭的“民权”理论，而在于他的话语是一种“批评”的话语。批评本身与理论不同，可以说“批评”乃是对理论与实践，思维与存在之脱节的一种批判意识。我在本书中接受了德里达和福柯理论的影响，但是我并没有把这些理论在法国所具有的批评作用和在日本所具有的意义混同起来。因此，我得以和日本的德里达主义、福柯主义的浅薄“流行”大唱反调。

另外，我在这里特意要引用兆民的文章还有一个理由，因为这段文章与我在本书中没有提及的一件事有着直接的关系，即在他所说的“15年”期间里隐藏着“日本现代文学的起源”。他写此文的时间是1898年，这正是因日本帝国主义对朝鲜的干涉而引发的日清战争后的第四年。当时，所谓新的“理论”乃是支撑帝国主义的强调“优胜劣败”之社会达尔文主义。“15年”前提倡“民权”的人们那时一齐转了向。换句话说，曾经是民权主义的民族主义者在这个时期转化为帝国主义的民族主义者了。

这种情况下的现代文学怎样呢？我在本书中根据国木田独步的《空知川的岸边》（1902）谈到了“风景之发现”。我指出：这个“风景”乃是由不关心外界的“内在的人”以倒错的方式发现的；还有，这是在此前的文学语言不曾触及的新世界北海道发现的。可是，实际上独步于1895年虽然做过迁居北海道的计划，但在空知

川一带不过住了两星期左右而已。因此，北海道的体验是不可能改变独步的。可以说他认真地（且蔑视地）考虑过迁居北海道，这件事本身更为重要。

独步考虑迁居（移民）北海道是在以从军记者参加了前一年的日清战争之后。在民族主义的昂奋气氛中，他受到了人们的欢迎，但战争一结束则陷入了虚脱的状态。他想象的北海道是填充这空虚感的“新世界”。他于那原野中发出这样感叹：“哪里有社会，哪里有人们骄傲地传咏着的历史啊？”然而，不用说如空知（sorati）这个地名所示，这里居住着阿伊努族人，这是一个具有充分“历史性”的空间。国木田独步之“风景”的发现，正是通过对这样的历史和他者的排除而实现的。这个时候，他者不过是一个“风景”而已。日本的殖民地文学，或者对殖民地的文学之看法的原型，最初就展现在独步那里。

进而言之，日本殖民地政策的原型亦在北海道。开发北海道不仅是原野的开拓，还有对表示抵抗的土著（阿伊努族）的杀戮与同化。这种做法后来被扩展到冲绳、中国台湾（日清战争后所获），进而至于朝鲜、“满洲”、东南亚。值得注意的是当时出现的阿伊努族与日本人“同祖论”的主张后来在合并韩国时变奏为“日（朝）鲜同祖论”，这是一种消灭对方的他者性进而支配对方的办法。这种办法与英国和法国的殖民主义形成鲜明的对照，在某种意义上，与美国的殖民主义政策有类似之处。美国把被统治者视为“潜在的美国人”，故感觉不到其中的帝国主义支配性。美国人在那里实行统治，却觉得是在向被支配者教授“自由”呢。

实际上，北海道作为日本的“新世界”正是以美国为样板来开发的。比如，札幌农业学校便是为承担日本的殖民地农业的课题而设立起来的，正如创设当初聘请美国人科拉尔克（Clarke）博士所象征的那样，直接导入了美国的殖民地农政学。在日本的现代思想及文学史中，我们只能在内村鉴三为代表的基督教思潮发展过程里看到对这个问题的论述。而实际上新渡户稻造及内村的弟子们都是殖民地经营的专家。日本的殖民主义在主观上是把被统治者视为“潜在的日本人”来处理的，这当然是一个植根于“新世界”的理念。这个理念一直与后来的“八紘一宇”（“大东亚共荣圈”）意识形态论联系在一起。顺便一提，这种日美关系一直持续到“日韩合并”时期。例如，日俄战争时美国是支持日本的，而且战争结束之后美国又以日本承认美国对菲律宾的统治为交换条件，而承认日本对朝鲜的统治。美国开始非难日本的帝国主义，只是在其后围绕中国大陆市场日美对立明显化之时。

这样，以朝鲜语版的出版为契机重新思考的结果，我看到了当初写作时没有想到的种种问题。我希望今后与韩国的文学研究者一起思考这些问题。因为我觉得这本写于20年前，在日本已经成了陈旧古董的书，可以通过考察“韩国现代文学的起源”而赋予它以新的意义。例如，我对言文一致的论述，通过与韩国的朝鲜文字问题的比较会变得具有普遍意义吧。近些年来我与韩国的文学研究者定期召开

会议。不管在政治上怎样显得力所不及，我认为要超越日韩之间历史上的摩擦，进行这样朴素地道的交流是唯一的途径。衷心祝愿本书的出版能够成为促进这种交流的一个契机。

柄谷行人

1997年2月10日

译者名词简释

第一章　风景之发现

夏目漱石（1867—1916）小说家、英国文学研究者。旧东京江户生人。原名夏目金之助。1893年东京帝国大学英文科毕业。1900年由文部省派遣赴英国留学。1903年归国后任东京大学讲师，后入朝日新闻社。一生发表大量小说及文学评论，成为现代日本最有影响的代表性作家之一。主要作品有小说《我是猫》、《哥儿》、《草枕》、《虞美人草》、《三四郎》、《此后》、《心》、《明暗》等。另有文学批评《文学论》及《文学评论》。

近松门左卫门（1653—1724）江户时代中期的净琉璃（说唱故事）、歌舞伎等戏曲脚本作家。越前（今福井县）生人。原名杉森信盛，号平安堂、巢林子等。作品有狂言脚本20余编，净琉璃100余曲。其主题多表现伦理与感情（义理人情）的冲突，描写出人的心灵情感之美。主要作品有《出世景清》、《国姓爷合战》、《曾根崎情死》、《情死天网岛》等。

吉本隆明（1924—2012）诗人、文艺评论家。东京生人。1947年东京工业大学电气化学科毕业。1950年代开始发表诗集《固有时的对话》，评论《艺术抵抗与曲折》、《何为语言之美》。1960年代在反抗日美安全保障协定斗争中，发表《共同幻想论》，批判现代国家对个体的压抑及知识分子对现状的屈从。又创刊杂志《试行》，展开广泛的文化与社会批评。被誉为战后最有影响的批评家之一。晚年有著作：《心之现象论序说》、《最后的亲鸾》等。

二叶亭四迷（1864—1922）小说家。旧东京江户生人。原名长谷川辰之助。明治20年代主要作家之一，曾与夏目漱石共同主持朝日新闻的“小说栏”，以小说《浮云》等及评论《小说总论》积极倡导并实践写实主义文学主张。

源实朝（1192—1219）镰仓幕府第三代将军、诗人。以“万叶调”所作和歌佳作颇多，诗集有《金槐和歌集》。1219年于鹤冈八幡宫境内被兄子公晓所杀。

松尾芭蕉（1644—1694）江户时代前期俳句诗人。伊贺上野生人。早年曾赴京都从北村季吟习作俳句，后入江户。期间旅行日本各地多作诗文，开创一代俳句“蕉风”，为俳谐文学注入了高深的文艺性。俳句集有《俳谐七部集》，另有《更科纪行》、《奥之细道》等纪行文。

柳田国男（1875—1962）民俗学家、诗人、思想家。兵库县生人。青少年时代创作有短歌，抒情诗等。东京帝国大学毕业后从官入农商务省，又任贵族院书记官长，后辞官入朝日新闻社。曾旅行日本各地，广泛接触偏远山地渔村习俗，

确立起民俗学研究志向。从1909年发表《后狩词记》至1961年出版集大成之作《海上之道》，取得了以民俗学为中心的思想学术业绩，涉及人文社会科学各领域。被誉为现代日本最有影响的思想家之一。主要著作有《远野物语》、《桃太郎的诞生》、《民间承传论》、《国史与民俗学》、《关于先祖》等。

井原西鹤（1642—1693）江户时代前期浮世草子（通俗小说）作家、俳谐诗人。原名平山藤五。大阪生人。其作品特色在于融和雅俗语，冲破传统物语故事的藩篱，生动表现世人性色物欲，描写了日本近世（元禄时期）的享乐世界和武士及下层平民生活。被后人视为具有写实主义倾向的前现代作家。主要作品有《好色一代男》、《好色一代女》、《武道传来记》等。

曲亭马琴（1767—1848）江户时代后期戏剧作家。原名泷泽兴邦，号著作堂主人。旧东京江户深川生人。从1791年刊行黄表纸《尽用而二分狂言》始主张劝善惩恶，并以雅俗融合的语言发表大量脚本故事，后世称其文风为“马琴文体”。主要著作有《南总里见八犬传》、《近世说美少年录》、《日本永代藏》等。

正冈子规（1867—1902）俳句诗人。原名正冈常规，号濑祭书房主人。爱媛县松山生人。东京帝国大学毕业。早年曾入日本新闻社，独自研究俳谐。后以《杜鹃》杂志为阵地提倡写生文，发表《与歌咏书》并尝试短歌的革新。其理论和实践为传统诗歌向现代的转化作出杰出贡献。所作俳句短歌被称为“日本派”和“根岸派”。主要著作：《寒山落木》、《仰卧漫录》外，另有新诗及小说创作数种。

与谢芜村（1716—1783）江户时代中期俳句诗人、画家。大阪摄津生人。原姓谷口，号夜半亭等。少时擅长绘画，文人画艺术造诣很高。习画之余作俳句，倡导正风中兴而形成浪漫感性色彩丰富的俳句诗风，与松尾芭蕉齐名。有作品集《芜村翁文集》、《芜村句集》。

国木田独步（1871—1908）诗人、小说家。原名国木田哲夫。千叶县生人。1906年出版短篇小说集《命运》，被视为明治时期自然主义文学的前驱之作而得到文坛高度评价。主要作品有《武藏野》、《牛肉与马铃薯》、《酒中日记》、《命运论者》等。

高滨虚子（1874—1958）俳句诗人、小说家。原名高滨清。爱媛县松山生人。从师正冈子规习作俳句，主编《杜鹃》杂志，提倡歌咏花鸟的客观写生。主要作品有《五百句》、《虚子俳话》，又《俳谐师》、《风流懺法》等写生文式的小说。

本居宣长（1730—1801）江户时代中期国学家。号铃屋。早年入京学医，钻研古典小说《源氏物语》。又从国学大师贺茂真渊研究“古道”。费时30载著成

《古事记传》，主张排斥儒佛回归“古道”。又以独创的“物哀”美学概念展开对古典文艺的批评，在日语文法研究上亦取得划时代成就。被誉为近世“四大国学家”之一。著作有《源氏物语玉之小栉》、《古今集远镜》、《词之玉绪》、《石上私淑言》等。

坪内逍遥（1859—1935）小说家、评论家、翻译家。原名坪内勇藏。岐阜县美浓生人。少年时代起爱好曲亭马琴等为代表的江户时代文学。1885年作《小说神髓》，排斥传统文学的劝善惩恶，主张写实主义，为日本现代文学指示了发展方向。另有写实主义小说《当世书生气质》流传于世。

北村透谷（1868—1894）诗人、评论家。原名北村门太郎。神奈川县生人。早年与岛崎藤村等创办杂志《文学界》，兴起浪漫主义文学运动。因自由民权运动失败而转向文学，其创作多表现内心的理想主义，具有浓厚的浪漫主义色彩。主要作品有《蓬莱曲》、《厌世诗人与女性》等。

小林秀雄（1902—1983）文艺批评家。东京生人。1928年东京帝国大学法文科毕业。深受法国文学熏陶。1929发表《各种各样的匠心》，确立批评家地位。1930年代以杂志《文艺春秋》、《文学界》为主展开以解析自我为主轴的文艺批评，被誉为日本现代主义批评的创始者。主要著作有《陀思妥耶夫斯基的生活》、《私小说论》、《所谓“无常”》、《历史与文学》、《近代绘画》、《本居宣长》等。

中村光夫（1911—1988）文艺评论家。原名中村木庭一郎。东京生人。东京帝国大学法文科毕业。活用现代西方文学理论批评日本现代小说存在的问题，成就卓著。主要著作有《风俗小说论》、《二叶亭四迷传》、《明治文学史》等。

江藤淳（1933—1999）文艺评论家。原名江头淳夫。东京生人。庆应义塾大学毕业。1950年代后期始发表《夏目漱石》、《排击奴隶思想》等一系列有影响的文艺评论，又关注社会政治问题，批评当时知识分子安于现实的精神状态。被誉为战后重要的批评家。有著作：《小林秀雄》、《成熟与丧失》、《漱石及其时代》等。

冈仓天心（1868—1936）美术理论家、思想家、明治时代美术界领袖。原名冈仓觉三。横滨生人。曾任东京美术学校校长，创立日本美术院。坚信东洋精神的高深玄远和东洋艺术的神秘不朽，强调“亚洲是一个整体”，其思想具有强烈的理想主义色彩和泛亚洲主义倾向，对日本现代思想界影响甚大。主要英文著作有《东洋的理想》（Ideals of East）、《日本之觉醒》（The Awakening of Japan）、《茶书》（The Book of Tea）等。

写生文“写生”之说　原为俳句诗人正冈子规所倡导的短歌及俳句之创作方法

论。主张如西洋绘画那样如实摹写客观事物与人生情感（见所著《与歌咏书》）。正冈子规逝后，由短歌诗人伊藤左千夫、斋藤茂吉和俳句诗人高滨虚子等实践其理论主张，并扩大及于散文创作，而形成写生文。

江户时代（1600—1868）又称德川时代。指由将军德川家康1600年关原之战胜利，于江户设立幕府政权，到1868年为明治维新政权所取代的260年历史断代。这是一个闭关自守，在内部日本文化自我完善，世俗商业社会繁荣昌盛的时代。江户文学即指这一时期的文学艺术，特别是其中成熟璀璨的世俗平民文艺。

明治时期（1868—1912）日本现代化确立和巩固的时期。1868年明治维新推翻江户幕府政权，建立明治新政府。通过实行一系列政治改革实现了由封建社会向统一的现代民族国家和资本主义制度的转型。

自由民权运动1874年以板垣退助等提出“民选议院设立建议书”为发端，后在全国发展开来的资产阶级民主政治运动。该运动主张反抗藩阀政治，要求人民自由与参政权利，开设国会实行地方自治与废除不平等条约等，其最终目标在于建立民主宪政国家。这一运动持续了10之久，并没有取得实质性的成果，最终于1883年前后为明治政府所镇压。

第二章　内面之发现

言文一致运动明治初期至20年代前后发生的文字改革运动，宗旨在于将传统言文统一于现代口语以创立新的语文文体。最早由前岛密提出重视声音口语废除汉字方案（1866），后有森有礼“简略英语采用案”及福泽谕吉汉字消减论流行于世。而现代报刊新闻的诞生为文字改革起到推波助澜作用。在文学领域其主要实践者有小说家二叶亭四迷、山田美妙、尾崎红叶等。后来这种新文体逐渐普及遂形成今日之现代日语。

前岛蜜（1835—1919）日本现代邮政制度的创立者。越后（今新泻县）生人。曾游历西欧，归国后创立邮递事业，亲自确定“邮便”、“切手”（邮票）等名称，实行全国统一的邮递官业。又以提倡国语文字改良论著称。

山田美妙（1868—1910）小说家、诗人。原名山田武太郎。东京生人。1885年与尾崎红叶等人组成文学社团砚友社，以小说创作实践言文一致主张，成为用言文一致文体写作的前驱者。编著《日本大辞典》之外，还有小说《蝴蝶》，论著《日本韵文论》、《日本俗语文法论》等。

森鸥外（1863—1922）小说家、诗人、评论家。原名林太郎，号观潮楼主人。岛根县石见生人。1881年东京帝国大学医科毕业，后留学欧洲。回国后任职陆军的同时，从事西欧文艺的译介和创作、批评。在文艺各方面均有贡献，其思

想艺术造诣极深，为明治时期文坛重镇。主要作品有《舞姬》、《雁》、《阿部一族》、《伊泽兰轩》及译作《即兴诗人》等。

伊藤博文（1841—1909）政治家、公爵、明治维新功臣。早年参加讨伐幕府的运动，维新以后成为藩阀政治的核心。曾任首相及贵族院议长，四次组织内阁政府。又曾任中日甲午战争和谈全权大使。1909年在哈尔滨为韩国独立运动领袖暗杀。

市川团十郎（1838—1903）市川世族第九代歌舞伎演员。演技高超，曾创始被称为“活历”的新历史剧。

贺茂真渊（1697—1769）江户时代中期国学家。排斥儒佛外来思想，主张据《古事记》探索日本的古代精神，形成独自的国学体系。有弟子本居宣长等。主要著作有《万叶考》、《国意考》、《冠辞考》等。

伊藤整（1905—1969）文艺批评家、小说家。北海道生人。早年提倡以乔伊斯为代表的新心理主义文学，战后在对日本“私小说”文学理论化方面取得了显著成绩。曾任日本笔会副会长。主要著作有《新心理主义文学》、《小说的方法》、《日本文坛史》等。

坂口安吾（1906—1955）小说家、随笔家。原名坂口炳吾。1930年东洋大学毕业。早期有小说《吹风物语》以观念化的风格著称。战后反抗传统的形式化道德，提倡“堕落论”。作品有《风博士》、《白痴》、《在樱花盛开的树下》、《日本文化私观》等。

尾崎红叶（1867—1903）小说家、文学社团砚友社代表作家。原名尾崎德太郎。旧东京江户生人。1885年与山田美妙等组建砚友社，创刊“我乐多文库”，培养了如泉镜花、德田秋声等一批文学新秀，为明治时期文学的发展立下不朽功劳。主要作品有《伽罗枕》、《多情多恨》、《金色夜叉》等。

幸田露伴（1867—1947）小说家。号蜗牛庵。旧东京江户生人。明治20年代代表性作家，在强调写实主义的同时，主张悟道精神。主要作品有《一口剑》、《五重塔》、《风流微尘藏》等。

田山花袋（1871—1930）小说家。原名田山录弥。群马县馆林生人。1907年发表的小说《棉被》，成为自然主义文学划时期的代表作。创作上主张对现实人生进行赤裸裸的真实描写。其他作品有《妻》、《田舍教师》、《时间流逝》等。

第三章　所谓自白制度

岛崎藤村（1871—1943）明治时期诗人、小说家。原名岛崎春树。长野县生人。明治学院大学毕业。早年以诗集《若菜集》展示出浪漫主义风格。1906年发表的小说《破戒》，成为日本自然主义文学的代表之作，确立了其作家的地位。自传性作品有《春》、《家》、《新生》，《黎明之前》是其毕生之杰作。

岛村抱月（1871—1918）文艺批评家。原名岛村龙太郎。岛根县生人。早稻田大学教授，曾主持著名杂志《早稻田文学》，致力于自然主义文学运动。1913年与松井虚磨子共同发起“艺术座”，积极介绍西洋现代戏剧。

正宗白鸟（1879—1962）小说家、剧作家、批评家。原名正宗忠夫。冈山县生人。1901年东京专门学校（早稻田大学前身）毕业。后入读卖新闻社，始作剧评。作为自然主义文学作家，形成了独自的怀疑人生的文学风格。主要作品有《往何处去》、《微光》、《自然主义盛衰史》等。

内村鉴三（1861—1930）基督教教徒、思想家。群马县高崎生人。1877年入札幌农学院，始信奉基督教。1882年参与组建札幌独立基督教会，后游历美国，完成内心对基督教的皈依。曾创办杂志《东京独立》、《圣书研究》等，从事广泛的思想文化批评，影响及于日本宗教、教育、文学各领域。主要著作有《基督教徒之慰》及英文著作：《我何以成为基督教徒》（How I Became a Christian）、《日本的代表人物》（Representative of Japanese）。

志贺直哉（1883—1971）小说家。宫城县生人。东京帝国大学肄业。早年与武者小路实笃等创办《白桦》杂志，提倡“为人生”的文学。所创作小说、散文文体简洁洗练，文学表现带有强烈个性，达到了艺术的极高境界。主要作品有《和解》、《小僧的神样儿》、《暗夜行路》等。晚年获国家文化勋章。

山路爱山（1864—1917）评论家。原名山路弥吉。旧东京江户生人。早年就学东洋英和学校，参加社会团体民友社。作为国民新闻的记者，发表了大量独具特色的史论及文学论。又刊行过《独立评论》。主要著作有《足利尊氏》、《现代金权史》、《日本人民史》等。

西田几多郎（1870—1945）哲学家。石川县生人。京都大学教授。1911出版的最初的哲学著作：《善之研究》，被誉为明治西学东渐以来第一部由日本人独创的哲学著作。其哲学思想在于辩证地融合禅宗与德国观念论哲学而开拓“无”的哲学体系。战争期间，其哲学思想（京都学派）被“大东亚共荣圈”侵略理论所利用。现今受到重新评价。著作还有《从动的物质到观察物》、《自觉的直观与反省》、《无之自觉的限定》等。

有岛武郎（1878—1923）小说家。东京生人。《白桦》杂志同人，思想上倾向于人道主义，为了解除思想上的苦恼曾自动放弃自己的所有财产。主要作品有

《宣言》、《一个女人》、《与生而来的苦恼》等。1923年自尽。

“文学界”同人《文学界》系创刊于1893年的文艺杂志，停刊于1898年。其同人有岛崎藤村、北村透谷、上田敏、户川秋骨、平田秃木等。该同人文学团体的创作为当时的明治文坛吹进了清新的浪漫主义之风。

第四章　所谓病之意义

德富芦花（1868—1927）小说家。原名德富健次郎。熊本县生人。同志社大学肄业。1900年前后发表长篇小说《不如归》、《自然与人生》，确立了文坛上的独特地位。醉心于陀思妥耶夫斯基，其创作具有强烈的社会性。晚年成为基督教徒，归隐田园。作品还有《回想》、《黑色的眼和茶色的眼》等。

泉镜花（1873—1939）小说家。原名泉镜太郎。石川县金泽生人。早年从师尾崎红叶，其文学创作的浪漫主义风格贯穿一生。主要作品有《夜行巡查》、《高野圣》、《歌行灯》、《妇系图》等。

铃木大拙（1870—1966）佛教学者、思想家。石川县生人。学习院大学教授。一生以禅学研究著称，曾长期讲学于欧美，致力于向西方世界介绍东洋文化特别是佛教与禅宗。主要著作有《日本的灵性》、《禅论》等，英文著作在西方受到广泛阅读。

大正时期（1912—1926）暂短的过渡期。明治时期伴随近代化的成功，现代民族国家制度已然建立起来，第一次世界大战后日本开始跻身西方列强之列，但自下而上的思想、文化变革仍未贯彻到社会各层面。大正时期的突出特色即是民主主义运动的兴起和自由思想的发展，如护宪运动，争取普选运动及吉野作造的民本主义思想盛行一时。

第五章　儿童之发现

小川未明（1882—1961）小说家、童话作家。原名小川健作。新泻县生人。1905年早稻田大学英文科毕业，曾从师坪内逍遥，接受自然主义文学影响。早期所作小说充满阴郁的诗情。后期专心于童话创作，对日本现代儿童文学的确立贡献卓著。主要童话作品有《赤船》、《红蜡烛与人鱼》、《野蔷薇》等。

铃木三重吉（1882—1936）作家、儿童文学家。广岛县生人。东京帝国大学英文科毕业。从师夏目漱石，早期小说《千鸟》、《小鸟之巢》、《桑之果》等具有强烈的抒情色彩。后从事童话创作，创刊童话杂志《红鸟》，为儿童文学发展作出一定贡献。

严谷小波（1870—1933）小说家、童话作家。原名严谷季雄。东京生人。早年曾与尾崎红叶等组织发起文学社团砚友社，后致力于童话创作。主要作品有《日本昔话》、《日本故事》、《世界故事》等。

樋口一叶（1872—1896）女性小说家。原名樋口奈津。东京生人。早年从师半井桃水，后与“文学界”同人多有交往。作品有《比身高》、《十三夜》等。

平安时代（794—1192）指恒武天皇迁都平安（京都）至镰仓幕府成立为止的400年间的历史断代。此乃日本文化逐渐摆脱大陆中华文化影响而独立的时期，文学上则有宫廷贵族文学的极盛一时之发展。在摆脱汉文创立片假名文字过程中，女性作家的文学创作成就辉煌，出现了一批具有世界意义的文学巨作，如《源氏物语》、《伊势物语》、《竹取物语》等。另在随笔、和歌、大众话本讲谈各方面亦有不朽成就，如《土佐日记》、《枕草子》、《古今和歌集》、《今昔物语》、《粱尘密抄》等。

第六章　关于结构力——两个论争

芥川龙之介（1892—1927）小说家。号我鬼、澄江主人等。东京生人。1916年东京帝国大学英文科毕业。早年从师夏目漱石，1930年代与菊池宽、久米正雄等主持《新思潮》杂志。所作小说讲究技巧而艺术造诣极高，具有深沉的悲剧性浪漫主义色彩。主要作品有《鼻子》、《芋粥》、《罗生门》、《河童》、《阿呆的一生》等。1927年怀抱种种艺术与人生之苦恼而自尽。1935年文艺春秋社为纪念其不幸早逝创立“芥川赏”，以鼓励立志于纯文学创作的新人作家，每年评奖一次，持续至今。

柳亭种彦（1783—1842）江户时代后期通俗作家。原名源知久。旧东京江户生人。德川幕府幕臣。早年曾试作话本，后致力于草双纸的创作，成为此方面最优秀的作家。主要著作有《彦柴田舍源氏》、《邯郸诸国物语》及随笔《还魂纸料》等。

谷崎润一郎（1886—1965）小说家、剧作家。东京生人。东京帝国大学肄业。早期小说如《刺青》、《少年》等对唯美与不道德的空想世界之描写极具华丽色彩，其文才受到高度评价。后期倾倒于日本传统的艺术美，创作上将古典贵族文学的神韵与现代小说技巧融为一体，开辟了崭新的艺术境界。主要作品有《春琴抄》、《细雪》、《少将兹干之母》、《将军之头颅》、《痴人之爱》等。晚年获国家文化勋章。

丸山真男（1914—1996）思想家、日本政治思想史学者。1937年东京帝国大学法学科毕业，后一直任该大学教授。在开拓日本政治思想史学术领域方面成就卓著，同时关注社会现实，积极参与战后民主改革，其思想学说影响及于各方

面。主要著作有《日本政治思想史研究》、《日本的思想》、《现代政治的思想与行动》、《战中与战后之间》等。

佐伯彰一（1922—）评论家、比较文学研究者。1943年东京帝国大学英文科毕业。曾任东京大学、中央大学教授。著作有《日本人的自传》、《物语艺术论》、《自传的世纪》等。

山口昌男（1931—）文化人类学家。北海道生人。1955年东京大学国史学科毕业。曾任东京外国语大学教授、札幌大学校长。著作有《知识透视法》、《文化诗学》、《“败者”的精神史》、《天皇制文化人类学》等。

亲鸾（1173—1261）镰仓时代僧侣，净土真宗开山始祖。通过彻底贯彻念佛信仰，主张舍弃人之利欲而达到独自的信仰境界。在当时民生凋敝的下层社会其思想信仰被广泛接受。主要著作有《教行信证》、《叹异抄》、《三帖和赞》等。

伊藤仁斋（1627—1705）江户时代前期儒学家。早年曾习朱子学，后对《大学》、《中庸》等产生疑问，遂确立起直接从孔孟著作习得教义的古学。其学术思想的核心是仁。又于文学上强调传达真实的人情。主要著作有《论语古意》等。

日本自然主义文学发源于19世纪后期的法国自然主义文学传入日本是在20世纪初，当时，小说家永井荷风等曾运用左拉的自然主义方法尝试创作，但成效不大。日俄战争以后，理性主义与个性解放受到重视，法国自然主义文学的客观描写与日本的浪漫主义个性张扬要求一拍即合，形成了日本独特的自然主义文学。该文学运动的主要理论倡导者是正宗白鸟、岛村抱月、德田秋声，小说创作上的实践者为岛崎藤村（《破戒》）和田山花袋（《棉被》）等。这一文学运动一直持续到20世纪30年代，在写实主义创作上取得了一定成就，但其末流“私小说”则拘于表现个人琐屑生活，文学的社会性大大削弱，曾引起批评界的非难和争议。

私小说也称“心境小说”，日本现代小说的一种体裁。创作方法多在描写作者个人生活体验的同时展示其个人的心理境遇。此类小说创作发端于日本自然主义文学，至大正时期（1912—1926）达到全盛期。私小说虽与现代自然主义文学有关，但其源流可以追溯到由《方丈记》、《徒然草》等所代表的日本中世文学传统。

第七章　文类之死灭

大冈升平（1909—1988）小说家。东京生人。1932年京都帝国大学法文科毕业。大学时代曾从小林秀雄习法文，主要写作战争题材的小说，作品有《俘虏

记》、《野火》、《莱特岛战记》、《武藏野夫人》、《花影》等。

新井白石（1657—1725）江户时代中期儒学家、政治家。旧东京江户生人。曾任江户幕府儒官，参与改革前朝政事，主要政绩在制定货币制度、改革对外国贸易等方面。著作有《新井白石日记》、《读史余论》、《西洋记闻》、《折焚柴记》等。

石川啄木（1886—1912）诗人。岩手县生人。早年曾为“明星派”浪漫主义诗人，后关注社会思想，志在改革传统的和歌，取口语入诗，创作了充满生活情感的短诗。主要著作有《一把沙土》、《悲哀的玩具》、《时代闭塞的现状》等。

第八章　书写语言与民族主义（1992）

铃木朗（1764—1837）江户时代后期国学家。号离屋。名古屋生人。曾从师本居宣长，后任学堂明伦堂教授，其国语研究方面的成就显著，为世人所知。著作有《言语四种论》、《雅语音声考》、《希雅》、《活语断续谱》等。

时枝诚记（1900—1967）语言学家。东京生人。曾任京城大学（日本殖民时代朝鲜的大学）、东京大学、早稻田大学教授。其独创的语言学理论“语言过程说”在学术界有一定影响。主要著作有《国语学史》、《国语学原论》、《日本文法》等。

“近代的超克”日语中“超克”一词含有战胜与克服两层含义。所谓“近代的超克”狭义上指1942年夏，由同人杂志《文学界》组织的一次座谈会。该座谈会上发表的论文在杂志上刊载后于次年以《近代的超克》为书名出版了单行本。这个座谈会情况复杂，参加者来自当时社会各阶层（《文学界》同人：亀井胜一郎、林房雄、三好达治、中村光夫、河上彻太郎、小林秀雄；音乐家诸井三郎；电影界人士津村秀夫；神学家吉满义彦；哲学家西谷启治、下村寅太郎；历史学者铃木成高；科学家菊地正士），其宗旨在于讨论日本知识人如何面对太平洋战争的时局，确立新的思想精神目标。其中反省明治以来追求现代化的思想路线，重新认识东洋哲学，以东洋精神文明克服和超越西洋物质文明带来的危机，乃是一个依稀可见的思想总倾向。并且这一倾向与当时发源于西欧的反思现代性思潮（如海德格尔等）不无关系。另一方面，如竹内好所指出：广义上，作为“思想”乃至日本知识人精神“象征”的“近代的超克”含有三方面的思想来源，即“文学界同人”、“日本浪漫派”和“京都学派”的理论思想。不管自觉与否，“近代的超克”之思想核心在于为日本的“大东亚战争”和对英美宣战（太平洋战争）提供理论论证。也因此，直到日本无条件投降的1945年，“近代的超克”仿佛咒语一般广为流行，其中既包含着那个时代知识人对历史和现实的思考，又具有明显的战争意识形态色彩。

京都学派指由毕业于京都大学的学者或该大学在职教授所组成的学者团体。与东京大学具有培养政府官僚人才的性格相比，京都大学则因远离国家体制而形成了比较自由的学术传统。这种传统经过战争时期而延续至今。战前，该学派以西田几多郎为中心，其中一部分人如高坂正显、高山岩男等提出“世界的哲学”概念，认为“大东亚战争”是摧毁西洋的现代，形成新的“世界史”之必然现象，积极为日本军国主义侵略战争提供理论论证，战后受到进步知识界的批判。

译者重版后记（2013）

柄谷行人这部经典之作《日本现代文学的起源》，2003年由我翻译成中文在北京三联书店出版。这次征得作者本人同意，交由计划刊行柄谷行人著作系列的中央编译出版社重版。十年来，本书在汉语读书界产生了广泛而持久的影响，一如它在世界各地拥有强大的影响力那样。据我了解，书中有关现代文学的“风景之发现”，即认识论上的“颠倒”装置以及这个文学与现代民族国家建制同时发生并形成“共谋”关系等等思考，得到了汉语读书界的高度关注和高校在校博士生的广泛征引，直接影响到现当代文学研究思考方式和阐释构架的转变。2005年底，我曾就本书的多重内涵和作者本人认识的不断变化，发表过一篇题为《与柄谷行人一起重读〈日本现代文学的起源〉》（《博览群书》2005年第11期）的文章。现全文重录于下面，作为这次重版的译者后记，以期给汉语读者提供进一步的阅读参考。

一部名著往往可以包含多重的解读可能性，这不仅在读者就是在作者那里也是常有的事情。日本批评家柄谷行人的文艺随笔集《日本现代文学的起源》初版于1980年（东京：讲谈社。以下简称《起源》），至今历时25年，在日本包括原版、文库版和文集版已经印行了近30次。1993年于美国出版英译本之后，开始越出国境迅速传播到世界其他一些地区；继德文版（1995）韩文版（1997）之后，2003年中文版也由北京三联书店推出。这部诞生于东亚日本的批评著作，经过穿越北美、西欧的“旅行”之后，又绕回到包括韩国和中国的东亚来，在周游世界的过程中遇到不同语境不同文化背景的读者而发生多种多样的阅读可能性，乃是理所当然的事情。有意思的是，到了最近连作者本人对自己书中说了什么也有些动摇不定了。

2004年岩波书店出版了5卷本的《定本柄谷行人集》，其第1卷收录的便是这部早期代表作。作者借编辑文集的机会重读《起源》后，写下一篇《重读之后痛感“近代文学”已然终结》的随笔。文章不长，全文抄译如下。

> 我是不去读自己所写的东西的，因为觉得与其如此，不如去写新的作品。可是偶尔也有不得不重新阅读的时候，尤其是在《日本现代文学的起源》出版英文本之际。
>
> 简单说，我在此书中指出：我们觉得理所当然不言自明的东西（如文学中的风景、言文一致运动、小说的自白等），都是某个特定时期（明治20年，1890年）确立起来的现代文学装置而已。
>
> 这种想法是在1975至1977年于耶鲁大学讲授明治文学时产生的。如果不是在那样的地方（外国），我恐怕不会有上述思考的。当初写作此书的时候完全没有想到要在美国出版、因为书中讨论的主要是与日本的文学状况相关的一般常识性事项。

所以，到了1983年有人要英译此书时，我便踌躇起来了。虽然最后同意他们去翻译，但附加了一个条件，就是要作一些修改。可是，后来译者那边一直杳无音讯，到了1990年前后英文翻译稿突然寄到我手上来，我真不知道如何是好了。要是坚持对原作加以修改的话，译者又要返工而多费周折的。考虑到这一点，我放弃了修改全书的计划，只补充一个新的章节，加了若干的注释并写了后记。

现在，我对自己的旧作很有些不满。原因之一，就是出版英文本的时候，我更多地考虑到文学特别是言文一致以后的小说，在现代民族国家形成过程中所发挥的重要作用问题。这恐怕是受到安德森《想象的共同体》或者90年代初学术思潮的影响所至。因此，在英文本序中，我特别强调了这一点。另外，在稍后《起源》被翻译成德文、韩文和中文之际，应译者的邀请我分别写了序言。面对未知的他者（各国读者），又让我不断思考起自己的著作究竟写了些什么。

然而，去年计划出版《定本柄谷行人集》，我又重读一遍《起源》，感到现在自己的关注重点与此前已大不相同，或者说我又回到最初写作此书的观点上去了。比如，当今的民族主义并不需要文学，新的民族之形成也不必文学参与。民族主义虽然没有结束，但现代文学已经终结。我深深感到，现代小说这东西实在是一段特殊历史下的产物。

这样想来，我在1970年代后期追问现代文学的“起源”时，实际上这个文学已在走向终结了。如果没有感到其“终结”的到来，何以会去追问它的“起源”呢？总之，我再次感到“作者很难读懂自己的著作”。（载2004年7月18日《朝日新闻》）

这篇文章里，柄谷行人虽然最终意在强调“作者很难读懂自己的著作”，但还是清晰地记述了他对《起源》一书，其自我认识的变化过程。他至少向读者暗示了阅读此书的两条可能的线索。一是从当初的写作意图来讲，他是在1970年代末于美国这一“外部”的场域获得了从“起源”上观察“日本现代文学”的视角，又在与保罗·德曼等耶鲁学派解构主义运动成员的交往中发现了颠覆“文学现代性”的方法。据此来分析成立于明治20年（1890）前后的“近代文学”，发现并证实了下面这样一些事实，即我们长期以来认为毋庸置疑的“现代”、“文学”等概念并非普世性的价值观念，现代文学的一些基本特征如客观描写、内心自白、言文一致的口语化书写语言等等，都是特定历史阶段的产物，即19世纪中期以来起源于西欧而逐渐扩散到世界各地的“现代性”文学的一种“装置”。发现了它的起源就意味着可以预见到其“终结”，《起源》一书当初就是要指出这个“现代文学”正在走向终结，如同现代性思想和社会已经在1970年代前后发生转型一样。这可以称之为从“文学与现代性关系”的视角来阅读的线索。二是进入1990年代以后，柄谷行人接受了安德森“想象的共同体”及民族国家理论的影响，觉得《起源》一书虽然当初没有自觉到，但实际上包含了文学在现代民族国家制度建设上所发挥作用的内容，是可以作新的阐发的。就是说，我们也可以从“文学与民族国家建制的共谋关系”这一视角来阅读此书。而且第二种阅读线索在整个1990年代都得到了作者的刻意强调，我们看柄谷行人所写的英文本、德文本、韩文和中文本的“序言”就可以明了这一点。

一部具有原创性的名著，不同的读者可以有多样的解读，甚至原作者的认识也会发生变化，这些都不是什么新奇的事情。问题是原作者到了最近又对第二种解读线索表示了“不满”，强调自己的认识回到了当初的写作宗旨上。作为中文本的译者，我感到应该对此有所交代，因为我的“译者后记”依据柄谷行人当时对第二种阅读线索的强调，而突出了《起源》一书在解构文学与民族国家建制上之共谋关系的一面。记得有一位同行朋友在看了那篇“译者后记”之后就曾对我笑曰：原作的意味很是丰富，虽然时有难解而不甚明了的地方，读了你的译后记就觉得问题很是清晰了然了。对于我们不懂原文的中国读者，你的解读可是至关重要呀。我当时没有马上反应过来这朋友的笑谈是在肯定还是否定。现在，读到上引柄谷行人的文章，才恍惚略有领悟。作为译者所提供的一种解读线索说不定会遮蔽原作本身所具有的丰富性呢。

正因为如此，我在上面特意全文抄译了柄谷行人最近那篇随笔，希望能给中国的读者提供更多的解读《起源》的背景资料。不过，有一个翻译过程中的细节还是应该交代几句。当1999年前后我接受北京朋友的建议，开始与柄谷行人联系此书的中文本翻译事宜时，他就主动建议要把发表于1992年的《书写语言与民族主义》一文收入中译本。原因是，这篇批评雅克·德里达只局限于西方谈“语音中心主义”，强调在18世纪的日本也出现过试图摆脱汉字文化压迫的日语语音中心主义的文章，与《起源》一书在内容上有密切联系。今天想来，这篇文章与英译本作者序（1991）的写作同时期，正是柄谷行人参照“想象的共同体”理论来重读自己的《起源》之时。到了1999年前后建议收此文于中译本，说明他依然期望读者从“文学与民族国家建制的共谋关系”这一阅读线索来理解该书。也因此，有了我那篇中译本“译者后记”。至于他对安德森“想象的共同体”理论产生“不满”则是在那之后。

2000年6月，本尼迪克特·安德森应邀来日本法政大学（柄谷执教的大学）与柄谷行人同台讲演。安德森的讲题是《被创造的“国民语言”——不存在自然生成的东西》（Nothing Comes Naturally：The Creation of“National Languages”），柄谷行人的发言则是《语言与国家》（两人的讲演同时刊载于《文学界》2000年10月号，东京）。我们仅从安德森的讲演题目就可以看到，时隔十几年之后，其思考的框架依然是文学语言与民族国家的关系问题。从内容上看也只是增加了有关泰国、菲律宾方面的资料，论证了国语与国家民族的语言未必一致，实际上是长期的政治斗争的结果。就是说，现代国语国民文学并非自然生成之物，而是民族国家形成过程中人工塑造出来的。作为民族国家“想象”的载体，国语保证了民族主义的兴起和发展。而柄谷行人则在上面提到的那篇《书写语言与民族主义》旧稿基础上增加有关现代资本主义“三位一体”（资本、国家、民族）牢固结合的自创理论（参见柄谷行人《跨越性批判——康德与马克思》，2001），实际上对安德森1983年所提出的“想象的共同体”理论表示了某种程度

的“不满”和质疑。他认为这一理论单纯强调现代民族国家形成过程中的情感“想象”即“表象”的方面，而忽略了民族国家与“资本”结合所构成的“实体性”方面。虽然可以说明远离现代性中心的地域（印度尼西亚等）其民族主义兴起的基础和原因，但却无法解释为什么当今（20世纪90年代以后）新一轮的民族主义运动不再需要“文学”的参与而是与宗教原教旨主义等联系在一起。恐怕正是对文学与民族国家或者民族主义的关系有了这样一种新的认识，才导致柄谷行人在2004年重读《起源》时，开始强调自己“又回到最初写作此书的观点上去了”。

以上，我就《起源》问世25年来原作者对自身著作认识的变化过程作了简要的追溯和梳理。那么，所谓“两条可能的阅读线索”究竟哪一个更接近于原作呢？这就不是译者所能回答的了。其实，读者是尽可以放开视野去自由阅读的。如果上面提供的材料能够刺激汉语读书界读者的思考而作“积极阅读”，那已经是喜出望外的了。另外，还有一个侧面值得我们留意，那就是柄谷行人在书里书外前言后记中给我们提示了许多值得进一步思考的问题。比如，2003年“中文版作者序”指出：“文学似乎已经失去了昔日那种特权地位。不过，我们也不必为此而担忧，正是在这样的时刻，文学的存在根据将受到质疑，同时文学也会展示出其固有的力量。”的确，无论在日本还是在中国，赋予文学以深刻意义的时代已经过去，但是文学向其固有力量的回归将是怎样一种状况呢？宣告了“近代文学”的终结，是否意味着诞生于19世纪中叶以小说为中心的国民文学，其意识形态的功能已然消失而会真正退出历史舞台呢？又比如，上面抄译的柄谷行人文章在谈论“文学与民族国家”关系时强调：“当今的民族主义并不需要文学，新的民族之形成也不必文学参与。民族主义虽然没有结束，但现代文学已经终结。”确实，观上世纪90年代以来冷战格局的解体和东西两大阵营的土崩瓦解之后，新一轮的民族独立和少数族群分离运动已不再依靠文学的力量。那么，曾经具有“想象”民族创生国家功能的文学将被宗教或者别的什么完全取代吗？今天的“文学”是否只剩下了“审美”、“娱乐”、“游戏”——消遣的功能？在民族国家还远未退出历史舞台的现在，“情感教育”——从感情上维系民族共同体的团结——是否还可能是文学的功能之一，虽然不必是以往那样唯一的功能？我想，这些也都是很有价值的课题，值得我们与柄谷行人一道去深入思考。

这次重版，我逐字逐句校对了2003年中文版译文，发现一些误译和作为汉语难以理解的地方，作了必要的修订。同时，从体例上考虑，抽掉了2003年版中美国批评家詹姆逊所著“英文版序”。我期待着，这一版能够成为与原作相般配的经典译文。最后，衷心感谢中央编译出版社领导和编辑对本书重版的大力支持！

赵京华

2013年1月3日

于北京太阳宫寓所

译者后记（2002）

在翻译完这本《日本现代文学的起源》（以下简称《起源》）最后一章，接到作者发来的中文版序言后，我感到有必要向中国读者说明一下本书所处理的问题及其方法和历史语境，否则人们会难以理解这本薄薄的文学批评随笔何以能成为日本后现代批评的经典之作，甚至其影响超出日本而远及欧美和东亚。

美国学者本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）在远离西洋的东南亚（印度尼西亚）考察作为现代民族国家基础之民族主义的文化起源，结果意外地发现民族主义的形成与19世纪以来出版业的发达、大众传媒的出现，特别是国民文学的普及有着密不可分的联系。所谓民族国家的建立并非以血缘、亲族为基础，而是在共同的国语国民文学之上构筑起来的“想象的共同体”，其起源就在晚近的19世纪中叶，而非如民族主义者和浪漫派理论家所认为的古已有之。安德森的这一研究受到了广泛的关注，其理论冲击力大概来自两个方面：一个是在西洋（现代性发源地）的外部考察民族国家的形成历史，这有可能看到在西洋内部被深深隐蔽着而难以透视的现代性起源。另一个是揭示出国语国民文学以几近强制性的方式排除取代方言土语及传统固有的多样化文艺娱乐形式，而对民族主义的兴起起到了至关重要的作用。实际上文学与制度有着共谋关系，或者可以说国民（现代）文学本身就是一种制度。

日本批评家柄谷行人，在《起源》中所处理的问题与安德森有共通之处，即旨在从起源上考察现代文学的制度化性格及其与民族主义和现代国家的政治关系。当然，两者的历史语境是不同的。本书日文版成书于1980年，其中大部分章节写于1970年代后期。这一时期正是日本社会经历了50、60年代经济高速发展而渐次进入大众消费社会的转型期。这同时也意味着明治维新以来所形成的以文学为核心的现代性精英文化开始衰退而为后现代多元化的娱乐型文化所取代。作为成长于战后民主主义时代氛围下的青年，柄谷行人那时在憧憬“文学和政治”中度过了“新左翼运动”动荡的60年代。当发表《“意识”与“自然”——漱石试论》（1969）正式登上文坛并开始批评活动之际，他注意到新左翼运动的退潮及知识人反抗政府接受“日美安全保障协定”的运动失败后，很多与自己一同参加了运动的青年由政治幻灭而开始退回到所谓“内在自我”——文学中来。这个文学仿佛是与政治（外部）分庭抗礼的个人领域（内部）似的，但实际上退回文学这一行动本身正是对保守主义政治的默认。这促使柄谷行人开始认真思考文学与政治的关系，他注意到自现代文学出现以来，人们对其作过反思和批判，但从没有怀疑过文学之制度化性格。实际上日本现代文学形成于1890年代发生的“言文一致”运动，这正与明治国家体制——议会、法制、医疗、教育、征兵制度的确立同时期。而“言文一致”并非人们一般所理解是书面语与口语的统一，实为一种全新的

文体、全新的认识范型和语言制度的创出。这个现代文学一经确立起来，其“起源”便被忘却了，忘却的结果使人们相信其中的基本观念如理性、主体、内在精神、个性自我、写实主义、浪漫主义等等都具有历史主义普世性并贯彻古今而不证自明，放之四海皆准。不证自明的霸权地位确立之后，则排斥一切非现代性的东西，语言被套上了表现“主体”和“告白”自我的枷锁。加之19世纪诞生于西洋的“历史学”将这个浪漫派所张扬的“主体”肆无忌惮地投射到遥远的古代，建立于其上的“文学史”亦对前现代的文学进行肆意的分割、颠倒和重组，就这样文学起源于并非遥远的19世纪中叶这一事实被隐蔽起来了。

以此文学为核心的现代性精英文化与民族国家一起诞生，但它常常表现出一种“反体制”、反政治的姿态，仿佛是与国家相抗衡的以“个人自我”为主体似的，其实它正是推动民族主义的兴起，构筑民族国家体制所不可或缺的重要因素，或者直白地说它就是国家制度的一个重要组成部分。那么，也就可以理解1970年代随着日本由生产型社会向消费型社会的转变为什么会引起这种以文学为主体的精英文化衰落的现象，因为大众消费社会的到来正意味着以独占资本为基础的现代民族国家制度的转型，与此制度为一体的文学失去昔日的辉煌也就成为自然而然的事了。反过来我们也可以说，消费社会中多元化娱乐型文化艺术的兴起正是对往昔现代文学的压抑与排斥的抗争和复权。问题是要对这种衰落现象给出一个历史性的解释，就必须从“起源”上对其现代性提出质疑！就是说通过对文学现代性的批判来解构现代性乃是历史所赋予批评家的课题。《起源》一书正是柄谷行人以批评家的敏感和才智对这一历史课题所作出的及时回应。

“文学”这个概念并非古已有之，福柯说它的起源就在19世纪中叶。欧洲浪漫主义运动的兴起是文学这一思想诞生的直接根源，而更深层的起源则在基督教文明。近代基督教基本上是一种病态的文化，它是通过笛卡尔以来的二元对立论思辨方式对事物进行一系列本末倒置的“颠倒”而逐渐建立起来的。比如仿佛是先有上帝而后有信仰上帝的主体，其实基督教的上帝乃是为了确立人的主体性而创造出来的；又比如，要告白不洁的自我就必须创造出一个可以自白的隐私，实际上这个自我隐私并非如基督教所宣扬的一开始就存在着。现代文学中一系列不证自明的普世性观念就是在这样的“颠倒”中建立起来的。那么，要从“起源”上对文学的现代性进行解构，颠覆其历史主义普世性，就需要通过谱系学式的溯本求源将被颠倒了的事物和观念重新“颠倒”过来。柄谷行人的批评方法正是这个所谓的“颠倒（inversion）”或曰“现象学还原”。即排除日常性的既成观念和先入之见，以现象直观把握事物本质，从根源上对文学的不证自明性提出质疑，在被颠倒的事物现象中观察其深深隐藏着的起源。他本人曾谈及《起源》一书的写作并没有受到胡塞尔、福柯、德里达以来的现象学及后结构主义的直接影响，这大概是真的。发源于法国经由美国的技术化处理而成为具有可操作性的后现代主义批评，其大举进入日本的时期大约是在20世纪70年代末，真正产生影响则在1980年代，这已

是在《起源》一书出版之后了。况且《起源》一书是在“明治日本”这个特殊历史语境下展开论述的，而非如后期解构主义那样走向形式化的极端而消解掉文本的历史性和政治性。尽管如此，观《起源》对一切从根源上提出质疑及“现象学还原”式的思考方法，我们依然可以在总体上把此书归入广义的解构主义批评之下来理解。柄谷行人在本书日文文库版序言中说道：书中的主要篇章构思于1970年代中期渡美讲学的耶鲁大学，那正是后来大成气候的解构主义运动中耶鲁学派的大本营。在那里他与解构大师保罗·德曼（Paul de Man）结为好友并深受其思想启发，这亦透露出其中的消息。

柄谷行人所谓的“制度”或者文学的制度性包括两层含义：一个是如经济、法律、政治、教育等外在物质性的制度即国家机器；另一个是指人的意识思维中凝固不变的认识模式或范型即内在化的制度。《起源》一书主要以明治中期（1880—1900）前后的文学为对象，抓住“文言一致”这一语言变革运动与明治国家体制——议会、法制、医疗、教育、征兵制度的建立之同步关系，考察了文学在语言形式、思维方式、文体表现等方面全新的观念之生成过程（起源）。其中便包含了这样两层意义的文学制度性。

比如，风景的发现。作者把不曾存在的东西使之成为具有普世性的、仿佛从前就存在过似的东西这样一种颠倒称为“风景之发现”。当然，这是对现代的物质性装置（文学语言制度、认识范式）的一个讽喻。作者通过考察国木田独步《武藏野》等小说中的风景描写里突如出现的“内面的人（inner man）”，发现现代文学与此前的文学不同，人之主体性开始成为风景描写——文学表现的核心。所谓写实主义的客观描写实际上是如绘画中透视法的采用导致人的视觉变革一样，不是固有的自然风景被人们发现了，而是个性觉醒和内在主体性的确立使人们以全新的认识范式将自我投影到客观“风景”中。在这个意义上，可以说现代文学中的风景乃是由于“言文一致”这一文学制度的确立而被创造出来的。

又比如，内面（相对于外部的内在性、自我精神或主体性）与自白。作者认为现代文学的一个主要特征是内在主体性的人之诞生，这个主体性的人以自白的方式出现在小说等文学样式中，逐渐占据了核心的地位，这是前现代文学中所不曾有的。可是人们却觉得这仿佛古已有之，而且相信是先有主体性的人之存在后产生自白这一表现方法的。柄谷行人则通过对明治时期基督教的传入与文学之关系的考察，发现自白（表现方法）这一文学制度起源于基督教的忏悔制度中。如基督教中的上帝和人的主体性是一个颠倒的关系一样，在文学中也是自白这一制度的确立促成了主体性的人之诞生。并且，明治文学中现代性自我（主体）的确立与“明治国家”制度的确立同时期，都是在1890年前后。这使我们注意到在西洋因历时久远而不易看到的文学与现代民族国家在起源上的同一性，及其相互补充强化的关系。《起源》还探讨了文学中作为隐喻出现的疾病和儿童问题；思维方

式上透视法式的“深度”观念与小说结构力（叙事方式、虚构等）的关系；近世多种多样的“文”之类型的消失与以19世纪法国小说为模式的现代小说占据支配地位的关系等问题。这些分析都清晰地展现了柄谷行人独特的批评方法：通过“现象学还原”，在被“颠倒”的事物、观念中洞察文学的起源，并对文学的制度性及其历史主义普世性原则进行解构式的批判。

1993年《起源》一书在美国出版英文本后，又相继在德国和韩国出了德文本和韩国语版，据悉目前法文本的翻译计划也在进行之中。一本薄薄的论述日本现代文学的随笔名副其实成了经典之作而受到世界性的关注，究其原因大概如上所述在其透过文学现代性的批判来解构现代性文化这一写作策略。当然，西欧和东亚的关注重心会有所不同。在欧美正如詹姆逊的英文版序言所述：《起源》以精彩的解构式分析透过明治时代中期文学诞生的历史，考察了在西洋至少经历了200年间而在日本只需一个世纪便创生出来的现代性起源，更使西方读者从“外部”观察到在“内部”因年深历久而被隐蔽起来的现代化本身所带有的问题（病症）。而对文学的制度化性格——与民族主义及现代民族国家在制度上的共谋关系之揭示，以及《起源》一书独特的文学批评风格，都会给西方以刺激与启发。这与稍后在美国出版的安德森《想象的共同体》所带来的冲击有异曲同工之妙。在东亚的韩国情况则又略有不同。日韩两国的现代史本身就具有难解难分的复杂关系，所以柄谷行人在韩国语版序言中干脆直白地说：日本现代文学的起源也正是“现代日韩关系的起源”。加之韩国现代文学本身的发展直接受到日本文学的影响和压制，韩国人大概会像读本国的历史一样来接受《起源》一书吧？另外，日韩两国战后同为美国保护下的同盟国，其经济的同步发展与大众消费社会的相继到来，以现代文学为核心的精英文化的衰落，这些社会文化上的同时代性也都会有助于对《起源》的接受理解吧。

那么，中国的情形会怎样呢？我无从知道。但是，在阅读翻译此书的过程中我确实常常想到中国的现代文学，即“五四”以来新文学的种种课题。比如，中国新文学与现代民族国家建制是怎样一种关系？作为新文学之制度性基础的“国语统一办法案”（1911年6月晚清政府中央教育会议通过的法案）的制定，国语白话文运动（1920年代），语言大众化运动（1930年代），民族形式问题的论争（1940年代），普通话制度的建立（1950年代）等等，是制度上的语言问题，还是新文学中的制度性问题？其与现代中国的民族救亡有着怎样的复杂关系？又比如，新文学中那个沉甸甸的“启蒙与救亡变奏”的主旋律；从《狂人日记》中的“孩子”到《寒夜》里的小公务员那一长串无辜死于“肺痨”——结核的人物名单，把身体（疾病）作为一种隐喻具有怎样的象征意义？还有，白话文与古文之争，新文学对俗文学的压迫，旧体诗之是否应该进入现代文学史的论争等等，这里是不是存在着作为制度上占支配地位的新文学对非现代性的文学语言的排除与压抑？对中国新文学的现代性需要在怎样的认识论基点上予以定位加以解构……不用说，

日本与中国的现代史充满了异质性甚至有时是背道而驰的。然而，于现代性的发源地西洋之外试验现代化而构成各自的百年现代史这一点上则毫无疑问是相通的。另外，我还想到中国的经济发展据说至少晚日本30年，这正好与日本进入大众消费社会在1960年代而中国则要等到1990年代相吻合。1980年代末鲁迅研究中出现的对文学（研究）上意识形态化的反思，1990年代初京沪两地的“人文精神”讨论，以及稍后西方诸“后学”的大举进入大陆中国，以新文学为核心的精英文化的失落与通俗娱乐文化的兴起（还是复权？）……今天，我们是不是有必要进一步把“五四”新文学“历史化”“对象化”，否则我们对90年代后的社会转型能给出一个合理满意的说法吗？正是在这样的历史语境下，柄谷行人的著作大概也会对中国的文学研究有所刺激和启发吧。我愿意译介《起源》一书其主要原因也正在于此。

当然，写作如《起源》这样一本出色的批评著作是需要智慧和才情的。柄谷行人（1941年生）作为日本战后特别是1970年代以来所谓后现代主义时期有影响的批评家和思想家，从1969年登上文学论坛以来始终不懈于思考不断有创新，至今已有文集20余种，其主要著作如《畏惧的人》（1972）、《意义之病》（1975）、《马克思及其可能性的核心》（1978）、《批评与后现代》（1985）、《探究》（1989）、《作为幽默的唯物论》（1993）、《透过“战前”思考》（1994）、《伦理21》（1999）、《跨越性批判——康德与马克思》（2002）等，都给日本的思想界带来过不同程度的冲击和影响。而出版于1980年的《起源》正是批评家柄谷行人走向成熟期的代表作，我期待中国的读者能够接受这部著作。

末了，对本书中文版翻译成书过程略作交代。2001年初在北京的朋友提议下产生译介《起源》一书的念头后，我便与作者取得了联系。承蒙柄谷行人先生厚意获得了该书中文版的翻译出版权，之后经过密切的合作翻译工作得以顺利进行。这里要感谢作者多次提出宝贵建议并欣然寄来“中文版序言”。《起源》中文版参照1993年Duke U niversity Press英文版的内容，以1988年日本讲谈社的文库版为底本译出。讲谈社文库版原有六章，现在中文版的第7章是在出英文版时加上去的，而第8章“书写语言与民族主义”原系作者于1991年东京世界比较文学会议上的讲演内容，该演讲稿后来有一个中文译本（陈燕谷先生从英文译出，发表在《学人》杂志1996年第九辑），这次则按照作者的意见从日文底稿译出并收入本书作为第八章。书中各章节后面的“英文版补记”，也是根据作者的提议一并收入本书的。而附录中的德文版和韩国语版序言，我觉得比较好地表达了作者对在西欧和东亚出版此书之意义的认识，便于读者参考，所以征得柄谷先生的同意也收了进来。对一般读者来说，《起源》一书涉及很多陌生的作家作品和批评概念，是需要随文作些译注的，不过考虑到该书并非一本正经的学术讲章而是思辨性强文体潇洒的随笔，我打消了随文注的念头，只在书后附录一篇“译者名词简释”，

以供一般读者参考。以上是此书翻译成书过程，我相信在几种不同的语种版本中，这个中文本应该是最完善内容最丰富的一个版本了，但愿原作者满意读者也能满意，而翻译质量上若有疏漏责任当然在我。最后，感谢汪晖、贺照田先生等，也感谢北京三联书店及舒炜先生对该书中文本出版的大力支持。

2002年元旦于东京

作为隐喻的建筑

[日]柄谷行人／著
应杰／译

主编／赵京华

柄谷行人文集 I

全国百佳出版社
中央编译出版社
Central Compilation & Translation Press

目录

中文版序言

英文版序言

第一部 制造（Making）

- 1.对建筑的意志
- 2.形式的定位
- 3.建筑与诗
- 4.自然城市
- 5.结构与零
- 6.自然数

第二部 生成（Becoming）

- 7.自然语言
- 8.货币
- 9.自然脑
- 10.分裂生成
- 11.存在
- 12.哲学的形式化

第三部 教与卖（Teaching & Selling）

- 13.唯我论
- 14.教的立场
- 15.作为隐喻的建筑
- 16.关于规则
- 17.社会和共同体
- 18.语言学转向与我思
- 19.卖
- 20.商人资本
- 21.信用

后记

译后记

《柄谷行人文集》编译后记

中文版序言

本书的第一个版本，完成于20世纪80年代初期。当时，我既与建筑毫无关联，也没有什么建筑师朋友。因此，在我写作《作为隐喻的建筑》时，这也仅仅只是“作为隐喻的建筑”，我是将此作为哲学或文学批评来写的，做梦都没想到建筑师会阅读它。

但令我惊讶的是，建筑师矶崎新高度评价了我的论文，并把它推荐给了美国建筑师彼得·埃森曼。后来，他们邀请我担任1991年至上世纪末10年间在世界各地召开的名为ANY的建筑师国际会议的常任会员。我的书还作为建筑理论系列的第一本由MIT出版社出版发行。我因此突然间结交了国内外众多建筑师。我多少了解了些现实建筑方面的知识，就是在这以后。

但再说一遍，在写《作为隐喻的建筑》时，我并未对建筑作任何具体的思考。我只是对城市规划有些兴趣而已。实际上，我在本书中列举的建筑师或建筑批评家仅有两人。他们是《城市不是树状结构》的作者克里斯托弗·亚历山大以及《城市经济学》的作者简·雅各布斯。他们都对城市规划（planning）提出了激烈的批判。他们的著作超越了建筑或城市设计问题，引起了我哲学的、政治学的兴趣。

建筑自古有两个起源。一是住房，二是神殿、王宫类的庙堂。一方面是个人的，另一方面则是国家的。这两极至今犹存。比如建筑师从住房起步，一旦成名，就开始建筑纪念性建筑。与此相比，城市设计又怎样呢？在一定意义上，它处于住房与庙堂两极的中间。

城市设计不同于住房建筑之处在于，它把建筑看作是多个住房或建筑相关联的整体，即建筑在此是“社会性”的存在。另一方面，城市规划也不同于纪念性建筑。后者象征着国家以及祭祀的权力，而城市规划则是“社会性”的。尽管如此，城市规划往往从相同于纪念性建筑那样的国家视角进行，即它整体被“自上而下”地计划、控制着。

亚历山大数学式地揭示了人工设计城市相对于自然成长城市所具有的致命缺陷。他指出：基于规划的城市都是“树状”结构，与自然成长的城市相比它过于简单，因而生活于这样的城市中的人们容易患上分裂症。

当然亚历山大并非反对规划本身。他只是批判了仅仅依靠理性来设计社会的傲慢而已。规划是必要的，因为没有规划，城市会出于资本利益而肆意开发。规划是必要的，同时对其进行“批判”即认识到其局限也不可或缺。亚历山大和雅各布斯分别为我们指明了这一点。相对于亚历山大的抽象理论，雅各布斯作出了具

体的实践。

雅各布斯是一名从正面反对20世纪50年代在纽约推进的城市再开发，并发起了市民运动的建筑记者。新的城市开发基于被称作“分区”（zoning）的思想，它以办公区为中心，把街道分为各种区域，在郊外设立住宅区。住宅区通过机车化（motorization）与中心相连。如今，世界所有城市都通过雅各布斯所批判的分区以及机车化进行开发以及再开发。她对此进行了批判。按照她的观点，新旧建筑的混合、住房与办公室的混合、各个阶层以及民族的混居才是城市的魅力以及活力所在。她并非反对城市规划本身，因为她的方案也是城市规划。但是她的规划不是为了国家以及资本，而是为了民众的人性生活。后来，雅各布斯在60年代末因反对越南战争移居加拿大。直至90高龄，她都作为批评家、实践家，在反对多伦多的城市开发运动中发挥着重要作用。

虽然如此，实际上在写完本书后，我几乎未对雅各布斯进行过任何思考。但是，当2008年我来到多伦多时，便深深地感受到了她的存在，尽管她已于数年前辞世。我在多伦多大学演讲后，又到纽约大学水牛城分校作了演讲。多伦多市位于尼加拉瓜瀑布附近，而水牛城则是位于瀑布对面的美国城市。这两个城市都是作为安大略湖沿岸的工业城市而发展起来的，在70年代之前，它们大概几乎不分上下。但我注意到，如今在加拿大一侧的多伦多充满了活力，产业发展，而美国一侧的水牛城却衰退荒废了。

我认为其原因之一在于城市设计。多伦多城的中心是议会以及其他公共建筑。中心附近还有大学，再往外就是中国城，闹市区也相去不远。在闹市区遍布着地下街，人们不必来到地面，可以在地下过冬。除了地铁外，这里还行驶着无轨电车。也就是说，多伦多完全排斥了“分区”。而水牛城却完全实行了“分区”。比如，那里没有地铁，因为遭到了担心地铁建设会导致无车贫民涌入的富裕阶层、中产阶层的反对。大学则建在郊外，闹市区里还有喧嚣的贫民区。这是美国城市的典型。不仅如此，以分区进行城市开发的所有地方都出现了这种现象。

看一下昔日的好莱坞电影就能知道，30年代的洛杉矶还有无轨电车纵横行驶，但现在没有汽车就寸步难行。但在雅各布斯所活动过的纽约，现在地铁普及，并不需要汽车。当然这并非雅各布斯一个人的功劳，而是市民们“社会性”活动的结果。但如果没有对城市开发具有明确理论认识以及实践行动能力的雅各布斯，那么想必纽约就会变得像洛杉矶那样，多伦多也会变得像水牛城一般。

我深受感动：正是因为有了这样一位理论家或批评家，才会出现如此的差异。这给了我希望。我想把这样的希望传达给中国的读者。

柄谷行人

2009年1月27日于东京

英文版序言

1970年以来，人们就后结构主义的诸多问题展开了多方探讨。一言以蔽之，我们可称之为解构。我在本书中所要做的，可以说是从建构即建筑的角度来思考解构。事实上，与哲学以及文学批评不同的是，60年代以后的建筑师已经在从事与解构平行甚至超越解构的工作了。在此意义上，后现代主义概念首先产生自建筑界并非令人不可思议。不仅如此，结构概念本身就是一个建筑用语。也就是说，后结构主义中充斥着建筑的隐喻。

为了给哲学家下定义，柏拉图曾以建筑师作为隐喻。他说："制造一词具有很宽泛的含义。毋庸赘言，无论何物，当它产生时，其原因完全都是因为制造。因此所有属于技术的制作都是制造，每一位从事制作的工作者都是制造者。"（《会饮篇》）这些工作者的首领就是建筑师。

对柏拉图而言，建筑意味着通过将一切"生成"看作是"制造"从而与"生成"构成对抗的姿态，而他把这样的哲学家比作建筑师。但实际上柏拉图与雅典的大多数知识分子一样，并看不起那样的手艺活儿。建筑无非只是个隐喻罢了，因为实际的建筑有一半是属于"生成"的。可以说，柏拉图以降，是将知识建立在牢固基础上的意志。后来，笛卡尔、康德、黑格尔、马克思以及无数哲学家都把建筑师、城市规划者用作隐喻，而最新的例子则可说是结构主义者。

柏拉图不断地把几何学加以规范。但是几何学或者数学基本上是一种实践的技术，正是柏拉图使其成为坚固的"建筑"。柏拉图以及欧几里得在实践方面给数学带来的东西为数不多，相反，从排除了已在巴比伦王国发展起来的代数来看，其意义还是负面的。数学本身如同其现实那样，具有一半的"生成"性。自柏拉图以来人们之所以不断规范数学，是因为数学似乎最具建筑性质的可能。所谓哲学，就是"对建筑的意志"的别称。数学本身不具建筑性的可能，这已由1931年哥德尔提出的不完全性定理所证明。在此之前，作为隐喻的建筑一直统治着数学。进一步而言，作为隐喻的建筑还一直统治着建筑。

因此，我们不难理解：自20世纪70年代起，作为隐喻的文本替代建筑，占据了统治地位。比如巴特将文本与作品加以区分。作品等同于建筑，那里存在着贯穿整体的意义，还有管理的主体（作者）。然而所谓文本则是语言的编织体，它由各种引用以及换喻式滑行组成，那里没有什么"作者"。当然这样的认知并非只有巴特或文学批评率先进行。实际上可以说各个领域都在阐述着同样的事情。比如后结构主义者所批判的列维斯特劳斯就已经针对制造提出了"拼贴"（bricolage）概念。虽然建筑领域并未使用相同的词汇，但"作为隐喻的建筑"也日益被"作为隐喻的文本"所取代。这就是后现代主义。这一源自建筑领域的

用语普及开来，最终压倒了“后结构主义”概念。此过程告诉人们，这一事态是如何与“建筑”相关的。

所谓作为隐喻的文本，基本上是一种认为“生成”优越于“制造”的主张，这就如同休谟之于康德，蒙田之于笛卡尔那样，是对肯定文本多样性的思想家的认可，而最终它还必定要回溯到对柏拉图的批判。尼采最早批判了柏拉图主义，即那种无法肯定“生成”的偶然性以及多样性的弱者所采取的“对建筑的意志”——柏拉图将其称为对真理的意志。但如果20世纪60年代后还将尼采与柏拉图对立起来，则是一种故意的无知了。如同米歇尔·塞尔所指出的那样，结构主义之后的思想基本上基于形式数学，与依然对数学进行浪漫主义式反击的尼采相比，它更是柏拉图式的。

1970年代后期，文本作为隐喻逐渐取代建筑占据了支配地位。虽然我心有共鸣，但同时也产生了某种抵触感。本书的第一部分，是我在耶鲁大学时写就的。当时我个人就后结构主义问题作了些思考，觉得美国语境下的后结构主义似乎过于偏向文艺批评。比如，我认为德里达最初的成果——为胡塞尔《几何学的起源》所作的注释就被视而不见，而德里达本人也过分迁就美国的文艺批评语境。虽然我本人是文艺批评家，却想对这种文学性倾向提出异议。因为实际上，解构只有在彻底结构化之后才成为可能，否则它就会止步于语言游戏的层面。

确实，柏拉图是抨击了诗人，但对他的反击在浪漫派中已经显现，而且还在尼采以及当今的文本派中延续着。这让解构很奇妙地具有了文学性。他们认为文本的意义具有不可判定性。但文学性文本的多样性本就不言而喻，称文学“不可判定”既轻而易举且廉价。不可判定性只有在被认为是严谨的、可判定的诸如数学等领域才具有意义。事实上，这已经被哥德尔所证明。

然而，将文学与数学对立，是浪漫主义者的偏见。数学并非像浪漫主义者所想的那样只是处理数与量，而是处理关系或者说只处理关系——数量是关系的形态之一。当我们不把文学作为素材而是作为素材与素材的关系看待时，文学就是数学的对象了。问题的关键在于，“关系”是否与“物体”一样存在。柏拉图认为“关系”以不同于“物体”的方式“存在”，而那就是理念世界。我们无法简单地对其加以否定，因为即使否定了理念，物体与物体之间的关系区别依然留存着。

20世纪出现的形式主义者——比如数学领域的希尔伯特、语言学领域的索绪尔虽然提出了一种理念式的形式，却不认同那种认为形式“存在”于某处的观点。形式主义是一种使任意的形式先行，把对象以及意义作为其“解释”或“模型”的视点。可以说20世纪的知性问题本质上出自这种新奇的倒转。比如，认为只存在作为示差形式的能指，而所谓的意思则是这些示差形式所产生的所指。或者像列维斯特劳斯在原始社会亲族关系的分析中所做的那样，不从事实出发去归纳性地思

考模型，而是首先思考出形式的、数学的结构，并把经验性事实看作是解释这个结构的模型。这些例子基本上都是形式主义的思维。

形式主义出现在语言学、人类学、精神分析、思想史以及其他各个领域。然而这种展现出来的多样性却妨碍人们从本质上质疑形式主义所普遍具有的问题。如果我们质疑形式主义，那么我们必定会遇到柏拉图最初面对并作出了回答的问题，即“形式”的地位问题。在形式主义内证明了其自身破绽的哥德尔本人就是一个柏拉图主义者，其他领域的形式主义也不可能与哥德尔所指出的事实毫不相干。比如，可以说德里达式的解构就是在另一个领域做了哥德尔所做过的事。

然而柏拉图绝非随意提出了理念式事物的“存在”或者说知识的基础问题。实际上他希望通过实践做一个哲学家＝王，却遭到了惨败。他在想象中实现了不可能之事。就好像保罗对耶稣那样，他把苏格拉底捧作理念的牺牲。这既显示了理念式事物“存在”的不可能性，同时也反复凸现了他必得实现的对建筑的意志。赋予西洋知识以特征的，正是这种对建筑的意志。

我无法简单地对其加以否定。相反我认为，正是这种彻底“建筑”化的姿态本身显示出了其无根据性，暴露了它的“生成”，只有通过彻底的建筑化、形式化，才能来到它的“外面”。仅仅依靠“生成”是无法对“建筑主义”（constructivism）构成批判的。相反，“生成性＝自然形成性”的东西并不像它表面那样混沌不清，而是可以进行形式上的解析。我的这些想法都得自于考察了“自然都市”的城市规划理论家们。在本书的第二部分，我倒转了之前的想法，认为从形式来看，“生成性＝自然形成性事物”是一个自指的形式体系。比如语言并不仅是差异体系而是自指的差异体系，此外货币经济则是通过将一个商品作为排他的一般等价物（货币）而形成的各个商品之自指的关系体系。

然而，实际上此时我不得不中断原来的计划。因为如果“生成”本身被形式化，那就不存在形式体系的“外部”了。我希望通过彻底的形式化从而走向形式的外部，却被以另一种方式封闭在了内部，而且在此已不允许随意提出“外部”的概念。按此前的形式化路线，已无法走到形式体系的外面，需要更具决定性的“转向”。我中途放弃了《作为隐喻的建筑》（1981）以及作为其续篇的《语言、数、货币》（1982）。在这找不到出口的低迷时期，给了我最大刺激的是爱德华·赛义德一篇题为“世俗批评”（Secular Crit-icism）的文章。

但是，不可避免地某种情况发生了。美国70年代后期的文学理论非但不是超越专业划分的大胆的介入运动，相反还后退到“文本性”的迷宫中去了。……美国乃至欧洲的文学理论如今都明确接受了不介入的原则，可以说其独特的所有方式（借用阿尔都塞的公式的话）排除了被世俗性、情境性或者社会性所“污染”的东西。“文本性”成了文艺理论中具有某种神秘性质的被“消毒”了的主题。

> “文本性”因此变成了一种与可被称作“历史”的东西完全相反之物或替代物。文本性产生自某个场所，但同时又被视为并非产生自特定的场所、特定的时刻。它是被生产的，却既不由某个人产出，也没有产生的时间。……如同当今美国学院中所进行的那样，文艺理论几乎将文本性从使之成为可能、使之可能作为人类活动而加以理解的情境、事件以及各种身体感觉中隔离开来了。……我的立场如下，文本是世俗的，某种程度上是事件，即便有时看似对其加以否定，它也是被置于社会世界、人类生活之中来加以解释的历史时间的一部分。[1]

我觉得赛义德的这一观点似乎点出了当时我本人走进死胡同的原因。尽管如此，对我而言，“向世俗批评转向”只能沿着我本人的研究语境进行。那时我又重新发现了维特根斯坦。这与数学的“基础”有直接关系。简而言之，维特根斯坦发现数学是各种发明的集合，它不能也没必要为整体确定一个统一的基础。数学终究是历史实践的产物。这个见解与作为隐喻的文本的观点似是而非，但如果考虑到初期维特根斯坦如何具有“建筑性”，那么这就是令人惊讶的转向了。后期维特根斯坦与哥德尔一样，对罗素的“逻辑主义”进行了批判，但他所使用的方法却是迥然不同。“我的任务不是从内部，而是从外面攻击、抨击罗素的逻辑。”[2]这是对黑格尔的隐性批判。哥德尔试图从形式主义内部揭示其内在的破绽，但并没有走到形式主义的外面。在维特根斯坦看来，哥德尔的做法还只是停留在罗素的“内部”而已。那么，“外面”如何成为可能？惟有依靠“世俗性批评”。不久，我想到了维特根斯坦在长期沉默期间做过小学教师以及建筑师这个事实。我们不应该把这段时期看作是维特根斯坦回归哲学的一个过渡期。比如所谓的“维特根斯坦的建筑”是他根据极富个性的姐姐的要求制作的，并且基本上遵循了恩格尔曼的设计。维特格斯坦所以将其称作“我的建筑”，并非是主张作为“作者”的所有权。想必他并不会认为建筑的一切是由某个作者设计而成的。

越是主张建筑是设计理念的完成物，就会离实际的建筑越远。建筑既是与业主的对话，也是对业主的说服，同时还是与其他工作人员的共同作业。即使当初有设计，在实际的完成过程中也会不断变更。用维特根斯坦的话来说，建筑就像是一个边做边修改规则并最终成型的游戏。任何一个建筑师都无法对建筑进行事先预测。建筑不可能与语境分离，它是一个事件。马克思曾说过，“人们自己创造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地创造，并不是在他们自己选定的条件下制造，而是在直接碰到的、既定的、从过去承继下来的条件下创造。”[3]

柏拉图赞扬作为隐喻的建筑师，却蔑视现实中的建筑师，因为实际的建筑或建筑师暴露在偶然性之下。但这种偶然性并非指与作为理念的设计相比，实际的建筑低一个层次，并且总是处于瓦解之中。这种偶然性是指离开与他者（业主）的关系，建筑师就无法确定自己的设计。他们面对的是难如己愿的他者。总之，建筑是一种交流。而且无须赘言，这是与并不共有规则（体系）者的交流。

建筑师只有在绝对权力背景之下，才可能避开因为遭遇相对性的他者而导致

的偶然性。某一类建筑师或许会梦想这样的事情，但是这本身恰好证明了其在现实中的不可能。建筑只能是事件，只能是偶然。但我们不能拿诗人来否定柏拉图以建筑师的隐喻解释哲学。因为那样会导致另一种“神化”。为了批判“作为隐喻的建筑”，我们只需把到处都是的建筑用作隐喻即可。柏拉图以降的“作为隐喻的建筑”所压制的，不是生成＝文本，而是“世俗”的建筑师。能够打破作为隐喻的建筑的自我充足的形式体系的，不是绝对的他者，而仅是“世俗”的他者。因此，我在第三部分中，以新的视角探讨了维特根斯坦与马克思。其实，这一章是我中断了作为本书题目的“作为隐喻的建筑”后，以“探究”为题所写文章的总结，针对第一和第二部分来说，这第三部分乃是“世俗批评”。

而今回头来看，我深深懂得了两件事情。第一就是，自己之前所进行的工作不是在重复着康德的“批判”吗？实际上我所进行的，是对作为隐喻的建筑的批判（反思），是要指明其“局限”。比如我在本书中探讨了数学基础论的问题，但发现康德已经提出了非常透彻的观点。康德认为逻辑学是分析判断，数学是先天综合判断。这意味着数学并非只建立在逻辑性基础上，本质上它需要感性直观判断，也正因为如此，数学是一种开放的发展的知性。但是康德认为数学属于综合判断的观点被后来的哲学家们所嘲笑和否定。实际上在数学基础论中占主流的是弗雷格、罗素等把数学看作是逻辑学一部分的主张。可以说哥德尔根据康德的二律背反（antinomie）对其进行了批判，而维特根斯坦则从实践伦理的角度对其进行了批判。但这并非意味着他们只是步康德的后尘，康德之后的历史不都是无用的折腾。相反，我们可以从他们失败的企图中首次理解到康德的意义。我们也可以从另一层面对其进行探讨。

康德把主观形式所构成的东西称作“现象”，把不断触发主观却不能被主观所认识的东西称作“物自体”。我们还应加上一个“假象”。这里我们需要注意的是，“现象”以及“物自体”的区分与以往的“假象”（Doxa）以及“真知”（Episteme）的区分并不相同。比如科学认识所掌握的是“现象”，尽管它不是物自体，但它也不是“假象”。重要的是我们必须区分“现象”与“假象”。康德以前的哲学家一直认为“假象”基于感觉而生，因此超越感觉的理性认识才是真知。康德的划时代意义在于，他认为并非只有感觉才带来假象，某些假象却正是由于理性而产生。康德的任务就在于批判（反思）这样的理性，但这并不就意味着人们可以轻易地排除假象。可能正好相反。比如自我（自我认同）等想法就是假象。当然如果失去了自我，人们会陷入恐惧的心理状态。康德把这种假象称作超越论假象。

于是，物自体、现象、假象这三个概念就构成了一组结构。也就是说，无论丢弃其中的哪一个都会从根本上丧失意义。当然我们可以弃用“物自体”这个老掉牙的词，但不能丢弃这个结构本身。比如拉康在精神分析学中所确立的“实在

界”、“象征界”、“想象界”划分明显具有康德性质。物自体、现象、假象这三个概念得以更换成其他词语意味着这些概念是在超越论上所发现的“结构”，用康德的话来说，就是建筑术（architectonic）。康德本人将其作为隐喻来论述。一般来讲哲学语言追求单一意义的精确性，排斥比喻或修辞，康德以后的哲学家更多避免使用比喻。由此看来，处处遍布着“比喻”反倒成了康德“批判”的特征。比如他在下面一段话中就把“建筑术”用作隐喻。

如果一个这样的体系在形而上学的一般名义下要想成立的话（全部完整地实现这个目的是可能的，而且对于理性的运用在各方的关系中是极其重要的）：那么，批判就必须对于这个建筑物的地基预先做好那样深的钻探，以便这个建筑不在任何部分沉陷下去，因而使全体不可避免地倒塌下来。这基地就是那不系属于经验的诸原理的第一层的根基。[4]

看上去康德的矛头似乎在于柏拉图以来的“作为隐喻的建筑”的企图。但实际上正好相反。康德这样论述自己的工作：“这项研究本来称不上学说，而是应该称之为超越论的批判。”[5]换句话说，康德并非要通过“批判”来建立什么“体系”，而是要指明无论是何种体系，因为都是建立在某种“理性的僭妄”之上的，所以“使全体不可避免地倒塌”。“僭妄”是个法律用语。因此他所说的“建筑术”，在其他地方还可被换作法院的隐喻。总而言之，重要的是，为了对“作为隐喻的建筑”进行“批判”，作为隐喻的“建筑术”是不可或缺的。

康德把人类所认识的世界看作“现象”，也就是说现象不是对外面事物的摹写，而是通过“投入”某种形式以及范畴来构成，康德把这种思维方式称作“哥白尼式转向”。可以说20世纪广义的“形式主义”是对“康德式转向”的扩展。“语言学转向”也不例外。但如仅止于此，那康德的重要部分恐怕就会被忽略。毋庸赘言，“哥白尼式转向”将以人类（地球）为中心的观点倒转为以太阳为中心的观点。从隐喻角度而言，“康德式转向”应该是向以物自体（太阳）为中心的思维方式的转向。因为广义的“形式主义”不存在“物自体”，所以只能归结于其他种类的人类中心主义、文本观念论或者是怀疑主义。我曾论述过的关于马克思、维特根斯坦的“转向”，才真正称得上是“哥白尼式转向”。因为用世俗语言来说，“物自体”就是“他者”。与其说这是认识论问题，不如说这是伦理性的问题。

回顾过去，我还明白了另一件事情，就是为什么我一边思考着解构的问题，却又抛开文学开始思考形式化的诸多问题。首先，我是非西方的“外国人”，虽然在西方语言内具有必然性，我却无法加入西方语言游戏（wordplay），也没有此必要。其次，作为文艺批评家，或者说正因为是文艺批评家，我却刻意与“文学”拉开距离，这是因为在日本不存在“对建筑的意志”之类的东西（因此后现代主义结出了独特之花），相反，在一种解构主义式力量时刻发挥着作用的文化土壤上从事文艺批评，是没有批评的意义的。在日本，“建筑性”是激进的，是政治性的。我不得不扮演所谓“一人双簧”的角色，一方面追问对建筑的意志的倒错性起

源，另一方面又必须追问日本的解构主义式力量的起源。

在工作过程中我感到难以排遣的空虚、空洞，并非来自其对象的自指式的悖论，而是来自我本人“一人双簧”身份所带来的自指性问题。虽然本书中并未提及，我注意到了日本在这方面工作的先行者们，并继承了他们的知性遗产。其中，尤其需要提及的名字是建筑师矶崎新。实际上，使我想到从建筑的角度思考解构问题的，是矶崎新的《建筑的解体》（1976）。不管海外如何评价矶崎新，在日本他是唯一一个认真思考现代问题的人。换句话说，他也是在思考着对现代与建筑进行批判的同时，又生活在希望贯彻对建筑的意志的“一人双簧”之中的人。而令我感到意外的是，《作为隐喻的建筑》并非面向建筑师，与狭义的建筑几乎毫无关联，他却评价说对建筑也非常重要。关于本书，我首先要感谢的是矶崎新。此外我还要感谢美国的建筑师彼得·埃森曼（Peter Eisenman）以及西亚·戴维森（Cynthia Davidson），他们通过矶崎新获知本书，并向我提请出版英文版。但是本书绝非面向狭义的建筑师。那些虽然否定大写的建筑却依然试图建立建筑性的人们，那些虽然否定大写的主体却依然希望成为作为差异的主体的人们，如果能阅读本书，我将感到非常幸运。最后我向英译者高祖岩三郎以及朱迪·盖伯（Judy Geib）表示感谢，这不仅仅是对于他们的翻译，也是因为他们的关心和热情给了我勇气去直面并不情愿回顾的昔日的工作。

1992年4月于伊撒卡

---

[1]E.Said, The World, and the Text, and the Critic, Harvard University Press，1984.

[2]《论数学的基础》，见《维特根斯坦全集》中文版第7卷第296页，徐友渔、涂纪亮译，石家庄：河北教育出版社，2003。

[3]《路易·波拿巴的雾月十八日》，见《马克思恩格斯全集》中文版第8卷第121页，北京：人民出版社，1961。

[4]《判断力批判》上卷第4—5页，宗白华译，北京：商务印书馆，1964。

[5]《判断力批判》上卷第4—5页，宗白华译，北京：商务印书馆，1964。

第一部　制造（**Making**）

1.对建筑的意志

在给哲学家下定义时，柏拉图把建筑师用作隐喻，而其后的哲学家往往回归到这一隐喻。笛卡尔试图以城市规划师的模式，建立起坚实的知识建筑的根基。黑格尔认为知识必须是体系的即建筑的。甚至连讥笑黑格尔说虽然他建起了壮观的建筑而自己却住在一旁工棚内的克尔凯郭尔也效仿着这个隐喻。如今则更是四处充斥着建筑用语。试图否定柏拉图以来的形而上学的运动被称作解构，这一事情本身就是个证明。可以说，我接下来所要做的尝试，是从建构即建筑的角度来思考解构问题。

西方思想中存在着一种可称之为对建筑的意志的东西。它被不断地重复着，每逢危机就会再起，而其“起源”通常可以追溯到柏拉图。古希腊语中，建筑（architectonice）一词是“architectonice techne”的省略语，意思是“architectonice”的“techne”。而“architectonice”则是意为“原始、原理、首位”的“arche”与意为“工匠”的“techton”的合成词。对希腊人而言，建筑不仅仅是工匠的技术，而且是具有原理性的知识，它位于工匠之上，被认为是统领各种技术，对制作进行规划、指导的技术。这里的“techne”一词不只是狭义的技术，而是指所有的制造（poiesis）。柏拉图说：“制造（poiesis）一词具有很宽泛的含义。毋庸赘言，无论是何物，当它产生时，其产生的原因完全都是因为制造。因此所有属于技术（techne）的制作都是制造（poiesis），每一位从事制作的工作者都是制造者。”（《会饮篇》）柏拉图就这样在作为隐喻的建筑里找到了以“制造”来对抗“生成”的立足点。

但是追溯词源并不能说明为什么柏拉图把建筑看作是哲学的比喻，也不能说明为什么这样的比喻具有强迫的反复性。因为柏拉图非常蔑视实际的建筑与建筑师。根据F.M.康福德（F.M.Cornford）的观点，希腊思想大致可分为两类。一类是进化论式的，认为世界如同生命一般成长；还有一类是制造论式的，认为世界如同艺术作品那样被设计而成。（《不见于文字的哲学》）换句话说，这两种类型可以区分为是以“生成”看世界还是以“制造”看世界，而后者在希腊思想土壤中属于少数派。因此，正如事实一样，后者只能在这样的土壤中消失了。

要想存续下去，就需要别的观念，而那就是作为建筑师的上帝（God as the Architect）观念。怀特海（Whitehead）指出：支撑着诸科学的不是数学或某种确切的基础，而是认为世界由作为建筑师的上帝所制造并支撑，世界因此在终极意义上是可知的、有秩序的这样一种信念。这种信念通过中世纪的基督教以及柏拉图主义而形成，因此近代科学只诞生在西方。（《科学与近代世界》）但是如

果从西方思想是希伯来与希腊的综合，也就是说如果从西方思想是理性的希腊与非理性的希伯来的综合这一通俗的视角来看，恐怕就无法理解这种“对建筑的意志”的强迫性重复了。将基督教看作是“通俗的柏拉图主义”的尼采这样说道：

> 倘若人们有必要，把理性变成一个暴君，就像苏格拉底做的那样，那么，其他什么东西制造暴君的危险，就肯定不小。理性当时被作为女救星推荐，无论苏格拉底，还是他的“病人们”，都不能自由地是理性的——但这是绝对必要的（de rigueur），是他们最后的手段。整个希腊诉诸理性的狂热，一种困境：人们陷于危险，人们只有一个选择：或者毁灭，要么——荒谬地理性……从柏拉图开始，希腊哲学家们的道德主义局限于病态；而他们对辩证法的重视同样如此。理性＝德行＝幸福，这仅仅意味着：人们必须仿效苏格拉底，制造一种持续的日光——理性的日光，以对抗蒙昧的欲望。人们必须不惜任何代价地聪明、清醒、明白：对于本能和无意识的任何让步，都会导致没落……[1]

尼采指出，被认为始于希腊的理性志向本身就建立在非理性选择的基础上。由此可见，对希伯来式或希腊式进行区分是肤浅的。相反，是否正是在这样的西方思想的“起源”中，某种“起源”被遮蔽了呢？我认为是如此。在希腊，柏拉图是少数派。像他那样的思考来自希腊之“外”，那就是产生了灵魂不死、一神教、国家规划的“埃及”。柏拉图的哲学家＝王的思想就起源于埃及。卡尔·波普尔（Karl Raimund Popper）从柏拉图的哲学家＝王的观念中，进而从埃及的神权政治中发现了马克思主义“先锋党”的起源。（《开放社会及其敌人》）但如果是这样，犹太教＝基督教也应该是如此。比如，弗洛伊德在《摩西与一神教》中指出，摩西是一名试图恢复一神教的埃及皇室成员，他与犹太奴隶签下契约计划逃离埃及，结果在途中被谋杀。而这次谋杀作为“被压抑物的回归”，造成了强迫性反复运动。如此看来，可以说希伯来式以及希腊式这两大西方思想要素均起源自“埃及”，并且正因为其被严重压抑，因而不得不进行强迫性的重复。

但说实话，我所关心的并非这样的历史性追溯，也不认为这样的追溯会有什么结果。现在必须思考柏拉图，其理由在于别处。那就是本世纪深入人心的“形式主义”所提出的强烈质问。尼采把矛头指向了柏拉图，试图恢复被柏拉图压抑的前苏格拉底哲学或“悲剧时代的哲学家”的权利。确立起对柏拉图主义批判原型轮廓的大概就是尼采，但无论尼采的批判如何尖锐，他还是存在盲点的。那就是与尼采同时代并且“即使荒谬也要追求理性”的人们所带来的东西。当然，结果和这些人的期望完全相反，他们非但未能建立起坚固的建筑，反倒暴露出基础的缺场。

如今的思考不管怎样触及尼采，它的出发点都与尼采所持有的浪漫主义思考的基本立场具有决定性不同。可以说，我们要从这一出发点来“重新解读”尼采。针对理性，浪漫主义者把身体、情绪变化、感觉等等的多样性以及混沌性作为本源的东西。但是对理性进行解构的是理性本身。换句话说，19世纪后半期兴起的“形式主义”对其本身进行了解构，而未经自身解构的、针对“建筑意志”的批判，只能是浪漫派性质的，无论重复多少次，都徒劳无益。

比如柏拉图总是以数学作为典型，但那不是因为数学本身具有建筑性。虽然在柏拉图以前，数学已经在巴比伦王国以及其他地域获得了充分发展，但对柏拉图而言，数学与严谨无缘。因为数学是实践的、经验的，而柏拉图带给数学的，是作为反证法的“证明”。也就是说，如果公理被设定为一定的公约，那么其后与之矛盾的事物就必须被排除在外。欧几里得设定了公理系，他只承认可以用此公理系进行演绎的事物为真理。也就是说，是柏拉图使原本并不具有建筑性的数学成了建筑。但这并非数学的必然，它阻碍了业已在巴比伦王国发展起来的代数学的可能性。实际上，数学的发展延续至今，与柏拉图严谨的建筑性并无关联。

但最彻底贯彻了柏拉图式“对建筑的意志”的，还是在数学领域。因此，对柏拉图的批判必须在数学领域进行。因为在该领域，理念性事物的出现是不可避免的。比如，在定义上，点是没有延展的，但这样的点无法通过经验获得。尼采抨击了数学，但那不过是他的浪漫派式看法。数学对他而言，无非是数与量的问题。然而所谓数学是研究事物的关系，即无关事物变化的不变之关系的学问。数量是各种关系形态中的一个。此外，对尼采而言，概念无非是“陈旧的隐喻”。但正如马克思所说，所谓概念就是关系。一般而言，学问就是要找出事物之间的各种关系。或许是因为在数学中关系看起来更加纯粹化，就像柏拉图所做的那样，数学被当作学问的典型。然而我们不免生疑，这样的事物关系是否与事物本然状态一样存在着呢？

柏拉图不仅首先提出了这个问题，也最早给出了答案。他说，所谓关系就是理念，它存在于理念界。我们并不能嘲笑他的答案。比如自然法则是事物的关系，但它是否存在于自然之外？如果它存在，那又在哪里？康德在构成现象的主观先验形式中寻求答案。但即使否定了理念，二元性还会以另一种形式出现。如果要将其一元化，那就会变成观念论（idealismus）。因此，要否定理念，我们就应该对“关系”的存在论定位重新提出质疑。

由此而产生的就是20世纪的“形式主义”。形式主义不再去追问关系的存在论定位，其观察视角是：以与对象、意义无关的恣意的形式为先导，反过来将对象、意义当作该形式的“解释”或“模型”。在数学领域，就是希尔伯特的形式主义。当然，“形式主义”并不局限于数学，也表现在其他各个领域，有时并不冠以这样的名称。比如语言学中索绪尔的观点被称作结构主义，但是他的工作应该放在一般的“形式主义”潮流中来认识。比如索绪尔说语言是差异的形式体系，它可以是现实中任何一样东西，可以是声音、文字或手语，使语言所以成为语言的是任意的“形式”，意义或对象无非是附随“形式”而产生的。狭义的结构主义并非始自索绪尔，而是雅各布森。数学结构主义伴随着数学中的“形式主义”产生，所以在宽泛意义上，可以说结构主义是形式主义的产物。

譬如，结构主义者强调“看不见的结构”，但结构并非原本事物的形状，而是

变换规则或运动，因此它当然看不见。在此，无作为“空”亦发挥作用，即使欧几里得的几何学也是如此。比如点被定义为没有延展，但我们既无法于知觉中，也无法在印象内找出这样一个点。也就是说，这样的“点”被作为关系或运动即作为“看不见的结构”来定义。如果存在“结构”，那它如何存在？即使理念被否定了，疑问却依然存在，而形式主义者们抛开了这样的疑问。假如对此提出质疑就是哲学的话，对他们来说，哲学则是不需要的。

表面上，形式主义似乎废弃了柏拉图的理念。但是作为数学对象的“关系”却存在于某处，认为数学家应该dis-cover这一关系的观点在数学领域被称作“柏拉图主义者”，如今过半的实践（working）数学家都是“柏拉图主义者”。彻底贯彻形式化并证明了其破绽的哥德尔本人亦然。我们难以简单否定在此意义上的柏拉图主义者。

此外，形式主义以柏拉图提出的“证明”为前提。正如尼采所说，柏拉图的特征并非在于针对现象世界而提出本质性背后世界。那是所谓“埃及”的产物。柏拉图带给人们的，是在“对话”中寻求确定性的基础。这在民主国家雅典以外的地方，恐怕毫无可能。如前所述，所谓公理并不具有经验的自明性，而是先于对话的公约。现代的公理主义（形式主义）并非从明晰且判明的事物出发，而只是从共识以及公约出发，之后不再否弃此共识及公约。如此看来，现代公理主义之立足于柏拉图要远超笛卡尔。此外，柏拉图把苏格拉底塑造成了这样的人物：一个即使法＝公约于己不利也要遵从并为之去死的人。

从我们的观点来看，柏拉图绝非轻易提示了理念的“存在”或知识的基础。实际上，他希望实践哲学家＝王，却遭到了惨败。他在想象中实现了“不可能之事”。从这点来看，柏拉图的对话篇开始于苏格拉底的被害具有象征意义。在其后的著作中，苏格拉底以各种形式登场，而我们则会不断想起这个苏格拉底已经遇害了，并且苏格拉底是为了证明处罚自己的“法”的不灭性而勇敢自杀的。这显示出实现理念的“不可能性”，同时又反复凸显出必得实现的、对建筑的意志。总之，我们仅仅批判理念的不可能性，并不足以否定柏拉图。

---

[1]《偶像的黄昏》第51—52页，卫茂平译，上海：华东师范大学出版社，2007。

2.形式的定位

“形式”先行的思想以及以此为依据的诸学问让试图在主观中巩固基础的哲学家感到不安。胡塞尔所关心的也在于此。他原本是数学家，正确把握了19世纪后半叶数学形式化（集合论）的意义。虽然很多现象学者都了解胡塞尔的工作始于“算术哲学”而终于“几何学的起源”，却忽略了他的全部关心在于数学的基础论问题这一事实。结果，现象学往往被看作是“文化研究”中的固有方法，就像梅洛·庞蒂的“知觉现象学”、宾斯万格的“现象学精神病理学”、A.舒茨的“现象社会学”等那样。这一倾向继承了李凯尔特的“自然科学与文化科学”划分或狄尔泰的解释学划分，即认为文化科学依附于主体的理解以及体验。

确实，胡塞尔说过：

> 但是现在我们必须指出早在伽利略那里就已发生的一种最重要的事情，即以用数学方式奠定的理念东西的世界暗中代替唯一现实的世界，现实地由感性给予的世界，总是被体验到的和可以体验到的世界——我们的日常生活世界。[1]

但他并未主张必须回归知觉以及生活世界，相反试图在被浪漫主义的躁动以及情绪所支配的法西斯时代确立理性的基础。正如尼采所说的那样，理性已经没落到被视为本身就是个非理性选择的地步。这场“危机”本来就和本世纪初表露出来的“数学的危机”相结合。

> 以往被归入哲学最古老的领域中的三段论理论的形成也被数学家所运用和占有，并且这个理论在数学家手中获得了意想不到的发展——它长期以来一直被误认为是一门已完成了的理论。同时，在[数学家]这方面还发现并在真正数学的精细性中构造了有关新的推理种属的理论，这些理论或是被传统的逻辑学所忽视，或是未被传统逻辑学所认识到。没有人能够禁止数学家们去利用所有那些可以根据数学形式和方法来进行探讨的东西。只有那些不了解作为现代科学，尤其是作为形式数学的数学并且仍然用欧几里得和亚当·里泽来衡量数学的人，才会仍保留那种一般的偏见，就好像数学之物的本质是在于数和量一样。如果哲学家反对“数学化”的逻辑学理论并且不想把他的临时寄生子转交给亲生的父母，那么超出其自然权限的不是数学家，而是哲学家。哲学的逻辑学家们在谈到数学推理理论时喜欢带着轻蔑的态度，但这种态度却无法改变这个事实，即：在这些理论中和在所有严格发展了的理论中一样（我们当然必须在严格的意义上来理解这句话），数学的探讨形式是唯一科学的形式，只有它才能提供系统的封闭性和完整性，只有它才能为所有可能的问题以及解决这些问题的可能的形式提供一个概观。
>
> 但如果对所有真正理论的探讨都属于数学家的研究领域，那么留给哲学家的东西还有什么呢？[2]

胡塞尔知道哲学家自认为依然属于自己的领域无非是个错觉。他深知那些反对以解析几何学为模型的诸科学，并试图认识无法被诸科学理解的东西的“文化科

学”或“精神科学”等等都建立在“就好像数学之物的本质是在于数和量一样的一般性偏见”的基础之上。正因为他的前提是使自然科学与文化科学、诸学问（科学）与哲学等区分失效的形式数学，也正因为他知道这会使哲学的固有领域消失，这才会产生他所谓的“危机”。他的现象学一开始就与哲学（家）还剩下什么的问题相重叠。

用他本人的话来说，“留给哲学”的惟有阐明这些形式之物的基础或它们的“存在性质”。他通过现象学＝本质还原来抽取这样的形式之物。形式数学中的形式既非客观存在，也不是心理学存在。此时的胡塞尔只能走向柏拉图的理念了。但对胡塞尔而言，“理念性的东西其本身的存在与认识的主观和认识作用无关”，它不同于柏拉图的理念，没有存在之场。

可以说，胡塞尔已经觉察到20世纪的形式主义不仅渗透到了数学领域，而且还必定会渗透到所有其他的领域。这典型地体现在计算机科学以及分子生物学中。也就是说，形式主义渗透到了被19世纪的人们视为最后堡垒的精神、生命、诗歌等领域。20世纪30年代，对形式主义的反抗以“非理性主义”的形式爆发了。在政治上，那就是法西斯主义。胡塞尔正是在这样的旋涡之中对形式主义的定位发出了疑问。在他的周围，既有希望通过党（哲学家＝王）来理性地建构社会的斯大林主义，也有与斯大林主义对抗，试图解放非理性的感性的法西斯主义。胡塞尔的立场不属于其中的任何一派。

西方知性中重要的是，在“危机”中被不断更新的“对建筑的意志”。这是人们在面对模糊、多样的生成时，试图找寻出自立的秩序与结构的非理性选择。很明显，它只是危机中的一个选择而已。在胡塞尔的“危机”中，柏拉图复活了。而胡塞尔最大的对立者则是海德格尔，他在政治上也参与了非理性主义。

但是以当今的语境而言，正如计算机所代表的那样，“形式主义”已经完全包围了我们的日常世界。作为对形式化的浪漫反抗而被提出来的知觉、情感、自然、生命、生活世界已经失去了前景。这正是我们所拥有的“危机”。比如海德格尔在晚年发出“哲学如何在现时代进入其终结”的疑问时，他是针对控制论的。

> 现在，自我确立的诸科学将很快被控制论这样一门新的基础科学所规定和操纵。我们并不需要什么先知先觉就能够认识到这一点。控制论这门科学是与人之被规定为行动着的社会生物这样一回事情相吻合的。因为它是关于人类活动的可能计划和设置的控制的学说。控制论把语言转换为一种信息交流。艺术逐渐成为被控制的而又起着控制作用的信息工具。哲学之发展为独立的诸科学——而诸科学之间却又愈来愈显著地相互沟通起来——乃是哲学的合法的完成。哲学在现时代正在走向终结。[3]

仅从这一段文章来看，海德格尔似乎并未充分理解控制论所包含的“20世纪的知性革命”（葛瑞利·贝特生）的意义。海德格尔似乎仅仅把它当作了技术。但毋庸

赘言，控制论通过差异＝信息的观点观察所有事物，从而使物质与生命、动物与人类等传统的二元对立失去了效力。在那里人们无法再先验地、特权地探讨“精神”以及“人类”。正如海德格尔所说，靠探讨“精神”及“人类”才得以成立的“哲学”，“宣告终结”了。

只有考虑到这一点，海德格尔提出的“哲学终结之际为思留下了何种任务”的问题才首度具有了意义。我们必须将其作为胡塞尔问题的延续来解读。海德格尔的意思是：控制论只是“存在的”（ontisch），而不是说在哲学上还留有什么“存在论”（ontologisch）的问题，也不是说还存在着某种被意识以及理性所排斥的东西。与实体相比更重视关系，与同一性相比更重视差异的哲学已经作为技术得以实现了。我们不是被思辨的哲学而是被现实化的“差异哲学”逼进了困境。譬如，人类不可能具有不同于机械的“精神”。相反，我们必须立足于计算机（人工脑）发问，人类在何种意义上是人类的。被浪漫主义者神秘化了的“生命”因为分子生物学而被彻底形式化了。但我们必须要追问的是，在分子生物学之上使生命成为生命的又是何物？

善意地看，我们还是可以说海德格尔的发问也与胡塞尔的一样，是在新的形式主义中进行的。他之所以一方面那样赞扬尼采，一方面却又批判尼采依旧停步在近代主观性哲学之内，反过来认为柏拉图把“存在”当作理念并加以赞扬的原因，就在于此。德里达的解构也是如此。为了批判柏拉图以来的声音中心主义，他提出了文字学（gram-matologie）概念。此时他的思考并非只上溯到古代，他也思考了当今的分子生物学的成果即遗传基因以四组“碱基”书写组合形成这一事实。

德里达和这些先行者们不同，他没有提出哲学还剩下什么的疑问，而是正好相反。他或许会问为什么哲学总是得以延续，但这才是哲学式的发问。包括哲学本身的形式化在内，在所有的形式化中，我们必须发问的是，有这种形式吗？它在哪里？是在这种形式的“外部”吗？此时，我们不得不再一次面对柏拉图的选择。

---

[1]《欧洲科学的危机和超越论的现象学》第64页，王炳文译，北京：商务印书馆，2001。

[2]《逻辑研究》第1卷第220—221页，倪梁康译，上海：上海译文出版社，1994。

[3]Martin Heidegger，“The End of Philosophy and the Task of Thinking”，Basic Writtings, ed.David F.Krell, Harper＆Row，1977.（译文引自《海德格尔选集》（下）第1245页，孙周兴译，上海：上海三联书店，1996。

3.建筑与诗

柏拉图将“诗人”驱逐出了他的“国家”，因为“诗人”并不明白他自己作品的意义扰乱了语言。但是在18世纪浪漫主义之后，哲学与诗的关系发生了改变。浪漫主义者试图承认一直被压抑的感觉、情绪、感情等身体领域的认识性功能，而那就是感性论＝美学（aesthetics）。康德预设了某种能够联结感性与理性的超感性事物，却未能作出积极的主张。也就是说，那也只能是一种理念（假象）而已。而浪漫派却正是从这一理念出发的。黑格尔否定了止步于感性与理性二元论的康德，并由此发现了从感性走向理性的精神发展。但是，黑格尔的理性本身无非是业已感性＝美学化（aestheticize）的某种东西而已。于是，一切都被看成了理念的自我异化＝自我表现。

被柏拉图放逐的“诗人”果真在浪漫主义中坐上王位了吗？正好相反，诗歌被哲学吸收了。认为把本源归为诗歌就是对柏拉图哲学的批判这一浪漫派的错觉一直延续至今，也就是说“美学”一直统治至今。对它的批判首先产生自彻底贯彻了制造（poiesis）观点的诗学（poetics），而完成这一批判的，正是那些所谓引入了柏拉图驱逐诗人之立场的，拒绝无意识的生成或表现，试图使诗歌具有建筑性的从爱伦·坡至瓦雷里的那些诗人们。

爱伦·坡拒绝灵感，他想让诗歌成为意识之物。波德莱尔曾评论说：“轻率地对待十四行诗，不在其中发现毕达哥拉斯式美学，那是愚蠢的。”（1860）马拉美尝试过所谓的纯粹诗，但他在那里遭遇到的，却是无法消除的偶然性。把原本神秘而狭义的制造（诗歌创作）过程意识化，将会导致对技术整体的考察，对这一点最为理解的恐怕是瓦雷里。在《尤帕利诺斯以及建筑师》中，他明确地把诗人规定为建筑师。被柏拉图放逐的“诗人”在此以追求柏拉图式建筑的意志的姿态登场了，但他的目的是为了暴露建筑的局限。

> 我在第一次观看我捡到的东西（贝壳），我注意到自己先前对它的形状的描述，不由得感到困惑茫然。于是我问自己：“这是谁造出来的？”
>
> 这是谁做的？幼稚的时刻提出了这个问题。
>
> 我的思想中出现的第一个念头是制造。
>
> 制造是第一个问题，也是最能显示人的特点的一个观念。而“解释”从来就只不过是对制造方式的描绘罢了：它只是在思想中再现制造过程。“为什么”、“怎么样”则是表达这一观念的含义的不同方式，它们嵌入了每一句陈述，不惜任何代价以求答案。形而上学和科学仅仅是这种要求的无限制的发展。[1]

但这个问题是不该“回答”的。“是谁制造的”这个问题，是一个“制造”观点所必

然要求的假问题，实际上它说明了作者的缺场。“我们不了解制造方法，因而我们将一切看似被制造的东西都认作是自然所生产。”[2]也就是说，瓦雷里不是将“人与自然”作对比，而是把彻底追求制造、建筑观点时所发现的局限或者说不可能性暂且称作“自然”。

因此，瓦雷里的自然并非如字面那样仅仅意味着贝壳般的自然对象，很明显它还包含着由人类制作但其结构＝制造方法并不为人洞察的东西。实际上，我们将这样的事物称作“自然语言”、“自然都市”。马克思在《资本论》序言中说把历史看作是自然史。“人们自己制造自己的历史，但是他们并不是随心所欲地制造。”（《路易·波拿巴的雾月十八日》）当然，马克思所说的“自然史”并非指把一切归结于制造，换句话说是归结于“精神”之中的黑格尔式态度。尽管历史由人类制造，但人类却无法充当其主体，这才是马克思的“自然史的立场”。按照瓦雷里的思考，“自然制造物”的特性只有通过揭开“人类制造物”的特性才可能得以澄明。

一般而言，当人们研究人类制造之物，关注其形态、外部结构并与其内部结构进行比较之时，无论这是生命的产物还是矿物质，应该都可以发现这两种结构之间存在着与调查所谓的自然物体时发现的关系并非相同的关系。这个问题并不总是可以解决。有些地方甚至还模糊不清。但我注意到，如果不使用显微镜而只进行表面检查，那么与组装的形式相比，作品内在部分的各个结构在人类的作品中往往只扮演着次要的作用。因此，所谓由各种任意的材料制造出来的人类作品，可以说是组装者对他亲手制造之物的内部结构给予极少关注而组装出来的物品而已。用各自不同的材料大致可以制造出相似的物体。水壶不管是玻璃制的还是金属制的或者是陶土制的，它们的形状几乎相同。但是正因为如此（除制作期间之外），这个水壶是用什么材质制成的往往会被忽视。不仅如此，当我们再度检查人类手工制造的物品时，我们会发现整体的形状不如部分各个内部结构那般复杂，并因此产生不平衡感。从这个意义上说，秩序引发了无秩序的感觉。我记得以前我曾经举过这样的例子。一个连队列队时呈几何学整齐图形，但构成这一图形的每一个要素是每一个个人，这个要素要远比整体来得复杂。同样地，人们在制作家具时，会打乱树木的结构即劈开或粘合树木的断片，却不太在意树木的内部结构。树木提供了坚固的要素，从人们将其组装成物并赋予形状、轮廓线的关系而言，这个要素是没有变化的。（《关于艺术的考察》）

瓦雷里说，人类制造物的特征是，其形态结构要比素材结构简单。比如，我们所掌握的某个文学作品的“结构”总是比文本简单。任何“结构”都不可能毫无意图、目的。当我们观察某个文本的“隐含结构”时，就已经预想了某个隐含的意义或制造者。然而，文本虽然由人类制造，却具有复杂、“过剩”的结构，因为它产生自“自然语言”素材。无论制造者如何控制，都无法避免语言带有其他含义。在此意义上，文本就是“自然的制造物”。

---

[1]《人与贝壳》，译文引自《西方二十世纪文论选》第1编第94—95页，胡经之、张首映主编，北京：中国社会科学出版社，1989。

[2]《人与贝壳》，译文引自《西方二十世纪文论选》第1编第94—95页，胡经之、张首映主编，北京：中国社会科学出版社，1989。

4.自然城市

瓦雷里在此并非积极阐述何为“自然制造之物”，而是将“自然制造之物”作为无法还原为人类在思想中所制造的结构之物、对结构而言总是过剩之物，加以提出的。重要的是，诗人瓦雷里并不诉诸“诗歌”，而是试图从建筑的角度指明建筑的不可能性。在此，我们可以举一位将瓦雷里的疑问彻底化（他本人可能没有意识到）的建筑师为例。

亚历山大多年来在不同程度上把“自然形成”发展起来的城市称作“自然城市”，把设计师、规划师苦心制造出来的城市或其一部分称作“人工城市”。“人工城市”欠缺某种本质性的要素。人们一般都讨厌设计而成的现代城市是有理由的。当然，设计师们在采用现代形式的同时，也尝试融入似乎能带来生命的“自然城市”的各种特性，但至今这些设计都仅仅是旧物的改造，并未能制造出新生事物来。这是因为他们只考虑“自然城市”的外表而没有把握到其内部结构。亚历山大认为自然城市具有半网络（semi-lattice）结构，人工城市则具有树状（tree）结构。人们在人工组建城市时，会作为树状结构来进行组建。树状结构与半网络结构是关于若干小系统如何形成一个复杂大系统的思维方法，更通俗一点说，它们是针对集合序结构的名称的。[1]

假设现在我们有橙子、西瓜、网球、足球。要记住它们，惟有进行分类。也许有些人会分为橙子和西瓜（水果）、网球和足球（球类），还有些人会根据它们的形态分为橙子和网球（小）、西瓜和足球（大）。仅仅如此，则这两种分类都是树状结构（图1之B和C）。二者相加，则为半网络结构（图1之D）。如以集合论表示，则为图1之A。但后者难以视觉化，因而人们通常能够明确视觉化的是树状结构。实际上，当我们不得不想象类似自然城市那样在其内部集合重叠的半网络结构时，往往会将其还原为树状结构。

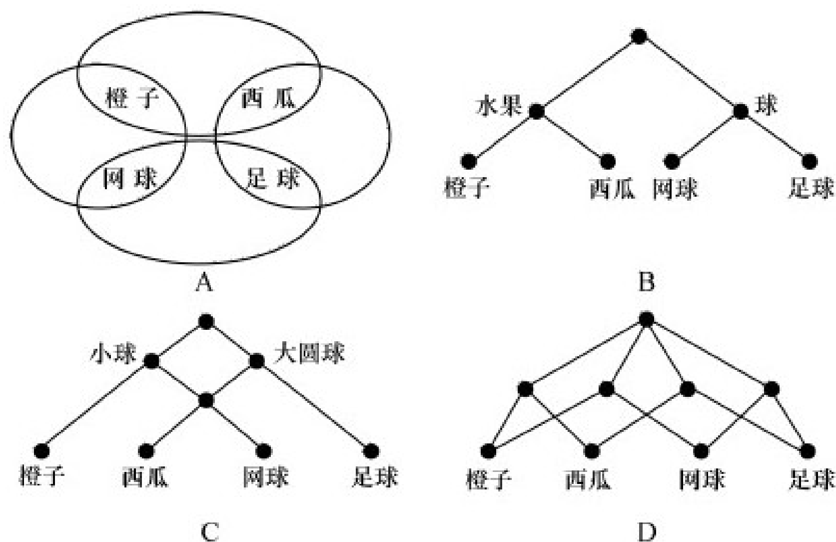


图1

就什么是自然城市的半网络结构，亚历山大作了如下解释：在伯克利的某个路口有家药店，药店前面有个报栏（放报纸的箱子），此外还有交通信号灯。一方面，这些都是不变的要素，但另一方面路人在红灯时会停下脚步看报或买报。也就是说这三个要素一旦结合，就会发挥另外的功能。亚历山大把它们称作城市单元。作为一个单元的结合，产生自包括能够互相结合这些要素的力量以及使该单元保持固定不变部分的、更大的living system所具有的动态集合之中。城市中的无数固定的具体的子集是这个系统的容器，可以视为具有意义的物质单位。这些子集的结合并非没有定型，而是具有明确的结构。于是，亚历山大不去叙述城市中无数的现实因子，而去思考由6个要素组成的简单结构，并且以1到6的号码命名这些要素。

此时，图2就是半网络结构。“集合的结合在以下场合时，也只有在以下场合时才能形成半网络结构。即要么是两个重叠的集合要么是从属于整体，或者二者共通的各要素也从属于整体时。”[2]比如，在图2中，（2、3、4）和（3、4、5）都属于该集合，二者共同的部分（3、4）也同属于该集合。只有在城市中，当两个单元重叠时，重叠的部分本身是能够认知的实际存在，其本身也是一个单元。以前面的例子来看，其中的一个单元由报栏与人行道以及交通信号灯组成，另一个单元就由药店（入口以及报栏）本身组成。这两个单元在报栏处重叠，而因为这一重叠部分本身也是可以认知的单元，所以该集合的结构具有半网络结构的性质。在人工城市中，这样的重叠遭到了破坏。

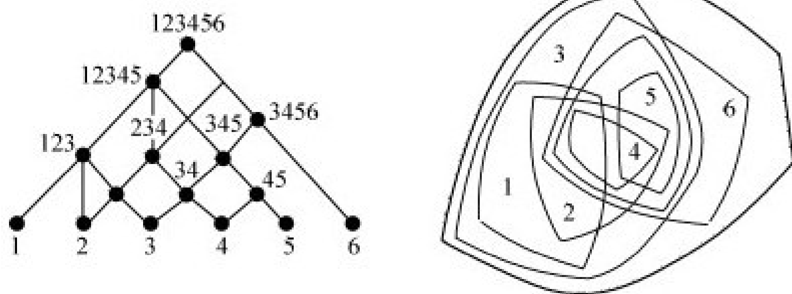


图2

相对于半网络结构，树状结构是这样定义的。“集合的结合在以下场合时，也只有在以下场合时才能形成树状结构。即，属于该结合的任意两个集合中的一方或者完全被另一方所包含，或者毫无关联时。”[3]图3就是树状结构，在此不会发生重叠。

亚历山大认为区分这两个结构并不在于是否发生了重叠。更重要的是，半网络结构比树状结构具有发展成为更加复杂微妙结构的可能性。比如由20个要素组成的树状结构只含有19个子集，但由20个要素组成的半网络结构可以包含10万种以上不同的子集。但是如前所述，因为树状结构提供了将复杂事物分割为单元的简单、明晰的方法，所以尽管自然结构总是半网络结构，但人们往往将其还原为树状结构。人工城市之所以缺乏结构的复杂性，就是因为它是树状结构的。亚历山大分析了巴西、东京等现代城市规划者们业已实现或还未实现的九座著名城市的规划，指出它们都具有树状结构。在这些规划中，没有任何一个单元是不通过作为整体的单元而与其他单元结合的，它们完全贯彻了树状结构的原理。

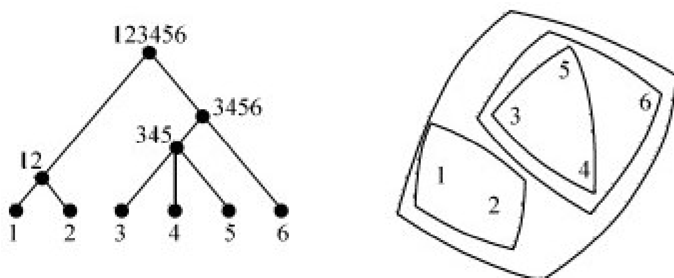


图3

正因为亚历山大关于人工城市与自然城市的差异的相关数学考察是形式的，所以才显得丰富多彩，比如它也同样适用于组织机构。军队与官僚机构是树状结构，它们不允许未经过上级组织的横向交流。因为罗马的街道发源于军事营寨，

所以希贝尔塞默把军事营寨视为城市设计的原型。（《城市的本质》）他所思考的城市无疑是树状结构的。在此意义上具有深刻含义的是，瓦雷里在叙述“人工之物”的结构时，是以军队为例的。瓦雷里觉察到了“人工之物”的特性在于其树状结构。

当然，在组织实际发挥作用的地方未必保持着严格的树状结构。尽管官僚机构在形式上是严格的树状结构，但实际业务常常不经上级组织而是横向进行，所以在实际功能中更接近半网络结构。最典型的树状结构或许是间谍组织以及地下组织，其成员只与上级组织联系，成员之间的横向联络是被禁止的。此外，正如亚历山大所示（图4），朋友关系是典型的半网络关系。

如果严格遵从树状结构，那么城市和组织都会毁灭。亚历山大认为现代城市规划就是这样。类似巴西那样的人工城市中的生活荒芜感广为人知。“在任何有机体内，过度的规划以及与内在要素的解离，就是将来毁灭的最初征兆。解离在社会中表现为无政府主义，在个人中则是分裂症以及日益迫近的自杀的征兆”。

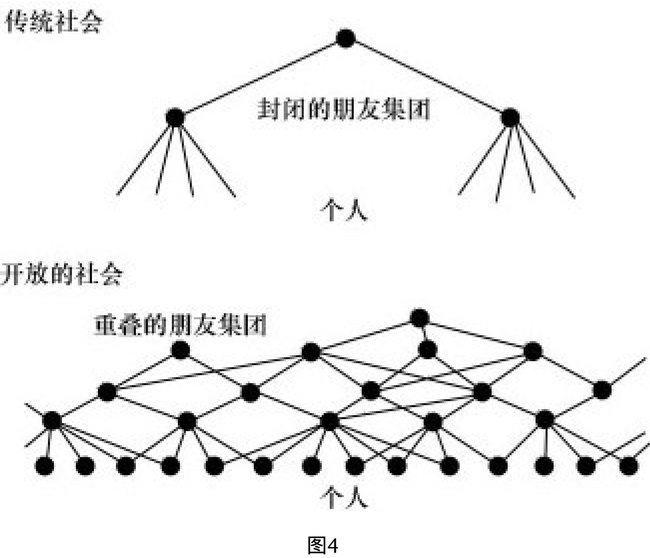


图4

---

[1]Christopher Alexander，“A city is not a tree，”Architectural Forum，122，no.1—2，1965.

[2]Christopher Alexander，“A city is not a tree，”Architectural Forum，122，no.1—2，1965.

[3]Christopher Alexander，“A city is not a tree，”Architectural Forum，122，no.1—2，1965.

5.结构与零

亚历山大和那些仅仅为了制造更加人性的生活城市空间而反对规划的人们具有决定性的不同之处。那就是他把自然城市看作是“自然制造的城市”。这丝毫不是对人工自然的赞美，因为城市本非自然。虽然亚历山大批判了规划师们的建筑性企图，但他还是彻底地“建筑性”地思考了城市。如果说柏拉图的哲学家＝王是基于作为隐喻的建筑师，并典型地显现于20世纪的现代主义者身上的话，那么，可以说亚历山大的的批判证明了它的不可能性。然而他的方法却贯穿了柏拉图式的对建筑的意志。他并不诉诸作为人工的外部之“自然”这一幻想，而是在人工事物的内部，否定式地指明了其“外部”。

亚历山大所进行的探索与其他领域所展开的探索齐头并进。首先，在数学意义上，它具有结构主义性质。根据法国布尔巴基团体创立的结构主义理论，先把一切还原为集合，然后把各要素的关系看作“结构”。这个结构可分为三种：代数结构、序结构、拓扑结构。因雅各布森、列维斯特劳斯而声名大振的结构主义主要与代数结构（群）有关，而亚历山大所进行的工作是类似半网络结构那样的集合序结构。

但应该注意的是，任何一个结构都有相同的问题。那就是“结构”只有在一定的目的性之内才能被发现。结构主义通过语言学尤其是雅各布森的音韵论而广为人知。雅各布森的音韵论与索绪尔的音韵论有很大不同。比如，索绪尔指出语言中只有差异，并且只存在没有积极项的差异。但这只是指出了“混沌”而已。雅各布森对索绪尔的不成熟理论进行了批判，他认为索绪尔所说的关系杂乱而未加整理的音韵组织可以通过二元对立的集合加以秩序化。

> 不只是土耳其语的元音音素的差异，无论何种特定语言、何种音素、何种差异都可完全切分为单纯、不可再分的二元对立。因此，无论何种特定语言的何种音素——元音以及辅音——都可切分为不可再分的区别性特征。表面的矛盾可一扫而光。二分差异特征的对立就是逻辑学所表示的真正的二元对立，这些对立中的每一个对立的特点是，两项中的某一项必定包含其对立项。比如与闭音观念对立的只有开音观念，前方、后方的特性相互召唤着对立一方，等等。[1]

如此看来，表面上杂乱不堪的音韵组织尽管复杂，却非常有秩序。列维斯特劳斯曾被这种证明了混沌的东西其实极富秩序的音韵论所震撼。“音韵论对各种社会科学发挥了类似核物理学对整体精密科学所发挥的那种革命性作用。”（《结构人类学》）但是音韵论的成功在于其应用了数学结构。雅各布森的音韵论使原本看起来纷乱的事物，通过数学结构进行形式上的构成成为可能。据此，列维斯特劳斯在原始社会的亲族结构分析中使用了Klein群（代数结构）。

但正如列维斯特劳斯所指出的那样，“自然所制造的”比人类再度构成的要复杂得多。因为这些结构都是在某个目的性内被发现的。比如，雅各布森说道：

“声学领域内的当代专家们觉得很不可思议与困惑：为什么人类的耳朵能够轻而易举地分辨多至难以察觉的众多语音？然而此时的真正问题在于，这是否单纯只是听觉能力的问题？不，根本不是！我们在话语中确认的并非只是声音的差异，而是语言使用习惯上的差异。也就是说，语音没有固定的表意作用，它用作相互判别上位成分（词素、词语）的差异。”[2]

相对于物理性的声音，音韵是作为区别意义的形式而被发现的。它是一个只有意义存在时才会被发现的单位。也就是说，它是在“上位成分”的前提下作为差异性才得以存在的“形式”。词素、词语以及句子也相同。它们都只有在各自上位成分的前提下，才能作为显示差异的形式而被发现。索绪尔本人也说过“语言（la langue）并非实体，它只存在于叙述主体之中”，他否定了那种认为符号总是表达某个意义的传统式思维。因为对“叙述主体”而言，存在意义的时候必定具有区分该意义的形式，而相反则不成立。在此意义上，“la langue”的语言学成立于始自“叙述主体”意识的现象学还原，是在将物理声音、指示对象、语境等打上引号予以悬置时被发现的。因此，“la langue”的语言学最终要以“主体”为前提。被发现的形式（差异）总是一种以上位成分为前提的目的论的东西。正如瓦雷里所说，它总是伴随着“简单化”。

亚历山大的情况也相同。在路口报栏的例子中，因为报栏实际上已经作为“重叠”发挥着作用，所以其自身就是一个能够认知的单元，即使把它移到别处也未必能很好发挥作用。自然城市的结构只能存在于“居住在城市的主体”意识中。而城市、建筑的符号论成立于把交通信号灯、报栏等客观物仅仅看作是显示差异的（differential）形式之时，是一种通过“生活世界”的现象学还原而被发现的形式。

因此，结构以将其统合的超越论主观作为默认的前提。如同后面将要提到的那样，德里达不是从结构主义本身而是从胡塞尔的现象学开始“批判”（解构）的，其理由正在于此。但是结构主义者之所以认为不仅不需要而且可以否定这样的“主观”，是因为他们发现了如何将“人类制造”物之上的“剩余”导入结构之中的装置，那就是零。比如雅各布森为了完成音韵体系引入了零音素。

零音素……在不具有任何差分性质、不包含任何恒常音韵价值这一点上，与所有其他法语音素相对立。此外，零音素以不让音素缺场作为其固有的功能。[3]

这样的零符号在数学中随处可见。数学结构基本上不是作为形态而是作为运动，即变换规则而存在的，此时，“不变换”的规则也会包含其中。可以说，雅各布森所设定的零音素对应于数学可换群中的单位元e。既然雅各布森不是把每一个

音素而是把音素的对立关系群视为结构，那么在某种意义上引入零就是必然的，因为这样群（结构）才能成立。雅各布森理论中的零符号没有更多其他的意义。

原本发明于印度的零，在珠算中是对不拨算盘珠时的一种命名。如果没有零，就无法区别205和25。也就是说，零是以“不让数字缺场作为固有的功能”（列维斯特劳斯）。Place-value system（位值制）只有在引入零之后才能成立。当然，尽管这个零与佛教中的“空”（emptiness）同语，但实际上并无关联，它是被实践性、技术性地引入的。但是，只要回顾一下二世纪的西方引入零时所引发的恐慌，就可明白印度所以轻易地接受了零，并非与“空”的思想无关。比如马拉美这样写道：

> 诗篇的知性骨骼被隐藏收敛——成为现实——只有在诗节分割的空间，纸张的余白处。这些地方（余白）是意味深长的沉默，应该不亚于诗句本身而尽显结构之妙。（《关于爱伦·坡》）

有观点指出马拉美所说的“余白”来自老子的“无用之用”思想，但不如说这是零在哲学上内涵的意义。也就是说，在此，零符号哲学上的意义被更充分地理解了。与此相对，雅各布森的零符号完全是技术性的，它无非是为了使结构成为结构的理论性要求而已。但虽然如此，零一旦被技术性地引入，它本身会迫使我们进行某些思考。德勒兹指出“结构主义难以与认为场所优越于占据场所之物的新的超越论哲学分开”[4]，在Place-value system（位值制）中，的的确确，那种“超越论哲学”先于结构主义。在此意义上可以说，结构主义始于零符号的引入。

实际上，零具有技术性之上的意义，是在列维斯特劳斯从雅各布森的零音素中获得启发，并试图对引入零符号的马塞尔·莫斯《巫术的一般理论》中的“马那”（Mana）以及《论馈赠》中的“豪”（Hau）做结构主义式解释时才开始的。比如，莫斯在原住民所说的“豪”（hau）中探寻馈赠所强求回报的力量，但对列维斯特劳斯而言，在方法论上无法认可的是莫斯以原住民的“意识”为依据且以“豪”（hau）及“马那”（mana）这样的超验物为前提。于是，列维斯特劳斯模仿雅各布森的零音素指出：“可以说马那（mana）那样的概念，其功能并非在于内部包含了某种特殊的意义，而在于不让意义缺场。”他还进一步把这个零符号称作“漂浮的能指”（signifiant flottant）。

这与数字游戏盘中的空白处类似。游戏之所以可能，不是因为1、2、3……等能指的差异体系，而是因为空白处。游戏者以为自己是在改换排列数字，但从相反的观点来看，也是空白处处于漂浮状态。或者用拉康式语言来说，尽管每个数字都是主体，但实际上这是漂浮的能指的效果。但我们应该了解，无论作怎样大的倒转，漂浮的能指＝零符号都可以保证结构的结构性，它无非是上帝或者是超越论主观的代理而已。

比如，把“马那”（mana）看作零符号也就是把零符号看作“马那”（mana）；又如佛教的净土宗中被信仰的是超越论他者，这几乎是基督教性质的。但另一方面，这些又都只被视为假象。按照亲鸾的说法，那些都不过是为了教导大众的方便而已。因此，向超越者寻求救赎的净土教与靠自身力量觉悟的禅宗并不像表面那样迥然不同。事实上，在中国它们共存于相同的寺庙，只不过禅宗面向知识分子，净土宗则面向大众而已。同样的，犹太教中的卡巴拉（qabbalah）以及伊斯兰教中的神秘主义也是如此，它们中的人格神无非是面向大众的表象而已。总之，引入零并非要废弃超越者，那不过是将其置换成其他东西罢了。

某个能指的所指是另一个能指。因此语言中只存在能指的连续。罗兰·巴特尔指出如果追溯西方的能指序列，则存在着终极的能指，那就是上帝。所谓上帝就是对无限后退序列的封闭，符号体系也因此才得以完成。反之，无论任何符号体系，只要它是体系的，就以类似的终极能指作为默认的前提，而那就是作为缺场之消解的零。巴特尔为了从终极的所指中解放能指，提出了设立空虚符号（零符号）的观点，并在“日本”发现了这样的“符号王国”。但这无非是西方人所持有的任意表象而已。如前所述，即使在日本的佛教中，对超越者的信仰也具有绝对的强势。

引出零并不是要废弃超越者而只是进行置换。为了维持结构这是不可或缺的。通过结构主义来消解现象学主体＝超越论主观，不过是一个错觉。看穿这一点的是雅克·德里达，因此他从“批判”现象学入手。这并不是排斥现象学而走向结构主义。毋宁说他承认“现象学的优先地位”，然后进行解构。德里达要阐明的是，现象学中作为不证自明而被特权化的“此刻”的确立虽然实际上依赖于“非—此刻”，但这样的“延异”被遮蔽了。在“此刻”中发现的结构总是封闭的，这意味着此种结构总要遮蔽某种不可避免的“延异”。这究竟是怎么一回事呢？如后所述，这不过是结构或者形式体系的自指性罢了。

---

[1]《关于音与义的六章》。

[2]《关于音与义的六章》。

[3]R.Jakobson and J.Lotz，“Notes on the French Phonemic Pattern”Roman Ja-kobson, Selected Writings, vol.1，1971.

[4]《结构主义为何如此称谓》（A quoi reconnait-on le structuralisme.）。

6.自然数

正如瓦雷里所言，无论我们思考的“结构”多么复杂，它都是被简单化了的。亚历山大在他所说的自然城市中发现的半网络结构也是如此。借用瓦雷里的话来说，与“自然制造物”相比它更为简单化。更进一步而言，所谓的“自然制造物”还指人类制造物的制造过程中非传递的、或者说人类难以成为其主体的东西。由此看来，亚历山大关于“自然城市”的论述可以适用于自然语言、自然数、自然脑（相对人工脑而言）等习惯上加有“自然”一词的所有词汇。事实上也是如此。

但此处需要警惕的是，为了这样的“结构”而轻易地使自然与生活世界相互对立。我们所说的“自然”只有在进一步彻底贯彻对建筑的意志之时，才会显现出来。在这一点上具有讽刺意义的是，西方思想史中对建筑的意志，或者说只有这样的意志才总是暴露出其相反的一面来。保罗·德曼指出，正是试图严谨使用语言的洛克成了比喻性语言、自然语言的首位探索者。

> 实际上，洛克在发展词汇、语言的相关理论时所真正建构的是比喻理论。他本人当然既未认识到也不会承认这一点。在一定程度上，我们必须以反向理解或无视明确的解释来阅读洛克，尤其是要无视启蒙主义思想史中被广为认定的常识。……也就是说，我们不应在明确的解释中，尤其不应在关于解释的明确解释中，而是应该在无法还原为意图以及可以确认的事实等等洛克本人的文本修辞性动态中去阅读洛克。[1]

这是典型的解构式阅读。但果真如此的话，那么我们不得不说正是排斥了修辞的哲学，在说明着修辞是什么。洛克的文本之所以揭示了比喻理论，正是因为他明确地谋求“语言的严谨使用”。洛克的建筑意志暴露了其相反的一面。就像欧几里得的《几何原理》追求建筑性严谨，却呈现出非欧几里得几何学的可能性那样。也就是说，保罗·德曼针对洛克而提出的悖论，其必然的成立是在“对建筑的意志”被彻底贯彻之时，也只有在此时才能成立。

保罗·德曼举出叶芝以“How can we know the dancer from the dance？”结尾的著名诗歌为例。这句诗一直被作为“难道能够区分舞者与舞蹈吗？”的修辞提问，而被解释为形式与经验、制造者与制造，或者更广义的符号与指称对象的不可分离之意。但是如果按照字面理解，它的意思是“（请告诉我）如何才能够区分舞者与舞蹈！”这就倒转了历来的诗歌理解。此时，虽然是完全一致的诗句，却有两种互相对立的读法，而我们无法决定哪一种读法更为优越。就像埃舍尔的绘画那样，底（ground）与图（figure）总会因为不同的观图方式而发生倒转。

保罗·德曼如此证明了文本意义的不可确定性，但是对原本具有多重含义的文学文本作这样的“证明”是存在问题的。一方面，它会在因对哲学的常识性反感而导致的诗之多义性中被消解掉的；另一方面，它还会遭到“形式主义”的反对。对

此，保罗·德曼在《阅读的寓言》中作了如下说明。

> 无论什么批评，无论它的分析能力如何严谨并且丰富，如果没有“还原”，它就无法进行表达。当形式被看作是单一意义或内容的外在化时，它就是皮相的、消费性的东西。20世纪内在的、形式主义批评的发展改变了这样的模式。也就是说，如今，形式是自我反省的唯我论范畴，其指示意义是外在性的。虽然内部与外部的两极发生了倒转，但同样的两极性依然存在。只不过是内部的意义成了外部指示对象，外部的形式成了内部的结构罢了。一种新形式的还原主义随即伴随着这一倒转产生。如今的形式主义几乎都在牢狱以及幽闭恐怖症的意象下被言说。[2]

形式主义之所以遭到抨击，是因为人们仍从19世纪的意义上来理解它。针对形式主义，产生了一种回归内容与对象即形式之外部的志向，但这不过是对“形式”这一思想所具有的划时代意义的无知而已。如前所述，形式化发生在各个领域，但文学领域的“形式化”一直进行得含糊不清，或者说只能进行得含糊不清，由此造成了一种倾向：似乎可以对形式化进行批判。比如，指出结构主义文学批评的幼稚是轻而易举的，但不能因此就废弃掉结构主义或者更普遍的“形式主义”的意义。

实际上文本的多义性所以成为“问题”，是因为在此之前就存在着形式主义的“对建筑的意志”，而且也只有此时才成为“问题”。进一步而言是在形式主义的澄明化说明其相反的事例，只是在这种悖论中文本的多义性才成为“问题”。因此我们必须承认：第一，对建筑性东西的解构必须在其建筑性被认为最完善的领域进行，这就是数学。第二，瓦雷里在漫长的沉默期内所思考的是由庞加莱提出的现代数学问题。此外，正如结构主义起源于布尔巴基的数学这一事实所显示的那样，在这一问题的深层，存在着始于19世纪末的数学形式化问题。因此，我们首先要从数学问题入手。

如前所述，柏拉图—欧几里得试图将数学作为公理性建筑，但关于平行线的“第五公理”的可靠性当时就受到了几何学家们的质疑。人们不断地进行着徒劳的尝试，试图从其他公理推导出“第五公理”。结果，简而言之，人们把“平行线相交”作为公理并明确确立了非欧几里得几何学，其后人们对数学的公理式建筑性的信心发生了根本性动摇。

欧几里得几何学的缺陷在于，它的直线以及点无意识地依存于知觉或者自然语言。非欧几里得几何学所带来的，是数学不依存于真实存在以及知觉的认识，此外，它是作为努力使形式化更加严密的结果而产生的。

当然，20世纪初期的“数学危机”还发生在与非欧几里得有别的集合论中，但它们是相互关联的。自从笛卡尔将图形上的点看作数的coordinate（组合＝坐标）以来，几何学的点与线段就被置换成了数的问题。这意味着无论多短的线段，要

想具有连续性，它就必须有无穷的稠密的点。这样的数被称作“实数”，但实际上它是想象的数，并不亚于“虚数”（imagirary number）。为了处理这样的“无穷”，于是产生了康托尔的集合论。康托尔不把“无穷”仅仅看作是没有穷尽，而是把无穷本身作为数来看待，很快地由此产生了集合论的悖论。“对于任意给定的集合S，都存在包含有更多要素的集合S′。”面对这个定理，如果考虑“包含几乎所有能想到事物的集合”，我们便会陷入矛盾。

罗素以更简单的方式阐述了这一悖论。那就是艾皮米尼地斯悖论，即可以归纳为“一个克利特人说所有克利特人都说谎”的著名悖论。它也可以说成“我在说谎”，或者“这篇文章是虚假的”。在这些场合中，真伪是不可能确定的。人们还因此发现了各种各样的悖论并加以命名，它们都无一例外地发生在自指的文章中。罗素认为该悖论的产生是因为类本身就是悖论的成员，所以可以通过禁止其作为成员来消除这个悖论。也就是说，通过区分逻辑类型（层次）来禁止这种混淆。

拉姆齐指出罗素所举悖论有两种，“包含自身的集合”悖论可以通过逻辑类型解决，但是他又批判说“艾皮米尼地斯（说谎者）悖论”是关于语言使用的，所以无法用逻辑类型解决，也无法在逻辑体系内部解决。于是，塔斯基从逻辑体系的外部进行观察，区分语言的层级，并设定了高层级语言。也就是说，塔斯基认为价值判断（真伪判断）在于逻辑体系之外。他把作为价值判断对象的命题体系称作对象语言，把包含价值判断的体系称作元语言。但无论怎样区分对象语言以及元语言，如果需要对元语言进行再度批判，则必须进一步设定元—元语言。这样的层级化是为了避免悖论而设置的，但实际上正如哥德尔所指出的那样，最初产生的矛盾会再度突然出现在为了避免该矛盾而设定的层级化之前，它无法避免。

针对罗素等把数学看作是逻辑学一部分的逻辑主义者，直观主义者批判说因为他们分析的是实数这种神秘的东西，所以才会产生悖论。直观主义者们试图根据直观把数学限定在可能的范围之内。然而与这一倾向目的迥异的希尔伯特的形式主义出现了。希尔伯特试图使数学独立于一切知觉。他抽去了公理的直观意义，把公理作为无意义的任意符号列（逻辑类型）及其变形规则（推论规则）而加以形式化。在此，无须追问公理是否有意义。公理已经不需要直观的自明性，它是由成为公理命题的资格以及具有资格的命题被确定为公理后会建构起怎样的公理体系，来决定的。逻辑主义者试图仅仅依靠逻辑概念来构建没有矛盾的数学体系，而这样就必须以非逻辑的无限公理作为前提。但是对希尔伯特而言，只要公理体系中没有矛盾，那么是采用无限公理还是采用其他任何公理就都无关紧要。

于是，希尔伯特在形式体系的无矛盾性中探求数学的确实基础。他认为只要数学“无矛盾”，那么即使非“真”也无妨，因为无需更多的证明。其结果是，一切都被归结于形式化公理体系的无矛盾证明上。证明某个公理体系的无矛盾性的方

法之一是诉诸直观模式。比如，在黎曼几何学的公理系中，可以通过将“平面”视为欧几里得几何学的球面、将“点”视为该球面上的“点”、将“直线”视为该球的大圆而将欧几里得几何学的球面作为模式。于是，黎曼几何学的各个公理就成了欧几里得几何学的定理。也就是说，只要欧几里得几何学无矛盾，那么非欧几里得几何学也无矛盾。然而，欧几里得几何学的无矛盾性本身无法得到证明，最后只能诉诸直观。

希尔伯特的形式主义产生于对上述方法的放弃。他将公理系与证明其无矛盾性的理论加以区分。后者被称作元数学。因为用来证明某一公理系的“元数学”不允许存在矛盾，所以他把“元数学”定为能令主观主义者满意的有限的结构性东西。但是正当人们以为希尔伯特尝试使数学形式性自立的计划就要大功告成之际，哥德尔的不完全性定理给了他致命的一击。

不完全性定理的内容大致如下：自然数理论在形式化后得到的公理系只要是无矛盾的，则该形式体系中存在既无法证明也无法证伪，即“无法确定”的逻辑公式。这一定理还存在如下的系：“即使包含自然数的逻辑T无矛盾，也无法在T中获得证明。因此需要比T更为强大的理论。”

哥德尔的证明已广为人知，我想在此没有冗长说明的必要。简而言之，它是元数学的算术化——通过将元数学中的符号翻译成被称作哥德尔数的自然数，从而形成图5那样的循环。于是，这就巧妙地构成了类似作为类的元数学进入作为成员的形式体系那样的自指悖论。哥德尔的定理具有多重意义，但在我们的语境中，可以说它以另一种形式重新确认了康托尔所发现的悖论。哥德尔的证明是针对罗素与怀特海的《数学原理》。也就是说，他向以逻辑类型回避悖论的罗素指出，即使如此这种逻辑类型也必将破灭。

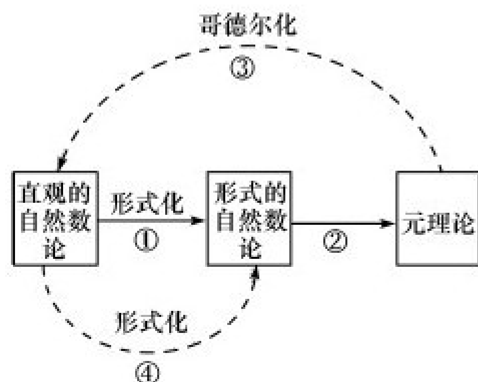


图5

对数学家而言，哥德尔的证明正如莫里斯·克莱因所说的那样令人绝望。（Morris Kline, Mathematics：The Loss of Certainly, Oxford University Press，1980）实际的数学发展由不关心数学基础的“应用数学家”展开，毋宁说数学的发展其实是“非理性”地进行的。因此我们不应该说，哥德尔的不完全性定理把数学逼进了不确定性，而应该说它使数学从对数学不正当的“确定性”要求中解放了出来。换句话说，表面上它试图规范数学，但实际上它使数学从掩盖了基础缺失的“建筑物”幻想中解放了出来。数学看上去是同义反复的坚固的建筑，但实际上正因为并非如此，它才发展出了多样性，这本身就具有历史性。

比如，据传毕达格拉斯学派虽然了解无理数（irrational number）的存在，却禁止对其进行阐述。所谓irrational，指的是无法用自然数之比ratio表达。我们不妨来看一下二次方程式$x^2=2$。如果用比来表达，就是 $x=\frac{2}{x}$， 也就是说为了知道X而需要X。因此可以说，他们遇到的是自指的悖论。对无理数的禁止等同于对自指性的禁止，但是在笛卡尔以后的解析几何学中，无理数被当作数，也就是说只要把2当作数，之后的悖论就会消失。然而，正是这样不断将数扩展（发明）才导致康托尔将无限当作数，并再次导致自指的悖论。但是，这还不是最终的尽头。比如斯宾塞·布朗就通过二次方程式的形式消解了自指的悖论。（Spencer Brown, Laws of Form, Allen & Unwin，1969）而这又被瓦雷里等人用来说明自我组织系统。但这并未降低哥德尔证明的意义，而只是作为一个例证说明，数学会随着思考的改变而不断地被“发明”下去。

---

[1]Paul de Man，“The Epistemology of Metaphor”，on metaphor, ed.Sheldon Sacks, University of Chicago Press，1978.

[2]Paul de Man, Allegories of Reading：Figural Language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust, New Haven, Yale University Press，1979.

第二部　生成（**Becoming**）

7.自然语言

数学中的哥德尔证明在其他领域也具有重要意义。哥德尔指出的所谓“自然数”是指能够言说其自身的数，这也可同样用来说明“自然语言”。即所谓“自然语言”是能够言说语言的语言。人们曾尝试将自然语言形式化，但其实这种尝试本身正是通过自然语言才成为可能的。自然语言以及自然数当然都不是自然的东西，而是“自然制造之物”。我重申，我们所说的“自然”并不意味着非人工。它是人类制造的，但最终其制造方法不甚了了，或许更像制造了“人类”的某种东西。

索绪尔构想出了把语言学作为一部分的一般符号学，罗兰·巴特尔对其进行了批判，主张一般符号学正是通过语言才成为可能，所以语言学才具有根源性。这一批判既中肯又偏颇。实际上，索绪尔在《普通语言学教程》中认为语言学是一般符号学的一部分，同时又在别处指出一般符号学是语言学的一部分。他根本未打算消解这一矛盾，或者说他未能消解这一矛盾。

比如将图5的自然数换成自然语言，则可得到图6。图6表示的是，即使将自然语言形式化即将其还原为任意的符号，该符号形式的解释或定义仍只能通过自然语言进行。这不仅意味着不可能存在元语言，也意味着不可能存在作为基础的“自然”语言。所谓自然语言，就是这样的循环本身。

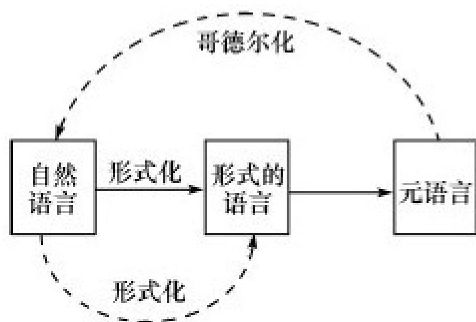


图6

语言，原本就是关于语言的语言。也就是说，语言并非只是差异体系（形式体系），还是自指的、自我关系性的，也就是针对其本身具有差异性的差异体系。自指的形式体系或自我差异的差异体系既没有基础也没有中心。此外，它还是多中心的、过剩的。在这种情形下，索绪尔所说的“语言”（langue）可通过回避自指性的逻辑类型（层级化）而得以成立，但却无法保持这样的逻辑类型。

或许索绪尔一方面将语言形式化，另一方面又注意到了它的不可能性。这可能与后来在后结构主义对结构主义进行批判时受到重视的、他对字谜（anagram）令人难以理解的坚持有关。他抱有奇怪的信念，认为所有西洋古典文学都是字谜，并试图加以证明。这被克莉思蒂娃等人在形式上加以归纳，认为任何一个文本都在生产着有别于自明的、还原性解读的意义（结构）之外的另一层意义。但重要的是，所谓的自然语言就是指这样的循环本身，在试图将其形式化时必定会产生自指的悖论。

但是，通过在同一个文本内寻找与该文本的终结性意义（结构）完全相反的意义（结构），而把终结性意义逼入“不可确定性”，并使解释、总结本身失效的企图，即被称作解构批评的行为，其本身如果被形式化了，那么就会又返回到哥德尔的证明。这并不意味着哥德尔或者数学的特权性地位，形式化原本不是来自于数学而是强加于数学的“对建筑的意志”的产物。但这样的形式化在使后结构主义那样神秘宗教般话语的去特权化过程中，将发挥作用。

文本具有与表面意义相对立的意义，并非指在其“深层”隐藏有真正的意义。这并非因为文本通常是含糊的、多义的缘故，毋宁说解构性解读是在认定文本可形式化为单一意义的前提下成立的。我们不妨回想一下在哥德尔的不完全定理中，一个形式体系只要是自洽的，也只有在其自洽的时候，它才是不完备的。解构主义的解读只有在根据字面含义接受文本的明确意义时才可能成立，它并不意味着恣意的解释。

保罗·德曼这样说道：“解构并非我们附加于文本的东西，而是构成文本本身的东西。”（Allegories of Reading）但这样的“文本”是指我们试图将其还原为结构时显露出来的所谓“自然文本”。可以说它是自指的形式体系。正因为如此，将其还原为形式、结构的尝试必定会遭遇不可确定性。但这并不只局限于文本，也同样适用于更为普遍的形式体系。当然，也可将它们比喻性地称作文本，但这丝毫不意味着文学的特权。

8.货币

我们可以从形式主义的观点重读马克思的《资本论》。比如在开头，马克思这样说道："资本主义生产方式占统治地位的社会的财富，表现为'庞大的商品堆积'，单个的商品表现为这种财富的元素形式。因此，我们的研究就从分析商品开始。"[1]对加了重点号的词语，我们应该做数学式的理解。也就是说，第一，可以说马克思首先还原了之前的经济学所给出的诸范畴、功能主义结构以及关系，仅仅把它们作为"庞大的商品堆积"（Warensammlung），即作为以商品为要素的"集合"来加以掌握。于是商品与商品的关系形式被理解为"价值形态（形式）"（Werform）。我们不妨从这一观点出发去探究马克思的理论是如何展开的。

马克思首先提出了"简单的、偶然的价值形式"，但它并不能作为由此产生的"总和的价值形式"的起源。我们既不应将其作为历史性的发展，也不应作为黑格尔辩证法式发展来解读。"简单的、偶然的价值形式"中需要引起重视的，在于如下内容：

> 一个商品的价值量只有在另一个商品的使用价值中，即只有作为相对价值才能表现出来。与此相反的，一个商品反过来仅仅把可以直接交换的使用价值形式即等价物形式当作是别一个商品的价值能在其中得以表现的材料。
>
> 这一区别因为简单的、或在第一形式中相对的价值表现的特性而变得不清晰。即等式20码麻布＝1件上衣（或20码麻布值1件上衣）很明显地也包含着1件上衣＝20码麻布（或1件上衣值20码麻布）。即，在麻布的相对价值表现中，上衣发挥着作为等价物的功能，而这个价值表现又反向地包含着上衣的相对价值表现，在其中，麻布发挥着作为等价物的作用。[2]

这就是说，"麻布的价值可以用上衣的使用价值表示"，也可以说成"上衣的价值可以用麻布的使用价值表示"。其重点在于这种"倒转可能性"上。对此，马克思以"国王和臣民"的比喻加以说明，我们也可以将其换作以下说法，即在这样的价值形式中，我们无法确定哪个是底，哪个是图。毋庸赘言，当这种倒转可能性被禁止，某一个商品被固定为排他性等价形式时，其他的商品（符号）就各自具有了价值。

在以上思考的基础上，我们再来看一下"扩大的价值形式"。

Z量商品A＝U量商品B

〃＝V量商品C

″＝W量商品D

″＝X量商品E

当然，这一关系可以倒转，其他所有商品都可以处在商品A的位置。这是一个具有无数中心却没有一个是决定性中心的关系体系。马克思就这一“缺陷”作了如下说明：

> 第一，商品的相对价值表现是未完成的，因为它的表现系列永无止境。每当新出现一种商品，从而提供一种新的价值表现的材料时，由一个个的价值等式连结成的锁链就会延长。[3]

在此，马克思似乎是在论述一般等价形式或者货币形式即作为超越论中心的商品的出现具有逻辑必然性，但是这一论述的顺序其实是颠倒的。毋宁说，马克思所发现的是隐藏于货币形式下的世界，即所有商品（包括货币商品）相互关系的世界。

在《资本论》第一版中，马克思就一般价值形式的出现作了如下论述：“另一方面，麻布相对于其它所有商品作为一般等价形式出现。这就像狮子、老虎、兔子以及其他动物（成员）并列作为‘动物’（类）同时出现。”马克思在这里的论述值得注意。也就是说，马克思就一般等价物的出现（一个商品占据排他性的等价形式位置）指出了类（元层级）降为成员（对象层级）的悖论。在“扩大的价值形式”中，因为任何一个商品（符号）都可位于元层级，所以结果就是不可能存在使体系成为体系的超越论中心。但是，在“货币形式”中，逻辑类型并未完成。奇怪的是，在元层级封闭了商品“关系体系”的货币却作为一个商品降至对象层级内。

马克思所提出的货币形式悖论为何不可避免？集合论悖论产生自康托尔将无限本身作为数来处理之时。在这一意义上，马克思在《资本论》开头所说的“商品集合”中其实包含了将自身作为股票商品进行买卖的资本。所谓马克思的“集合论”是在将资本即货币本身作为商品时成立的。马克思所关注的并非货币的“一般性”，而是其“无限性”。也就是说，货币并非一般的价值尺度，它是具有可以与任何东西进行交换权利的一个商品。

古典经济学无视这样的货币。在古典经济学中，各个商品包含了由劳动时间决定的价值，货币仅仅是表示价值的手段。他们所发现的是通过排除货币或使货币中立化而得到的均衡的世界。可以说，马克思主义者就是由此思考出了废除货币的计划经济。此外，把马克思批判为支流古典经济学的新古典派经济学，也同样通过将货币作为中立物加以排除从而得到均衡的体系。但是马克思在价值形式论中所发现的结论是：本来就不可能有这样的均衡体系。

因此，价值形式论不会因为货币的必然生成而欣喜地宣告终结。它在耸人听闻地宣告通过货币的生成而完成的逻辑类型将不可避免地受到侵犯后才会终结。基本上可以说，正是此处的“不均衡”才导致了资本主义的解构性性格。因此资本主义不可能从元层级加以管理。资本主义本身就是解构性的。当然，《资本论》并非仅仅可以还原为上述解读的著作。但我想说的是，马克思亲历了伴随19世纪后半叶的“形式化”而产生的危机。他写下了经济学的“基础论”，并最早看穿了这一基础的缺场。

---

[1]《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第47页，北京：人民出版社，1972。

[2]《资本论》日文版第1卷第1篇第1章第3节。

[3]《资本论》第1卷第1篇第1章第3节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第79页，北京：人民出版社，1972。

9.自然脑

人们通常以理想的说者与听者通过符码交换信息的模式去思考交流。毋庸赘言，这与古典派或新古典派经济学的模式相同。索绪尔在提出共时体系时，就是以他在日内瓦大学时的同事帕累托的均衡理论为模型。他所使用的经济学比喻大多是马克思“批判”之前的理论。从经济学角度而言，他的语言学就是排除了货币——用马克思的话来说是社会性的象形文字——的理论。用德里达的话来讲，也就是说他在考察语言时，排除了书写。而一旦承继了这样的立场，那么就必然会像雅各布森以及列维斯特劳斯那样去创立稳定的、具有均衡静态的结构。

针对这种静态的结构，有一种将其动态化的批判趋势。从语言学来看，它就是针对语言而引入言语；从一般角度来看，它就是针对体系而引入“外部”。于是，人们开始谈论系统与外部的辩证性相互作用等理论。但这是一种完全没有理解形式化的思考。就算索绪尔举例说明了他所说的语言，但那也并非指法语或英语那样的国语，因为他所希望通过语言概念加以否定的就是作为近代民族—国家（nation＝state）意识形态的国家语言。只要语言对主体具有意义，那么它就可作为辨别意义的差异形式而被发现，要将其“动态化”原本是不可能的。

但正如前所述，索绪尔本人并非结构主义者。他在将语言形式化时，注意到了由此产生的不可思议的循环。它是从语言是关于语言的语言这一自指性中产生的。正因为语言是自指的，故原本就是“动态”的。因此，为了使其动态化，不必引入语言的“外部”。语言原本不可能具有“外部”。德里达曾说：文本没有外部。当然能够这么说，也只有在将文本看作是自指的形式体系之时。

在语言学中，可以称得上是纯粹的结构主义者的，可能是雅各布森。这是因为，他所依据的布尔巴基（以安德烈·韦伊为中心的法国数学家团体）将作为集合内部的要素关系的“结构”划分为代数结构、序结构、拓扑结构。但这些结构都是在回避集合论悖论（自指性悖论）的前提下成立，因此这些结构是静态（即使存在转换操作）的、封闭的。如前所述，试图径直将其动态化的尝试是徒劳的。能够做的，是在此类结构内引入自指性的悖论。此时，不管是代数结构还是序结构或者拓扑结构都会发生变化。我们正是将这样的结构称作“自指性的形式体系”。

这可以在交流中进行观察。“自然的”交流更为复杂。比如，保罗·德曼为了说明意义的不可确定性而举了如下例子。当妻子问著名的漫画人物亚奇·邦克说保龄球鞋的鞋带是从上系还是从下系，他回答说“What’s the difference？”时，妻子开始说明两种系法的不同。丈夫的意思是“管它们有什么不同”，但妻子却理解成“它们之间有何不同？”德曼将其作为语法相同却产生相互排他意义的例句。我们无法在形式主义的观点下确定这一句子到底是在提问还是拒绝提问。

但是我们却可以“嘲笑”他们。这意味着，相对于他们，我们可以站在元层级上。关于不可确定性的严重性，我们不应在上述例子中，而应在无法从中逃脱却在其中“生活”的分裂症患者中探寻。葛瑞利·贝特生这样说道：

> 在形式逻辑学中，有一种想维持类及其成员之间的非连续性的企图，但我们主张在现实的交流心理学中，这种非连续性总是不可避免地被击破。而且我们还主张，我们必须认为当这种先验性的逻辑类型侵害以某种形式性模式发生在母子间的交流中时，人类就会发生病理。我们认为，在极端的场合，这一病理具有被分类为分裂症那样的形式性特征的症状。[1]

这就像在修禅问答中，师父在弟子头顶挥舞着拐杖，说：“你说这根拐杖是真的，我就用它打你。你要是说它不是真的，我也用它打你。你什么都不说，我还用它打你。”贝特生把这种状态称作“双重约束”（double bind）。但是在禅宗中，弟子是自愿接受这种约束的。而弟子可以把拐杖从师父手中拿开，或许师父也会认为这是“开悟”而认可。禅宗的公案总是有些怪诞，而这种怪诞来源于它既与逻辑性悖论结合，同时又能够处在悖论的元层级上。

但是分裂症患者却总是处于弟子那样的状态而且没有出口。贝特生就家族关系所举的双重约束例子中，有时母亲在处罚孩子时会说“不要认为这是处罚！”有时又会说“别听我的命令！”很明显，这是自指的句子，具有不可确定性。当然，在非语言交流（表情、手势、语调等）层次以及语言交流层次之间也可能发生互相否定的情况，此外，这还包括在更为抽象的层次对父亲、母亲给孩子的命令加以否定的情况。一般而言，交流中的双重约束发生在对方表达了两个不同层次（类型）的信息，而且它们之间又相互否定的时候。因此，可以说双重约束是发生在自指系统内的。

正如贝特生所强调的那样，孩子的“双重约束”要发展至分裂症的“病理”，还必须具有这种经验被反复的家庭状况。他的观点是，被迫在交流与“元交流”相背离的双重约束中成长的人们无法区分逻辑类型。这并不仅限于分裂症患者。任何人在面对相互否定的两个层次的信息而无法言说这种矛盾，并且又被迫作出回答时，都会发生同样的情况。比如我们假设一个借故休假的公司职员白天在某个闹市区遇见了上司，上司问“你怎么（how）来这儿？”时，他回答说“坐电车来的”，那么他是按照字面意义理解了上司的“how”。分裂症患者也同样会混淆字面意义与隐喻表达，比如他会从字面层次理解别人说的笑话而作出戒备式的回答。

一般而言，作为双重约束状态下的回应，逃避至隐喻表达会使人更为安全，而“病理”所以会发生，是因为他不知道自己说的是隐喻或者不知道如何说隐喻。此外，在分裂症患者那里，关于交流的交流即元交流系统失效了，因而他不明白信息是哪一种类的信息。他不明白对方所说的真正含义而过度拘泥于“隐含的意义”，并决心证明自己不会上当受骗。另一个选择是，他只接受别人所说的字面意

义，排斥元交流。最后一个选择是无视一切——拼命逃避不得不回应外界的情况，抛弃对外界的关心。可以说这些对应着分裂症的各种情形、各个阶段。

也就是说，分裂症发生在原来的自指形式体系的分类失效之时。比如在精神分析中，这种对分类以及自指的禁止被称作阉割或压抑。这种禁止制造了形式体系（象征性秩序），但其本身并无基础，换句话说，它开着一个“洞”，且无法填埋。另一方面，按照拉康的理论，这种压抑的失败，或者象征性阉割的屏除（forclusion）会引发精神分裂症（psychosis）。这些人都是生活在所谓的自指悖论之中。

但我想说的并不是要将拉康与贝特生联系在一起。正如人们周知的那样，贝特生在“交流的心理学”范围内对罗素进行批判时，实际上他遭遇了并未意识到的哥德尔问题。他有关分裂症的考察的令人耳目一新之处，在于他的考察不同于先前的现象学沉思，指出了分裂症患者的言语举动是一种与交流中的双重约束进行对抗的策略，此外也在于他指出了医患之间的交流必定会形成双重约束。精神分析治疗不应逃避而应积极对这些加以利用。

比如，拉康的认识中最根本的问题就与此相关。即，分析者在分析被分析者时必须分析他们编织的关系本身，而这样的元语言最终不可能成立，只能无休止地延续。拉康想通过“莫比乌斯带”以及数学式比喻加以形式化的事项，正因为其已经被形式化，所以才没有必要限定在精神分析之内。

对拉康派进行了批判的德勒兹和瓜塔里积极评价了分裂症。但他们针对树状结构而提出的“根茎”是对亚历山大针对树状结构而提出的半网络结构的极端化说法。如前所述，无论半网络结构如何复杂多样，它都是单义树结构的组合。看上去模糊不清的半网络结构实际上非常有秩序并且具有一个中心。它遮蔽了超越论的主观。无论它如何重叠或具有不可确定性，基本上它基于矛盾律（非彼即此）或者基于类与成员的区别（逻辑类型）。但是一旦它被破坏，则又将如何呢？范畴会不断被横越，所谓的“即此即彼”也将成立。此外，因为逻辑类型遭到破坏，多元的中心（元层级）将同时成立。也就是说，如果说树结构以及半网络结构是集合的序结构，那么德勒兹所谓的根茎就是在序结构中引入了集合论悖论时的产物。

或许它类似贝特生所谓的分裂生成（schizogenesis）。实际上，关于根茎，德勒兹和瓜塔里以大脑中枢神经作为模型，也就是说他们所想的是“自然脑”。但我们只有通过“制造”人工脑，并且只有通过这一不可能性，才能够接近“自然脑”。而人工脑的“不完全性”已经被哥德尔的证明所显示。因此，很明显的，不同领域以不同术语进行论述的诸问题，作为形式化的问题，基本上是共通的。

---

[1]Gregory Bateson, Steps to an Ecology of Mind, Paradin , 1973.

10.分裂生成

关于城市规划的局限，简·雅各布斯从不同于前述亚历山大的角度进行了考察。首先，她针对城市基于农业或农村的发展而产生的亚当·斯密之后的支配性观点，提出了“先有城市”的观点。（Jane Jacobs, The Economy of Cities, Random House，1969）但是，她并非要争论历史顺序。她所说的“城市”虽然未曾在现实中存在过，但它指的是城市作为城市时应有的形式化特性。

按照雅各布斯的观点，“城市”就是分工的发展，而分工的发展则通过在旧职业中附加新职业而产生。新职业如何被制造？制造者在自身的职业中“结合”某种不同职业来制造新职业。“重要的是，新职业被附加于旧职业时，这种附加直接就横越了职业的范畴。只有在停滞的社会里，职业才会停顿于规定的范畴内。”[1]

她认为，A（新的活动）被附加于D（某一职业的分工）时，会发生增殖（多样化）。即，D＋A＝nD。这一多样化如图7所示。

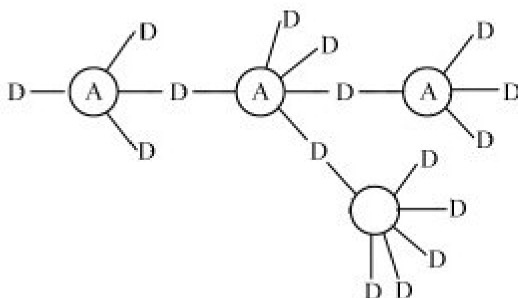


图7

关于该“逻辑”，雅各布斯作了如下说明：

> 确实，这个过程充满了“出其不意”，在其发生之前进行预测是困难的——或许不可能预测。但是，在该事实发生之后，在附加的财富以及服务存在之后，这些附加总是一时看上去非常逻辑的“自然”。这又是什么逻辑？这是艺术家所使用的逻辑形式，如果真要这么解释，那么它与直观类似。[2]

这种“逻辑”与所谓“自然脑”中的某种东西属于同一类型。如果说亚历山大还把自然城市作为半网络结构加以结构主义式理解，那么雅各布斯则把城市作为根茎来理解了。按照她的观点，城市规划、经济规划从某一超越论中心将整体构建为“逻辑性”树状结构，但有活力的城市（分工的发展）只有基于多元的中心，或基于不可预测的“范畴横越”才有可能达成。

这就是“计划性”城市规划——无论它是资产阶级制定的，还是马克思主义制定的——在原理上必定失败的理由。因此，她认为要使城市成为城市，就不能自上而下进行计划性大量投资或制定方向，而只有去促使自然形成式的、非方向性网点的差异化。但是令我感兴趣的，不是她的这些结论，而是她的考察中所包含的问题。

我们需要注意的是，虽然雅各布斯大量地引用了具体的历史，但她的形式主义色彩并不逊于亚历山大。任何考古学知识都无法证明她所想象的“元城市”。此外，对原始社会的观察也无法得出这样的推论。因为与现存原始社会所具有的结构性稳定均衡体系相比，“元城市”在根本上是不均衡且过剩的，是非方向性开放的。在此意义上，可以说“元城市”并非源于起始，而是现存的。比如，可以说所谓的原始社会是在不同阶段通过意图性的或偶然性的孤立，从而形成了关闭分裂生成的结构。总之，上述“元城市”只能是形式性的“存在”，而非历史的、现实的存在。

雅各布斯为何要主张城市先于农业的原因非常明显。那是因为，自我差异化的差异体系在形式上是要先行的。在这一点上，她将城市（city），城镇（town），村落（village）这三个概念形式化，值得注意。这与实际的区分并不对应。“城市”是指持续发展的状态，而“城镇”指的是表面上具有城市性质，但差异化业已停滞的状态。按照她的理论，底特律以及匹茨堡那样的城市已经是“城镇”了。也就是说，这样的区分是非历史的、形式的。这种村、镇、城市区分对应于德勒兹和瓜塔里的超符码化、符码化区分。它们都不是历史性概念。因为某种意义上，在任何一个历史阶段，它们都有可能存在。比如，被计划的城市或经济最终是“城镇”的。

雅各布斯说道：“我们对城市以及经济发展的理解被农业先行的教条歪曲了。”并且她还说，连马克思都受到亚当·斯密以来的教条的毒害。或许对通俗意义上的马克思主义这么说也无妨。重视分工，并由此构建出一般性社会史的，是亚当·斯密。他所以将社会史看作一般性分工系统，不是因为之前的阶级社会、种姓社会，而是由于他注意到了英国产业革命中产生的“工厂”或“工厂内分工”。正是“工厂内分工”使得将之前的社会看作分工系统这样的观点成为可能。此外，这种观点也被适用于“蚂蚁分工”、“昆虫社会”等等的生物界，并且在自然界中发现了分工的生物体系。换句话说，由“工厂内分工”得出的观点最终被用来说明整个自然史。但是，这里被遗忘的是，“工厂”或者“工厂内分工”是历史性形成的事实。用一般性分工史的观点看待“工厂内分工”是颠倒了顺序，因为前者是通过“后者”才被发现的。

雅各布斯认为马克思主义者原原本本地接受了亚当·斯密的“分工”观念。也就是说，他们将始于工厂内分工的分工看作是不证自明的。实际上，恩格斯是这样

认为的：

但是，在以自发的、无计划地逐渐产生的社会内部分工作为生产的基本形式的地方，这种分工就使产品带有商品的形式，而商品的相互交换，即买和卖，就使个体生产者有可能满足自己的各式各样的需要。中世纪的情况就是这样。例如，农民把农产品卖给手工业者，而从他们那里买得手工业品。在这个个体生产者即商品生产者的社会中，渗入了一种新的生产方式。在支配全社会的自发的无计划的分工中间，它确立了在个别工厂里组织起来的有计划的分工；在个体生产出现了社会化的生产。[3]

对恩格斯而言，有意识地对这样的自然形成性＝无政府加以管理就是社会主义。由此而引申出列宁的“把社会当作工厂”的思想，丝毫不令人惊讶。但马克思与恩格斯却又有根本性不同。在《资本论》中论述从制造业至工厂的发展时，马克思所重视的并非工厂以及机械，而是制造业。正如刘易斯·芒福德所指出的那样，“工厂”的观念来自于军队以及寺院，事实上，它的组织形式是树状结构。

而按照马克思的观点，制造业中分工的发展是一个将相同事物差异化，从横向结合不同事物的“偶然”过程。制造业是对先前由同业公会固定下来的手工业各种要素进行重新组合时产生的。因此，它解构了被超符码化的中世纪共同体。但是，一旦制造业被确立为“工厂”，分工（劳动的分割）就马上被认为是具有意识性、计划性的。即，被符码化了。

马克思把制造业作为先行于工厂之物而提出，与雅各布斯将元城市作为先行于农村之物提出相类似。重要的是，这不是历史顺序问题，而是它指出了资本主义发展的秘密不在于“工厂”，而在于“制造业”，并且还谱系学式地指出了将工厂的成立这一原本偶然事件必然化的倒错。

恩格斯对这样的“自然形成性”一贯持否定态度，马克思却完全不同。比如马克思在《德意志意识形态》中，频繁使用了分工与交往的概念。后来恩格斯将其改换为“生产力与生产关系”，却丢掉了其重点。马克思所说的分工（劳动的分割），指的是差异化，此外，可以说交往指的是异类结合。而且，正如马克思所说“战争本身还是一种经常的交往形式”那样，交往这个概念还包含偶然的、无基础的、横向的、情色的、暴力的语义在内。“生产关系”这一概念多多少少令人想到封闭的分工体系。但是，我们应该注意马克思强调了“交往”概念。相对于“关系”以及“交流”的静态，“交往”是动态的、偶然的。

总之，马克思在《德意志意识形态》中，首先要提出的是分工（差异化）以及交往（偶然的横向结合）的视角，而并未主张“农业的先行性”。马克思所带来的，并非仅仅是从唯物论说明历史。在以“制造”视角把握世界史的黑格尔之后，马克思把历史看作是“自然史”。这指的是人类制造了历史，但实际上却并不存在制造者（主体）。也就是说，尽管人类制造了历史，但其制造过程却无从知晓，

因此马克思所要揭示的，是某个对人类而言作为异己“力量”发挥着作用的东西。此时，“自然形成性”是个具有决定性的重要概念。

受分工制约的不同个人的共同活动产生了一种社会力量，即扩大了的生产力。由于共同活动本身不是自愿地而是自发地形成的，因此这种社会力量在这些个人看来就不是他们自身的联合力量，而是某种异己的、在他们之外的权力。关于这种权力的起源和发展趋向，他们一点也不了解；因而他们不再能驾驭这种力量，相反地，这种力量现在却经历着一系列独特的、不仅不以人们的意志和行为为转移的，反而支配着人们的意志和行为的发展阶段。[4]

马克思并不认为这样的“自然形成性”最终可以统一，这与恩格斯所说的从“自然王国”走向“自由王国”形成了对照。马克思通过“制造”揭示了“生成”的根源性，并将其凝缩为“自然形成”一词。在马克思主义中，与恩格斯、列宁把自然形成性视为资产阶级、无政府主义而加以否定相反，罗莎·卢森堡则肯定了自然形成性，并认为目的意识性应该通过与其对话＝辩证法来进行自我修正。但是以这种组织论观点来看，马克思所说自然形成性（naturwüchsigkeit）的意义必定会被忽略掉。事实上，尽管马克思在《资本论》之前始终使用了Naturwüchsigkeit一词，卢森堡却使用了spontaneität。相对于后者是个具有神学起源的概念，前者则具有植物繁茂增殖的意象，就如同德勒兹和瓜塔里所说的“根茎”具有植物性意象那样。总之，马克思在提出自然形成性时，指的是自然形成性与目的意识性的对立只是某种派生的形式，它与雅各布斯有关“城市”的论述相同。

进一步而言，以“分工与交往”视角所看到的历史中，既没有黑格尔所说的“理性”，也没有西欧中心主义的“中心”，既无始也无终。以“理性”、“中心”为默认前提的思想都是意识形态。因为“分工与交往”即作为差异化以及横向式结合的历史，其本身是偶然的、无意义的。但是使其必然化、树状结构化的意识形态又是从何产生的呢？它也产生自分工。

分工起初只是性交方面的分工，后来是由于天赋（例如体力）、需要、偶然性等等而自发地或“自然地产生的”分工。分工只是从物质劳动和精神劳动分离的时候起才真正成为分工。从这时候起意识才能真实地这样想象：它是同对现存实践的意识不同的某种其他的东西；它不想象某种真实的东西而能现实地想象某种东西。从这时候起，意识才能摆脱世界而去构造“纯粹的”理论、神学、哲学、道德等等。[5]

马克思所要表达的，并非诸如在历史的某个阶段之前存在着自然形成的分工发展，后来才有“真正的分工”那样的观点。他所要说的是后来也是自然形成的生成，但其中却被不断加入了自上而下进行管理、压制的视角。这并非发生在遥远的过去。因为，事实上，马克思在后来论及制造业发展为工厂时，也提出了同样的观点。

然而我们可以说，马克思在此论述了作为隐喻的建筑师＝哲学家的起源。他

所提出的，不是什么被叙述了，而是谁在叙述的问题。作为历史“主体”的“精神”（黑格尔）以及历史“叙事”本身就是分工的产物。它们都是作为“分工”的结果的、自以为可以独立的“意识（哲学家）的产物”。无论哲学家如何思考，它们都是被自然形成性分化的结构＝力量推动着的，但哲学家们总是把这一结果表征为“矛盾”。因此，看上去似乎是“矛盾”成了原动力，“那个力量”被抹去，虚假的“生成”被虚构。毋庸赘言，所谓矛盾（对立），是指将多重的偏移、偏差封闭至一个体系内并加以简化时才被发现的。在“意识”由自然形成的差异化结果而虚构出来的生成辩证法中，“生成”本身业已被抹消掉了。

作为推动历史的原动力的阶级斗争就是这样的叙事，但是“阶级斗争”绝不能被否定。比如雅各布斯这样说道：“新职业附加于旧职业的过程以及与同业公会式职业范畴之间的冲突，是中世纪欧洲社会争端持续的源泉。”[6]当然，虽然形式会不同，这在当今、今后都将如此。马克思所说的“阶级斗争”总是发生在城市，或者是在话语中。它只有在因“不可预测”的“出其不意”而导致的非方向性差异化行动以及试图将这一行动封锁在原有的稳定体系内的行动之间，才会发生。

马克思的斗争并非实体存在的斗争，毋宁说它是经事后解读才被揭示的某种东西，就如同尼采在“阶级斗争”（诸如战士与僧侣）中解读宗教与哲学那样。它并不存在于诸如资本家阶级与工人阶级那样的二元对立的“矛盾”中。那样的对立仅仅是舍弃了时刻在生成变化的分工与交往的具体形态，是简单化了的意识形态。也就是说，仅仅是以“矛盾”的生成来解释“历史”的叙事而已。它所发挥的作用，相反地压抑了具体的、多样生成的“阶级斗争”。因此，阶级斗争只能作为那样的叙事以及斗争，才能得以存在。

[注]

冯·哈耶克把视社会整体是可透视且可进行设计的思想称为建筑主义，并认为其鼻祖是马克思与笛卡尔，但这种观点非常通俗且简单化（关于笛卡尔将在第三部第18节论述）。哈耶克针对建筑主义提出了spontaneous order（自发秩序），这与马克思所说的自然形成相类似。马克思正是针对黑格尔主义思想提出了“自然形成性”的对立概念。

需要注意的是，马克思特意避开具有神学意义的sponta-neous一词，而使用了Naturwüchsigkeit这个用语。这一差别在英译时被忽略了。前者具有各人的spontaneous意志通过神的恩宠而最终归于和谐秩序order的含义。更为明显的是，哈耶克所说的自发秩序spontaneous order中，蔓延着亚当·斯密所说的在市场经济中发挥作用的“神之看不见的手”。因此，哈耶克后来把spontaneous order换成了自组织系统。但自组织系统终究还是系统，它可从更高处俯瞰。马克思以及同时代的无政府主义者都重视spontaneous，但正如傅立叶、蒲鲁东那样，这与“设计”乌托邦社会并不矛盾。那里隐潜着与古典经济学或古典自由主义相通的神学desim。也就是说，表面上建筑主义与自发秩序似乎相互对立，其实二者立足于共同的前提。对此，马克思试图以自然形成性概念加以说明的，是存在于自发秩序以及建筑秩序这个二元对立基础里的分裂生成。这样的分裂生成无法通过计划性组织进行管理，但同时它

又不断使自发秩序解体。马克思反对资本主义市场经济，但同时也反对对其进行国家式管理。对马克思而言，共产主义只有在必须依附市场同时又不可依附市场的二律背反中去探寻。

---

[1]Gregory Bateson, Steps to an Ecology of Mind, Paradin，1973.

[2]Gregory Bateson, Steps to an Ecology of Mind, Paradin，1973.

[3]《社会主义从空想到科学的发展》，见《马克思恩格斯全集》中文版第19卷第230页，北京：人民出版社，1963。

[4]《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第38—39页，北京：人民出版社，1960。

[5]《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第35页，北京：人民出版社，1960。

[6]《德意志意识形态》，见《马克思恩格斯全集》中文版第3卷第35页，北京：人民出版社，1960。

11.存在

自指的形式体系是动态的，这是因为那里在不断发生偏离（自我差异化）。它没有使体系成为体系的决定性元层级或中心（就如尼采所想象的“多元主观[主体]”那样，也可以说是多元中心）。而且，正如直观主义者所说的那样，排中律无以成立，能够成立的不是“非此即彼”，而是“即此即彼”。总之，自指的形式体系总是不均衡的、过剩的。

在数学的结构主义中，人们回避自指的悖论而发现了稳定的结构。但是，当“结构主义者”试图应用数学的结构主义时，各个领域都遭遇到了在数学中得以回避的困境，比如拉康强调说“象征界”开着一个“洞”。不过，在此我们还是来看看列维斯特劳斯。

列维斯特劳斯以形式结构（克莱茵群）去理解原始社会中在经验上看很混乱的亲族基本结构，于是发现了因各个地域不同而显得多样的诸形式在结构论上的一致。但是，只要列维斯特劳斯是以亲族关系为对象，那么他就会使这样的结构成为可能，也就是说，他不得不叙述近亲通婚禁忌的“起源”。此时，应该注意的是，他并非从遗传学角度，而是作为形式结构为了完成其结构的逻辑性要求来观察近亲通婚禁忌的。近亲通婚禁忌就是所谓的自指的禁忌。

列维斯特劳斯之前无人持有这样的观点。人们几乎都是以心理主义或功能主义来解释近亲通婚禁忌的。列维斯特劳斯之所以能够否定，或者说不得不否定诸多见解，是因为他的出发点在于把亲族的多样关系形式化，此时，近亲通婚禁忌就不是历史的、遗传学的问题，而是被作为确保形式体系的逻辑性公设了。

因此，即使列维斯特劳斯看似从遗传学角度论述了近亲通婚禁忌的“起源”，其实绝非如此。这就像胡塞尔在追问“几何学的起源”时，看似从历史学角度切入，但其实不然一样。实际上，正如列维斯特劳斯本人所言，现存的原始社会在历史意义上与原始社会无关，对前者的考察不可能探明历史性起源。可是我们又无法依靠考古学资料以及神话、传说，我们能够办到的，就是基于形式方法进行追溯。但是列维斯特劳斯所进行的追溯却从结构主义构建稳定形式体系的基础性场域中，发现了令人不安的摇摆。

换句话说，列维斯特劳斯把语言、习惯等共同主观形式称作“文化”。谁都明白，文化或者社会制度并非源自自然。但是如果不把“文化”看作先验的公设，那最终我们就不得不从“自然”中导出“文化”，然而“文化”又不是派生自“自然”。为了解决这一困境，列维斯特劳斯在“禁忌”中寻求答案。但是，“禁忌”又源自何处？

我们已经指出，那些受困于近亲通婚禁忌问题的旧理论家们必定立足于以下三

个立场中的某一个，即：有些人认为其规律具有既自然又文化的双重性质，但这种观点无非是通过思维的理性过程在自然与文化二者之间确立了来自外部的联系；另外一些人则主要想或者说尤其想通过自然的诸原因对近亲通婚禁忌进行说明，或者主要想或者说尤其想在其中发现文化现象。可以肯定的是，这三个视角中的任何一个都导致了充满不可能或矛盾的结果。解决之道应该在于由静态的分析走向动态的综合。近亲通婚禁忌既不纯粹是因为文化起源，也不纯粹是因为自然起源。而且它更不是部分源自自然、部分源自文化的，混合了各要素的调和物。它是一种基础性过程，是一种由于它、因为它，或者说正是在那里，自然得以完成向文化过渡的基础性过程。在某种意义上，它属于自然。因为它是文化的一般性条件，也正因为此，我们不必为它所具有的形式特征即来自于自然的普遍性而感到吃惊。但是在另一种意义上，它在并不依附于它的现象内部发挥、遵从它的规则，它已然是文化的了。我们一直被教导，应该把近亲通婚问题作为人类的生物特性以及社会特性之间的关系提出。而且我们很快就论证了，禁忌并不明确表现这两个特性中的某一方。在本书中，我们的目的在于揭示近亲通婚禁忌很明显是联系二者的纽带，并阐明如何解决这一无规律性。（《亲族的基本结构》）

此处论述的，正是“不可确定性”。近亲通婚禁忌为人类所制造，但又不是人类制造的。因为，相反地它使人类成为人类。那么究竟是谁制造的？列维斯特劳斯这样说道：“近亲通婚禁忌是自然通过它超越自身的过程”。毋庸赘言，此时的列维斯特劳斯所说的“自然”，其含义发生了变化。它不可能是作为“文化”对立物的“自然”。而列维斯特劳斯所遭遇的令人眩晕的问题，正是在试图构建形式结构之时，而且也只有在此时才会出现。但他并未在此处做长时间的停留。

我不禁想起了海德格尔所坚持的存在者与存在的差异问题。盎格鲁裔的分析哲学家嘲笑说，这无非是对象层级与元层级的差异而已。我也不喜欢海德格尔滥用存在这一概念。我毋宁想按照被海德格尔批判为止步于“遗忘存在”的形而上学框架内的尼采的说法，称存在论只是被印欧语言中的固有文法所支配的东西。但如前所述，海德格尔的立脚点在于尼采所未知的形式主义（他称之为“控制论”）。在这一语境中，他所不断强调的“存在者与存在的差异”意味着什么？

这种关系显示为一种分裂的关系。在这里，悬而未决的问题仍然是：我们与存在的关系中的这种分裂状态的原因在我们身上还是在存在本身那里？对这个问题的解答将重新裁定这种关系的本质中的某种重要因素。

上述对立面是否处于存在本身的本质中，或者，是否仅仅起源于我们与存在的分裂关系，甚至是否我们与存在的这种关系起源于存在本身，因为它寓意于存在？这些问题固然是关键性的，但更为迫切的问题首先还是：根据实情来看，我们与存在的关系竟是一种分裂的关系吗？

难道我们自己竟是如此分裂地对待存在，以至于这种分裂状态贯通并且支配着我们本身，也即贯通并且支配着我们对存在着的对待行为？我们必须回答说：不是的。在我们的对待行为中，我们只是站在对立面的一边：对我们来说，存在是最空虚、最普遍、最明白易解、最常用、最可靠、最多地被遗忘、最多地被言说的东西。对于这个东西，我们甚至

几乎不加留意，所以也没有把它认作与其他东西对立的东西。

> 存在对我们来说始终是一个无关痛痒的东西，而且因此我们也几乎没有去关注存在与存在者的区分，虽然我们把一切对存在者的对待行为建立在这个区分基础上。但不光是我们今人处身于那种尚未被经验的与存在的关系的分裂状态之中。这种“处身于外”和“全然无知”乃是一切形而上学的特性；因为对形而上学来说，存在必然是最最普遍的、最明白易解的东西。在存在范围内，形而上学仅仅思考不同存在者领域的向来具有不同等级和不同层次的普遍之物。

> 在整个形而上学历史中，从柏拉图把存在者之存在解释为“相”，一直到尼采把存在规定为价值，存在都很好地并且不言自明地被保存为作为理性动物的人与之相待的先天性。因为与存在的关系仿佛已经在无关痛痒的状态中消失了，所以，对形而上学来说，存在与存在者的区分也不可能成为值得追问的。[1]

在此，我们不妨像逻辑主义者那样把海德格尔的“存在者与存在的差异”看作是对象层级与元层级的差异。罗素将这种差异（区分）称为逻辑类型。但海德格尔所说的“差异”并非指罗素的区分（分类），而是如同哥德尔所证明的那样，是指这种区分必定要遭破坏。柏拉图把存在者的存在性解释为理念。这与逻辑主义者一样，是为了确保这一区分（分类）。反过来说，逻辑主义仍在柏拉图的形而上学的框架之内。

对此，海德格尔所表达的是：试图以这样的区分（分类）来保持合理的形式体系，是对原本不可能进行区分的状态的一种逃避。实际上，虽然海德格尔反复追问，却无法回答那个“不可确定性”。也就是说，

> ……上述对立面是否处于存在本身的本质中，或者，是否仅仅起源于我们与存在的分裂关系，甚至是否我们与存在的这种关系起源于存在本身，因为它寓意于存在？

但是对他而言，重要的就是绝不作出回答，是停留于“不可确定性”的问题之内。

我们可以在我们的语境内将其换成另一种说法。海德格尔最终要寻找的，就是自指的形式体系，或者是自我差异的差异体系。即，他所称的“遗忘存在”就是对自我差异其本身的遗忘。像哥德尔针对罗素等逻辑主义者所做的那样，海德格尔向胡塞尔等逻辑主义者抛出了无基础性（不完全性）。他以建筑的隐喻论述道：“不过，存在并没有提供给我们一个像存在者那样的基础和基地，好让我们投身其中，在那里建造什么，好让我们依循于它。存在是对这样一种奠基作用的拒绝，它放弃一切奠基性的东西，是深渊般的‘ab-gründig’。”

按照海德格尔的说法，柏拉图通过把“存在者的存在性”当作理念而找到了基础，即找到了得以在其上构建形式体系的基础。但是，如同哥德尔所证明的那样，正因为任何一个形式体系都会被逼进自指，所以任何一个形式体系都具有无

—基础性（深渊）。相反而言，海德格尔所说的“遗忘”正是指对产生无—基础性、不可确定性、过剩的自指性的禁止。

然而海德格尔的这种评价本身完全是形式的。我们非常了解海德格尔的活动在政治上具有何种意义。因此，我们在此又会遭遇到另一个问题，那就是思想家的工作，我们能否离开其所属的历史性语境而从“形式上”予以评价？不过，这问题本身亦是个形式化的问题。

---

[1]《尼采》下卷第885页，孙周兴译，北京：商务印书馆，2003。

12.哲学的形式化

没有一个领域能避免形式化。正如我反复说过的那样，即使人们将称作“自然”的领域与其对置也于事无补。因为“自然”本身就是通过形式化而被发现的。无需多言，这也包括哲学本身。胡塞尔已经困惑于形式化之后哲学还剩下什么的问题。或许哲学只能作为“哲学还剩下什么”这样的自指性问题存在吧。但这问题本身也避免不了形式化。

比如，有一种趋势试图针对哲学来恢复一直被哲学排斥的修辞。佩雷尔曼在《修辞的帝国》中，提出了作为传统修辞学几乎不提及的辩论技术之“概念的分割”。“现象和实在”这一对概念是其最具代表性的例子，偶然和本质、相对和绝对、个别的和普遍的、抽象的和具体的、行为和本质、理论和实践等二元对立，也是人们耳熟能详的。佩雷尔曼把这些称为“第一项和第二项”，认为它们并非仅仅是二元对立，并作了如下说明。

> 我们可以以现象和实在这一对概念为蓝本，用第一项和第二项的形式表示哲学性概念。第一项表示现象性之物、最先出现之物、现实之物、直接之物以及可直接认识之物。第二项与第一项之间存在着区别，但这一区别只有在与第一项相关联时才能被理解。为了排除出现在第一项的各个样态之间不能两立的关系而在第一项内进行分割的产物，就是第一项与第二项的区别。第二项表示的是，使得在第一项的各个样态中进行有价值之物、无价值之物区分成为可能的标准、规范。第二项并非仅仅是被给出的才存在于那里，它是在分割第一项时使得在各个样态之间设置上下关系成为可能的规则的一个组成物。与决定什么是现实存在的第二项不符合之物，就是表面之物、错误之物、在贬义上的现象之物。第二项是相对于第一项的规范，同时又是说明。[1]

佩雷尔曼指出，西方哲学史存在于这样的二元对立中，同时也会因为这些成对儿概念的上下颠倒而产生出“独创性思想”，并且不仅仅停留于“颠倒”上。他这样说明道：

> 独创性思想毫不犹豫地颠倒这些成对儿概念的上下关系，但是这种颠倒也鲜有不经对成对儿概念的两项中的一项进行修正就产生的。因为必须言明颠倒的理由。于是，把个别的/普遍的这样的具有传统形而上学特征的成对儿概念加以颠倒后，就成为了抽象的/具体的这样一种成对儿概念。这是因为普遍不是柏拉图式理念那样高度的实在，而被看作是从具体之物派生出来的抽象物，并且作为唯一的具体存在的个别之物被视为更有价值。此时被直接给出的东西正是实在，而抽象物不过是对应于理论/实在的这一对儿概念的派生性理论的产物而已。[2]

第二项属于“第一项和第二项”的对立，同时又支撑着这个对立。因此，颠倒不可能仅仅是二元对立（图）中的颠倒，也必须将支撑着这一对立的第二项（底）进行颠倒。为此，只需带入无法确定底与图的状态即可。也就是说，要使

固定着第一项与第二项上下关系的逻辑分类失效。德里达所说的解构正是如此。但是历来的“独创性”哲学难道不都是解构的吗？当然是如此。正因为如此，才可能对它们进行解构式解读。除此之外还因为，带来哲学变化的不是历史状况，而是它本身那无法最终确定的自指体系。但是如果真是这样，那么对哲学的批判也必定会再次回归于别的二元对立。比如，主张文本以及修辞的优越性的观点一旦占据支配地位后，就会变成图8那样。

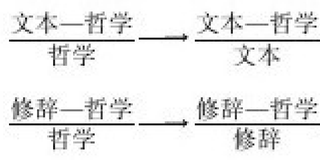


图8

右边的形式与左边的形式有区别吗？这是建立在文本以及修辞基础上的新的形而上学。德里达这样说道：

> 如果声称哲学话语归属某一语言的完结，就必须从该语言以及它提供的对立概念开始研究。依照可界定的完结，哲学总是重新挪用（reapprop-riate）为自己划界的话语……尼采说哲学家仍被囚禁在语言之中时，比谁都偏激、明确，可是他同时却探索一种实际已呈现半世纪之久的可能性——尽管这时属于哲学兴趣。在这种情况下，尼采的话语同其他人的一样，都不能逃脱挪用法则。[3]

德里达本人也未能逃脱这一“法则”。为了避免那样的“挪用”，他必定要不停地移动。但这具有什么样的意义却是另外的问题。阿尔都塞这样说道：

> ……如果说整个哲学史就是这些形式的历史，那么通过把诸形式还原为这些形式所反映的不变的倾向，诸形式的变形就会化为一种无意义的游戏。最终而言，哲学没有历史。哲学，是一种除了毫无意义的反复之外什么都没有发生的奇妙的理论之场。（《列宁与哲学》）

因此，颠倒二元对立的上下关系，或者废弃对立本身都只是形式性问题，并没有意义。然而也并非毫无意义。阿尔都塞接着又说道：

> 颠倒显然是发生在哲学之中即哲学所澄明的话语之中。虽然它几乎毫无价值，但也并非完全没有价值。毋宁说它是废弃的即废弃被置换为相反的上下关系之前的上下关系的一个结果。因此通过支配哲学整个体系的最终的范畴而在哲学内部下的赌注，也就是这个上下关系的意义，也意味着将某一个范畴置于支配性的位置。（《列宁与哲学》）

但是我还必须附带说一句，这个“意义”并不能在哲学的内部决定。无论是怎样激烈的颠倒，都可能仅仅以形式性的游戏告终，或者成为占统治地位的意识形

态。比如，观念论也曾有过具有革命性“意义”的时期和场域，唯物论也有过仅具保守“意义”的时期和场域。总之，哲学的“意义”无法在哲学的内部来决定。决定哲学的意义的，是哲学的“外部”，或者说是形式的“外部”。但是，“外部”只要被当作“外部”来理解，它就不是外部了。德曼所说的形式主义＝牢笼的严重性也在于此。我们是否能够找到出口呢？

---

[1]Chaim Perelman, The Realm of Rhetoric, University of Notre Dame Press，1982.

[2]Chaim Perelman, The Realm of Rhetoric, University of Notre Dame Press，1982.

[3]《系动词的增补》，译文引自《西方二十世纪文论选》第二编第468—469页，胡经之、张首映主编，北京：中国社会科学出版社，1989。

第三部　教与卖（Teaching & Selling）

13.唯我论

1931年，哥德尔的“不完全性定理”震撼了当时的数学界以及哲学界，其余震延续至今。在前面章节中我所论述的，尽管是以另一种形式，却证明了其影响至今犹存。但是值得注意的是，1936年完成了《哲学研究》第一部的维特根斯坦似乎远离哥德尔所引发的骚动。他并非放弃了对数学的关心。他几乎在完成《哲学研究》的同时，发表了《论数学的基础》（1937），如此看来，毫无疑问他依然关心着数学。事实上，如果不思考《论数学的基础》，则无法理解《哲学研究》。但奇怪的是，在《论数学的基础》中，他几乎没有提及哥德尔，只在关系到罗素批判时才有所提及。

> 我的任务不是从内部，而是从外面抨击罗素的逻辑（像哥德尔那样）。
>
> 我的任务不是谈论譬如哥德尔的证明，而是在谈论时绕过它。[1]

这里的“外面”以及“绕”的说法意味着什么？哥德尔从“内部抨击”罗素的意思是，在形式体系的内部引出不可确定性从而瓦解形式体系。维特根斯坦的这句话的意思似乎是说：哥德尔从“内部”抨击，那我就从“外面”加以抨击。但他想说的其实是：哥德尔属于罗素的“内部”。

哥德尔是个沉默的柏拉图主义者。比如他指出了康托尔的连续体假设的不可确定，但实际上，他说的是就算该假设的错误无法进行形式证明，但只要加以沉思就能够直观地理解。也就是说，他通过形式证明来揭示出基础的缺场，是因为他相信不需要这种基础的数学的“实在”。虽然他并没有就此进行论述，却隐隐地暗示了这一点。因此，维特根斯坦的矛头与其说对准了相信形式性基础的罗素，不如说对准了虽然根本不信却装出相信的样子，并且对其进行了解构的哥德尔“否定的神学”。如前所述，如果说哥德尔的方法与一般的解构相通的话，那么维特根斯坦也与之相似，但我们必须承认他们非常微妙地指出了根本不同的方向。

关于哥德尔，维特根斯坦这样说道：“不论听起来多么令人奇怪，我们那个与哥德尔定理相关的任务只不过就是弄清楚，像‘假定人们可能证明这一点’这样的命题在数学中意味着什么。”[2]他要做的是，从根本上去怀疑哥德尔所说的作为不可确定性及可确定性的前提之“证明”这一程序。数学知识之所以被认为“确实”，是因为数学是从公理中坚实地推导出来的。但这种推导是机械性地进行的吗？维特根斯坦强调说，证明不是自动进行，而是人们根据规则来进行的。实际上，柏拉图在“对话”中也思考了几何学的证明问题。或者说，柏拉图之所以将之前的“数学”视为“确实”，是因为他把作为对话的证明引入了其中。

在柏拉图的《美诺篇》中，苏格拉底让不懂几何学的少年证明某个定理。接着，苏格拉底指出并不存在“教”与“学”，人们只是“回忆”而已。苏格拉底的这一观点作为“美诺悖论”或者教育悖论广为人知。这个证明是在“对话”中进行的，此时的苏格拉底只进行提问。“您瞧，美诺，我并没有教他任何东西，只是在提问。”[3]确实，苏格拉底什么也没有教。这一对话的前提是这样一个规则：如果某个基本的前提（公理）被人接受，那么其后他就不会作出与之矛盾的事情。如果这个少年毫不在乎自己所说与自己先前所说相矛盾，那么就不可能进行证明。苏格拉底与少年之间共有一条默认的规则。

在共有规则中进行的对话，并非与“他者”的对话。事实上，这样的对话＝辩证法可以转换为自我对话（独白）。苏格拉底的方法依据的是当时雅典的法律制度。尼古拉斯·雷舍尔从辩论的形式或者法庭的形式反思了辩证法（《对话的理论——反思辩证法》）。这种形式首先始于提案人（检察官）提出意见，然后由反对答辩方（辩护律师）对其进行反驳，最后再由提案人作出回答。此时，提案人的主张无须是令人无法反驳的自明的命题（真理）。只要当时没有针对提案人的主张提出有效的反驳，那么该主张就被推定为真。在这种辩论中，只有提案人才有“取证责任”，反驳方则不必出示积极的证据。因此，苏格拉底的做法是法庭的形式。柏拉图从苏格拉底的审判入笔，苏格拉底愿意服从于己不利且不公的判决，在这一意义上具有象征性。无论判决是否虚假，苏格拉底不承认未经过法庭程序的真理。

在这样的法庭中，相互对立者共有相同的规则。比如检察官与律师总是可以作为角色而相互替换。不接受这种法律语言游戏者会被强制从法庭退场或者作为病人免于审判。在这种游戏中，无论对方是怎样的敌对方，都不是他者。因此，正如雷舍尔所说的那样，这样的对话可以变形为自我对话。柏拉图的对话只是以对话形式来描写的，它基本上是一种独白。此外，在亚里士多德以及黑格尔那里，辩证法变成了内省。在这一意义上，可以说西方的哲学始于作为对话的内省。

苏格拉底（和柏拉图）所提出的思考，正如人们常说的那样，并非理性内在于世界以及自我，而是只有经过了这样的“对话”才是理性的。拒绝对话的人，无论他掌握了多么高深的真理，都是非理性的。理性是否存在于世界以及自我之中并非问题，只有经过了对话的东西才是合理的。苏格拉底以前的思想家们就曾这样被“审视”。理性，指的是以与他者的对话为前提这一事情本身。无论“证明”以什么方式写成，因为它包含在与他者“共同探讨”（柏拉图）的内部，所以具有强制力。数学所以被特权化，是因为数学知识具有超越主观（我）的强制力，但其理由并非在于数学本身的特质，而是基于柏拉图下面这一思想：只有经过了一种法庭式对话的东西才能被承认为数学。于是，数学的“证明”成了超越个人的认

识。因为，它产生于共同的主观。

维特根斯坦的怀疑指向了支撑着“证明”这样的“对话”本身。这与他的如下认识相关：数学是各种规则体系的集合，规则之间的“翻译”是可能的，但无法将规则还原为单一的规则体系。而且，这当然不只局限于数学，也涵盖了语言游戏整体。但我们不应忘记，维特根斯坦的矛头对准了总是被格外对待的数学及其证明。他怀疑柏拉图式的“对话”，是因为这并非与他者的对话。正因为这样，它才转化成了自我对话。如果他者可以被内化于自己内部，那是因为自己与他者共有一个规则。但是，所谓“他者”难道不是指那些不具有共同规则的人，其“对话”不正是与这样的他者的对话吗？可以说维特根斯坦在《哲学研究》中想引入的，是绝对不能被内化的他者，或他者的他者性。重要的是，此时他又再次引入了柏拉图所否定的“教育”。

---

[1]《论数学的基础16》第5篇，见《维特根斯坦全集》第7卷第296页，徐友渔、涂纪亮译，石家庄：河北教育出版社，2003。

[2]《论数学的基础19》第5篇，见《维特根斯坦全集》第7卷第301页，徐友渔、涂纪亮译，石家庄：河北教育出版社，2003。

[3]《柏拉图全集》中文版第1卷第509页，王晓朝译，北京：人民出版社，2002。

14.教的立场

撰写《逻辑哲学论》（1921）的时期被称为维特根斯坦的前期，而《哲学研究》（1937）之后则为后期。其间有一段漫长的沉默期，维特根斯坦放弃了哲学，回到维也纳，从军参加第一次世界大战，后来作了三年（1922—1925）小学教师，紧接着又从事了两年（1926—1928）建筑工作。据说这些都是他为了治疗神经衰弱症而偶然选择的工作。但是，这一看法不过是期待他回归“哲学”的亲朋好友们的意见。此外，仅仅把这一时期看作是维特根斯坦从“前期”转向“后期”的一个过渡空白期，也并不正确。因为这无非是把维特根斯坦的人生作为哲学家再度构建的后人们的看法而已。毫无疑问，维特根斯坦曾经放弃过“哲学”。按照亚里士多德的说法，正因为哲学是闲暇人之所为，所以才高尚。维特根斯坦放弃了财产，意味着他放弃了这样的哲学。正因为他放弃了哲学，所以才成了小学教师。尽管如此，这些经验给他带来了完全不同于前期的“哲学”。

比如，《哲学研究》第一部（1936）的一个特征是，他总以教育小孩为例，但又不像皮亚杰那样论述儿童的发展心理学。

> 一个不懂我们的语言的人，如一个外国人，经常听到一个人命令说：“拿给我一块板石！”可能会以为整个这一串声音是一个词，也许相当于他的语言中的“石料”这个词。[1]

与外国人或小孩交流，换句话说就是教和自己没有共同规则（符码）的人。从对方而言，情况也是相同的。也就是说，与没有共同规则的他者的交流，必定会形成“教—学”的关系。在通常的交流论中，其前提是共同的规则。但与外国人、小孩或者精神病患者之间的对话，则要么这样的规则当时还没有成立，要么难以成立。这样的情况并非特例。

我们都是作为小孩出生，从父母那里习得语言的。最初的交流就是在“教—学”关系之中进行。此外，在我们与他者的对话中，肯定总有某个无法相通的领域。这时，交流就会采取互教的形式。如果存在共同的规则，那也只是在“教—学”关系确立起来之后。因此，“教—学”这一非对称关系是交流的基本状态。这绝非异常。所谓正常（规范）的状态，即具有相同规则的对话，才是异常的。用巴赫金的话来讲，那不过是自我对话（独白）而已。维特根斯坦引入“他者”，也就意味着引入了非对称的关系。

这里，我们不应从“教”的立场联想到权力关系。正好相反，“教”的立场是一种弱者的立场，他必须依附于他者的理解。如果我们换一个例子，或许可以将其比作“卖”的立场。马克思说道：“W—G。商品的第一形态变化或卖。商品价值从商品体跳到金体上，象我在别处说过的，是商品的惊险的跳跃。这个跳跃如果不成功，摔坏的不是商品，但一定是商品所有者。”[2]也就是说，各个商品中并不包

含古典经济学家所说的价值在内。商品不用来卖（交换），就没有价值；而为了卖，商品又首先必须具有对他者而言的使用价值。

这同样可以用来说明“语言”。如果语言对他者没有意义则对我自己也没有意义。正如维特根斯坦所言，不可能存在“私人语言”。重要的是，当经济学家以及语言学家认为交换是通过“规则”进行时，马克思以及维特根斯则坦尝试在危机之处对交换进行考察。因此，对维特根斯坦而言，“一个不懂我们的语言的人，如一个外国人”并不仅仅是选来用作说明的众多例子中的一个。对他的“方法论怀疑”来说，这是不可或缺的他者。比如，我在说“拿给我一块板石！”时，我以为我的内心确实具有这样的内在意思。但是如果对他者而言，这句话意味着“建筑材料”，那么上述的内在过程也就不存在了。应该说这一怀疑等同于笛卡尔的怀疑。

维特根斯坦的“他者”是否定我们的内在过程者。借用克里普克的说法，他是作为“令人恐惧的怀疑论者”出现的。维特根斯坦说过：“我们刚才的悖论是这样的：一条规则不能确定任何行动方式，因为我们可以使任何一种行动方式和这条规则相符合。”[3]克里普克论及过这一悖论。比如，谁都承认这样的计算：

2＋2＝4……（1）

然后我们假设列出了如下算式：

2＋3＝6……（2）

这并没错，如果我们把“＋”符号作为“乘”的意思（规则）来理解的话。这意味着我们是在事后才找出满足（1）和（2）的规则。

再看下面这个算式。

2＋4＝6……（3）

这时，如果“＋”的计算结果超过6，那么只要考虑使其成为6的规则即可。同样的，以后每次列出新的算式，只要更改“＋”符号的意思（规则）即可。我们无法预先决定“＋”在下一步用作什么意思。应该说，这也适用于整个语言。

在此，让我们来模仿克里普克，把在（3）中所发现的“＋”符号不称作加号，而称作“quus”：把这样的计算不称作加法，而称作“Quaddition”。另外让我们假设“他者”认定我在（1）的计算中，必定已经把“＋”符号解释为“quus”。我无法对这样的认定进行反驳。克里普克说，维特根斯坦的“怀疑论者”就是这样出现的。

怀疑性的挑战所要揭示的是这样的事情：我内心的历史或我以往行动中的任何东西——即使搬出全能的上帝所能知道的所有事情——都无法确定我是意指加法还是意

指“quus”。但如果是这样，我们可以得出如下结论：就算我并非意指“quus”而是意指加法这件事情得以构成，但并没有关于我的事实性东西的存在。如果怀疑论者认为实际上我意指“quus”，而我的内心历史当中或者我的外在行动当中没有任何东西能让我去回答；如果没有我是如何意指加法而非“quus”这样的构成事实存在，那么现在也不可能存在我意指的不是加法而是“quus”这样的构成事实。我们一开始提出悖论的时候，不得不使用“现在的意思毋庸置疑”这样的词句，但正如预期的那样，现在我们知道了这样的暂时让步完全是个虚构。无论何时，都不可能存在我以“加法”一词或其他词语来意指的相关构成事实。也就是说梯子最后必定要被踢翻。（《维特根斯坦论规则和私人语言》）

把“教”的立场用到极限时会产生这样的“怀疑”。如同我在后面所述，我不能同意克里普克从这个悖论中引出“共同体的先行”。因为那既不正确，也容易产生误解。但重要的是，他指出了就是“全能的上帝”也不可能知道与他者关系中发生的不确定性。换句话说，“他者”无法被“上帝”替代。这是因为“全能的上帝”不是他者，无非是自我想象的全能化而已。

区分笛卡尔的怀疑与维特根斯坦的怀疑的，并不仅仅是笛卡尔从怀疑走向了怀疑自我的明证性，而维特根斯坦与此相反，从怀疑走向了对自我明证性的否定。比如，笛卡尔认为也许上帝在欺骗自己，而最后却以上帝的存在来证明我思的明证性本身。换句话说，这意味着笛卡尔试图通过“他者”来确保自我的明证性。这里确实隐藏着某种“惊险的跳跃”，笛卡尔主义成立于对此的无视。但是维特根斯坦的怀疑之重要性在于，他绝不把摧毁内在确定性的他者表征为“上帝”（绝对的他者）。这个他者始终是小孩和外国人，也就是说，是相对的他者。而他所引入的，是无法扬弃的非对称性关系，或者与仅在这种非对称关系中出现的相对性他者的关系的绝对性。

这与他在《逻辑哲学论》中所说的“对不可言说的，保持沉默”形成了一个对照。这里的“不可言说”指的是上帝。在《哲学研究》中，他已经不再这样表达了。斯蒂芬·图尔敏以及艾伦·亚尼克指出，维特根斯坦与罗素不同，他一直具有扎根于维也纳文化背景的康德式的问题意识，而罗素向他提供的，不过是新的技术而已。“一旦接受了这样的诊断，那么在调解维特根斯坦思想中‘逻辑’性侧面与‘伦理’性侧面时就没有任何困难了。如同他后来主张的那样，维特根斯坦著作的关键在于伦理性。他受惠于命题逻辑的，只是形式上的技术。”[4]

但是，《哲学研究》中的维特根斯坦已经放弃了将科学认识、伦理、艺术区分开来的康德式态度。这丝毫不意味着对伦理性课题的放弃。相反，他在语言本身中发现了某个伦理性问题。比如，克里普克就维特根斯坦作如下发言时，显示出维特根斯坦基本上一直抱有克尔凯郭尔式的关怀。

即，用某一词意指某件事，这是不可能的。我们在新的状况下对词语的所有使用，都不是正当化的、有根据的，而是在黑暗中的跳跃。无论当下的什么意图，我们都可作

出解释，使之与我们所要做的任何事情相符合。因此既不存在符合，也不存在不符合。（《维特根斯坦论规则和私人语言》）

但我们应该注意，维特根斯坦绝口不提“上帝”。毋庸赘言，“黑暗中的跳跃”与马克思把商品称作“惊险的跳跃”相契合。我们首先应该注意的，是试图从“教”的观点考察哲学的维特根斯坦的“世俗性”。能与之相提并论的，就只有试图从“卖”的观点考察哲学的马克思了。如果这种说法正确，那么他们的“伦理学”也正是存在于此了。

最初一看，商品好象是一种很简单很平凡的东西。对商品的分析表明，它却是一种很古怪的东西，充满形而上学的微妙和神学的怪诞。[5]

事实上，我们在克尔凯郭尔的《致命的病症》中也能发现马克思所说的商品的“惊险的跳跃”。比如，克尔凯郭尔把必须基于他者却绝望性地试图成为自己本身的的自我称作绝望（致命的病症）的最终形式，这其实等同于卖不掉的商品。在这个意义上，商品本身包含着“神学的”问题。在古典经济学或黑格尔哲学中，不存在交换的危机。商品的价值总是被事后性、前定和谐式地发现的。因此，我们必须承认马克思《资本论》中的黑格尔批判不仅仅是对黑格尔辩证法的颠倒，它与克尔凯郭尔的“质的辩证法”相类似。古典经济学家认为商品是交换价值与使用价值的统合。但是在马克思哲学中，这种统合与克尔凯郭尔把人类看作是有限与无限的统合相类似。因为，要使商品成为实用价值与交换价值的统合，就必须穿越某个“飞跃”。古典经济学与黑格尔是从交换的结果出发而发现了这种统合。

然而重要的是，马克思以及维特根斯坦不同于笛卡尔、克尔凯郭尔，他们非常“世俗性”地谈及这一统合。这丝毫不意味着马克思要把哲学、宗教的问题还原为经济学问题。相反地，马克思在简单的商品中发现了神学的、形而上学的诸问题。如是，要在《资本论》以外找寻马克思本人的“哲学”，那将是徒劳的。或者，反过来要把马克思关于商品的论述归结于“哲学”，也一样徒劳无益。“卖”或者“教”这样的事情并非用来阐明哲学问题的简单事例，哲学家们每天都在他们的职业状态中与之面对，却无法言说。“卖”以及“教”中，体现出了与交流中的他者的非对称性关系。毋宁说，“哲学”一直在取消了这种非对称关系之处存在着。

---

[1]《哲学研究20》第15页，陈嘉映译，上海：上海人民出版社，2001。

[2]《资本论》第1卷第1篇第3章第2节a，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第124页，北京：人民出版社，1972。

[3]《哲学研究201》第123页，陈嘉映译，上海：上海人民出版社，2001。

[4]Allan Janik and Stephen Toulmin, Wittgenstein’s Vienna, Simon＆Schuster，1973.

[5]《资本论》第1卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第87页，北京：人民出版社，1972。

15.作为隐喻的建筑

为了自立，维特根斯坦作了小学教师。同样地，他还从事过建筑工作。1926年，受姐姐玛格里特·斯通伯罗·维特根斯坦（Margaret Stonborough-Wittgenstein）的委托，他设计了姐姐的房屋。实际上，姐姐是希望借此名目给弟弟以经济上的援助。设计由专家保罗·恩格尔曼进行，其后维特根斯坦也加入其中。但奇怪的是，维特根斯坦把房屋称为“我的建筑”。他拘泥于细节，不允许发生一丝一毫错误的完美主义是一个传奇性的事实。这种缜密性在一定意义上，令人想到《逻辑哲学论》。但是，这里还存在一个决定性不同的因素。因为这个设计基本上是恩格尔曼的东西，而且他还一直参与到了建筑工作的最后。进一步而言，维特根斯坦姐姐的个性十分鲜明，她很强硬地把她的生活方式反映到了设计之中。因此，维特根斯坦把房屋称作“我的建筑”有些怪异。

但是，维特根斯坦把房屋称作“我的建筑”并非为了主张作为“作者”的所有权。恐怕他并不认为一个建筑可以由某一作者来设计。否则，他早就废弃掉恩格尔曼的设计了。建筑本来就受到姐姐的爱好、实际的家庭成员（包括女佣、男仆等）结构、与周围其他建筑的关系等等因素的制约。维特根斯坦的不妥协式完美主义丝毫不意味着他决定、制造了一切。相反，没有人比他更加清楚，这个建筑根本上就是他们之间对话的产物。

越是认为建筑是作为理念的设计的完成物，就离实际的建筑越远。建筑是与顾客的对话、对顾客的说服，是与其他员工的共同作业。即使最初有设计，但在实现过程之中设计会不断改变。用维特根斯坦的话来说，这与边进行边修改规则并最终成型的游戏类似。

语言和游戏的类比这时不是为我们投下一道光线吗？我们很可以设想一群人以这样的方式来打球娱乐：他们开始时玩的是各种各样现有的游戏，但有些游戏却不进行到底，而是在中间把球漫无目标地扔到空中，笑着闹着拿球扔这个砸那个，等等。而现在有人说：这些人这段时间一直在玩一种球类游戏，从而是按照某些确定的规则来扔每一个球的。

我们不是也有“边玩边制订规则”这样的情况吗？而且也有我们边玩边修改规则的情况。[1]

任何一位建筑师都无法提前进行预测。建筑不可能离开语境，它是一个事件。如维特根斯坦所说的那样，数学也一样。柏拉图称颂了作为隐喻的建筑，却蔑视现实的建筑师。这是因为实际的建筑或建筑师暴露在偶然性之下。但是这种偶然性并非指与作为理念的设计相比，实际的建筑是次级的或者总是被瓦解的物质性的东西，这种偶然性是指建筑师不与他者（顾客）交流就无法决定设计。建筑师面对的是难如己愿的他者。总之，建筑是交流，而且毋庸赘言，是与没有共

有规则者之间的交流。

只有在绝对权力的背景下，建筑师才能避开因与这种相对性的他者遭遇而带来的偶然性。某一类建筑师有可能会梦想这样的背景，但是这本身就证明了其在现实中的不可能性。建筑就是一个事件，是偶然的。我们不应该为了批判柏拉图的隐喻式哲学思考而抬出诗人来，否则就会把人引入另一个“神圣化”。要想批判“作为隐喻的建筑”，我们只需把世俗的建筑作为隐喻即可。

当维特根斯坦针对数学中的形式主义企图或者建筑性企图而提出异议的时候，他所说的是数学的事件性（历史性）。比如在与柏拉图同时代的埃及，因为实践的需要使得圆周率的计算有了很大进步，但柏拉图却说，那不是数学。数学必须是确定的，而且只能通过公理被自动演绎出来。但是，圆周率的数学计算就不是数学吗？如果只有靠同义反复从公理演绎出来的东西才是数学，那么数学就不可能得到发展。还有，这也无法说明形式数学可以应用于自然界的“神秘”事实。比如，如果以为导致数学危机的非欧几里得几何学者们仅仅通过改变第五公理就抽象地制造出了另一种几何学，那是很幼稚的。那样的话，就无法说明为何它能被爱因斯坦“应用”于相对论理论。数学的基础论忽略了数学为何能适用于自然界这个简单而基本的谜。

仅以简单的思考试验和数学就作出了为后世所证实的各种预测的爱因斯坦说过：“我能解释世界，这很神秘。”但是，19世纪后半叶的非欧几里得几何学者们原本对天文学就感兴趣，他们试图在无视公理主义“基础”的情况下，建立起非欧几里得几何学。在某种意义上，这原本属于“应用数学”，也正因此才具有“适用可能性”。它给试图确保数学“基础”的人们提出了难题，并最终发展为哥德尔的证明。但是，哥德尔的证明并没有使数学成为不可能，它只是让能从公理进行可靠演绎出来的体系变得不可能了，毋宁说这把数学从外部施加的“确定性”的约束中解放了出来。至少对维特根斯坦而言是如此。

进一步而言，实际上18世纪的数学家们把数学当作一种游戏或者手艺。这也与欧几里得以后的数学的确定性无关。实际上，数学从与“确定性”无关之处发展而来。如前所述，维特根斯坦对可从公理体系可靠演绎出来的形式体系进行批判时，引入了没有共同规则的他者。这意味着他引入了无法内化为同一规则的另一个规则体系。

在非欧几里得的基础被“翻译”成欧几里得的基础，然后再被“翻译”成自然数的基础之后，哥德尔的证明才被提出来。维特根斯坦说道：

> 要是一个证明系统等同于另一个证明系统，该怎么办？
>
> 要有翻译规则，以便能够用它来把一种已证明的命题翻译为另一种已证明的命

题。

> 可以想象，某些——甚至全部——现今的数学证明系统已经这样与一个系统，譬如说罗素的系统，相一致。因此所有的证明都可以在这个系统中进行，尽管是以曲折的方式进行。那么就会只有一个系统——不再有多个？但这样就必须可以向一个系统表明：能够把它分解为多个系统。——该系统的一部分将具有三角的性质，另一部分将具有代数的性质，等等。这样就可以说，在这各个部分，会用到各种技术。[2]

当然，维特根斯坦反对试图通过集合论给数学整体建立基础的罗素（们）。比如，根据罗素的观点，1、2、3……可以基础性地换成1，1＋1，（1＋1）＋1……但是如果像罗素那样把84×24换一种写法的话，就会长的不得了，不可能像维特根斯坦所说的“数学证明必须是显而易见的”[3]那样“显而易见”。但是如果是十进制的计算，我们就可“显而易见”了。

罗素认为以1，1＋1，（1＋1）＋1……来计算就建立了基础，就是本源。但维特根斯坦认为十进制计算也是“数学的发明”，是证明的体系。“我要说：如果一种不可理解的证明图式通过改变记号而变成可理解的，那么就在原来没有的地方产生了一个证明。”[4]因此，不必通过“一般的基础”对其加以证明。“并不是证明之后的什么东西，而是证明本身，在进行证明。”[5]也就是说，新的表现形式或者新的数学证明，其本身造出了新的概念。

> 现在，就是可以这样说：如果有人在十进制系统中发明了计算——这就是作出了数学上的发现！——哪怕他已经看过罗素的《数学原理》。[6]

> 数学总是形成新的规则，它总是在为交通建造新路，扩展旧的公路网络。[7]

> 数学家是发明者，不是发现者。[8]

> 我可以说：数学家一直在发明新的描述形式。[9]

比如，假设在不同领域、不同语境下出现了相同的定理。此时，维特根斯坦将不会视其为相同的定理，而会认为它们属于不同的规则体系。也就是说，按照他的观点，数学由多个体系构成。“我要说，数学是证明技术的五颜六色的混合——它的多样性的应用和重要性即以此为基础。”[10]可以说维特根斯坦反对的是，把多个规则体系作为一个规则体系来建立基础。但是，数学的多个体系并非完全独立存在，他们之间可以互相翻译（互相转换），只不过它们不拥有共通的一点而已。维特根斯坦把这种“相互之处盘根错节的复杂网络”[11]称作“家族相似性”。

> 我无意提出所有我们称为语言的东西的共同之处何在，我说的倒是：我们根本不是因为这些现象有一个共同点而用同一个词来称谓所有这些现象——不过它们通过很多不同的方式具有亲缘关系。由于这一亲缘关系或由于这些亲缘关系，我们才能把它们都称为“语

言”。[12]

同样的，被称作“数学”的东西也是无法中心化的多样化体系。当然，维特根斯坦不仅仅是从数学像其他诸科学那样与多样性的“自然”实践性关联的角度，来理解这样的多样性。多样性源自对无法内化的他者的承认。维特根斯坦对形式主义的批判在于形式主义对他者的他者性，换句话说，与他者关系之偶然性的排斥。无法形式化的，是源自他者的偶然性，是连“全能的上帝”也无法预测的偶然性。我们毋宁将其称作“历史”。

---

[1]《哲学研究83》第59页，陈嘉映译，上海：上海人民出版社，2001。

[2]《论数学的基础46》，见《维特根斯坦全集》中文版第7卷第123—124页，徐友渔、涂纪亮译，石家庄：河北教育出版社，2003。

[3]《论数学的基础46》第96页，同上。

[4]《论数学的基础2》第96页，同上。

[5]《论数学的基础2》第121页，同上。

[6]《论数学的基础46》，见《维特根斯坦全集》中文版第7卷第123页，徐友渔、涂纪亮译，石家庄：河北教育出版社，2003。

[7]《论数学的基础166》第59页，同上。

[8]《论数学的基础168》第60页，同上。

[9]《论数学的基础167》第60页，同上。

[10]《论数学的基础46》第123页，同上。

[11]《哲学研究》第49页，陈嘉映译，上海：上海人民出版社，2001。

[12]《哲学研究66》第48页，陈嘉映译，上海：上海人民出版社，2001。

16.关于规则

有人说维特根斯坦针对私人语言或唯我论提出了社会性语言优先性的主张。克里普克也这么认为。但对这种直白的说法我们要保持谨慎。确实，维特根斯坦否定唯我论。但是，他所要否定的是具有“证明”形式的共同主观性或对话本身的唯我论。在这里，我想说，所谓唯我论并非唯我一人这样的思想，而是指适合于我则适合于万人这样的思想。因为在后者中，他者最后被内化于自我之内。同时，我想把对话定义为与没有共同规则的他者的对话，或者是停留在非对称关系上的对话。否则，完全以不同的语言游戏展开的讨论会被视为彼此相同。实际上，维特根斯坦本人就发生过这样的情况。

他所提出的“语言游戏”概念就是一个例子。这一概念往往被视为与索绪尔的语言体系（langue）相同。事实上，维特根斯坦与索绪尔一样常以国际象棋作为比喻。通过这一比喻，他首先说明了语言的本质在于与其素材（声音以及文字等）无关的形式内。此外，棋子的“意义”在于移动棋子的规则，它存在于与其他棋子的关系（差异）体系。比如，一旦改变棋子的功能以及配置，则即使用相同的棋子，也会形成另一种游戏。这个比喻揭示出语言是独立于指示对象以及意义的差异形式体系，指示对象以及意义是因为后者而产生的。总之，这就是形式主义。但是，维特根斯坦的语言游戏论，正是为了否定这样的前提而提出的。我们还需注意如下问题。

国际象棋以及游戏的比喻，容易使人认为规则是可以明确表示的。比如文法就被当作语言的规则。但是，说日语的人知道这些文法吗？文法原本是作为学习外语以及古典语言的方法而被发现的。文法不是规则，而是规则性。如果没有文法，则外国人的语言习得会没有效率。但自己说的“语言”既不需要“文法”，也不可能有文法。因此，在近代的民族主义之前，人们做梦也不会想到自己所说的俗语还有文法。

某一语言的规则不是为了操该语言者而是为了学习该语言的“外国人”而想出来的。这意味着，我没有必要知道自己所说的日语的文法，也无从知道。但我却可以指出外国人讲日语时的文法错误，这意味着我“懂”文法。但是我又无法对外国人的错误指出其文法的“根据”，无非是说“我们不这么说”而已。这意味着我“不懂”日语的文法，我只是知道其“用法”而已。

比如，母亲不会教给孩子语言的规则。她只是向孩子说话，在孩子开口说后，纠正其错误或者只是“笑笑”。但是母亲并不知道作为规则的规则，她是在“实践”规则。“我遵从规则时并不选择。我盲目地遵从规则。”[1]母亲就是这样来“教”的。

如果说我们能够教给孩子文法，那是因为孩子已经“知道”文法。可以说柏拉图所提出的“美诺悖论”就是指的这个。

> 美诺，我说过你是个小无赖，而现在你又在要求我告诉你为什么我要说没有学习这回事，而只有记忆。[2]

这里说的是，规则虽有，却无法明示。

但“教”是存在的。如前所述，通过与苏格拉底的对话而证明了几何学定理的少年“已经”被教会了规则。但另一方面，就像柏拉图说的那样，“教”是不存在的。因为，教的人无法明示规则。在规则的教与学中，存在一个无法“理性”解释的某种东西（飞跃）。柏拉图试图以“回忆”说加以解决。他本人非常清楚这是个神话。这种“回忆”说认为每个人在根本上具有相同的东西。在近代哲学中，它被翻译成先验性形式以及超越论自我、变形文法等等。不用说，这些都不过是神话的变形，它们都是在现实的“教—学”这一事实之后被想出来的原因。

但对维特根斯坦而言，这样的“事实”是无须更多解释的“自然历史”的事实。

> 人们有时说动物不说话是因为它们缺少心智能力。也就是说：“动物不思想，因此它们不说话。”然而：它们就是不说话而已。或者说得恰当些：它们不使用语言——如果我们不算最原始的语言形式。——命令、询问、讲述、聊天，这些都和吃喝、走路、玩闹一样，属于我们的自然历史。[3]

这段话表明，我们说话不是因为知道规则，而只是说话而已。说话是一个不可能找到更多根据且不需要根据的“自然历史事实”。比如我们首先学习如何数数。而能够数数，不是因为知道了规则。“计算是一种我们从计算中了解的现象。正如语言是我们从自己的语言中了解的现象。”[4]

顺便提一句，在上面的引文中，维特根斯坦并非说动物没有广义上的语言游戏，而只是说动物是不同游戏规则的“他者”。实际上，在古代社会，外国人的语言时常会被比作动物，反倒是动物被作为他者而受到敬畏。总之，在维特根斯坦所举的例子中，一切都是没有共同规则的他者。

重要的是，正如我已经提到的，为了能够论及某种语言的规则，需要有其他的语言。认为规则可以明示的思想，已经内化了“外国人”的立场。反过来说，这种思想在于我们是否能够站在“外国人”的立场思考。这里的“外国人”是个比喻，即使是同一国家的人们，情况也没有任何不同。因此，认为规则可以明示的思想，可以归结为与内化的他者的对话即自我的对话。

比如，我们认为如果某个人“遵从规则”，就会被共同体接受。就像只要遵从英语的规则，就会被讲英语的共同体接受那样。但是，维特根斯坦把这个命题更

改为克里普克所说的“对偶”形式。也就是说，如果某个人不被共同体所接受，则此人被看作“没有遵从规则”。这一小小的变形是划时代的，但绝非容易理解。强调这一点的克里普克也将其并入到了“共同体的先行性”中去。

实际上是这样的。比如，我是否知道某个语言的“意义”，取决于他者（共同体）是否认可了我的语言用法无误。如果有误，他者要么“嘲笑”，要么说“错了”。这时，我就被认为“没有遵从规则”。但这时候，他者也并不能积极地明示规则。他只会说“不对”而已。这意味着规则并不存在于某个能够积极明示的地方。个人性的“不遵从规则”与不能积极明示规则是相同的。维特根斯坦著名的“语言的意义是它的用法”一语，并不是要否定意义，也不是主张以语用论（pragmatics）思考意义，而是说虽然我们本身在实践上知道用法＝规则，却并未在理论上懂得。

因此遵从规则是一种实践。以为（自己）在遵从规则并不是遵从规则。因此不可能“私自”遵从规则；否则以为自己在遵从规则就同遵从规则成为一回事了。[5]

比如，即使我相信自己知道外语的规则，但只要未被他者承认，那么我在实践上就不知道外语。此外，虽然我按照日语的规则说话，但并不明确知道其规则。我“无意识”地遵从着规则。因此，维特根斯坦就遵从规则问题所要反复论述的，是与他者关系的非对称性，或者说是对消解了非对称性的思想的批判。

索绪尔给人以错觉，似乎我们能够知道规则。他与之前把语言作为客观对象研究的语言学者不同，从“说话的主体”出发。也就是说，他所说的语言（langue）不是像国语那样的制度，而是在主体体验某种意义的范围内使其成为可能的一种形式。但是从主体出发，无法抵达限制他者，并构成主体本身的语言（langue）。

实际上，索绪尔在主张“语言是价值”即不拥有任何积极项的形式关系体系时，是与其他语言作比较（翻译）的。柏拉图也是如此。柏拉图所说的理念是超越了各种语言差异的一般存在的概念。索绪尔知道在两个语言的比较＝翻译时，总是（即使是双语者）必须站在其中的某一立场上。这种非对称性绝无消解的可能。但是索绪尔又在另一方面将其消解了。之后的结构主义不必赘言，我所称之为“唯我论”的，就是这种消解了非对称性的、从我＝我们的立场出发的思想。

因此，结构主义语言学从属于现象学式的唯我论。也正因为此，德里达的结构主义批判始于对胡塞尔的批判。比如，德里达指出，现象学中的明证性在于“对自我的显现”即“听—自己—说”。因此，索绪尔所说的“说话主体”指的是“听—自己—说”的主体，已经是自我对话了。在那里，听的主体（他者）被内化于说话的主体之中。

德里达试图在这种“说＝听”的自我同一性中寻找一种错位。或者说，他认为正是这种错位才使得主体成为可能。他将其称作“痕迹”或者“延异”（la différance）。“这种痕迹比现象学的本源更加具有本源性——如果我们假定我们能够毫无矛盾地持有‘本源’这个词语，立刻可以对其进行删除。”[6]他并不是直接排斥声音中心主义—逻各斯中心主义思想，而是在其基础上揭示出其处于“延异”的遮蔽之下。这种被称作解构主义的姿态与“从内部抨击罗素”的哥德尔相类似。因而，德里达的方法总是带有一种“证明”的形式。他不断地与哲学话语本身所包含的形而上学体系进行对抗，但是，正是“证明”成为柏拉图之后哲学的形而上学的根本。

维特根斯坦排斥了从哲学内部攻击哲学的做法。他从哲学的“外部”进行了抨击。这不是从共同的语言游戏（共同体）的内部出发，而是立足于无法以共同体为前提的地方。只有在那里，我们才能与他者相会。他者与我并非性质相同，因此，也不是黑格尔所说的另一个自我意识。他者对我毫无兴趣。此外，他者不是人类学者所说的异者＝怪物。那些都不过是自我意识的想象的产物。相反的，我所说的“他者”是随处可见的世俗的他者。

---

[1]《哲学研究219》第130页，陈嘉映译，上海：上海人民出版社，2001。

[2]《柏拉图全集》第1集第507页，王晓明译，北京：人民出版社，2002。

[3]《哲学研究25》第20页，陈嘉映译，上海：上海人民出版社，2001。

[4]《论数学的基础80》，见《维特根斯坦全集》中文版第7卷第151页，徐友渔、涂纪亮译，石家庄：河北教育出版社，2003。

[5]《哲学研究25》第123页，陈嘉映译，上海：上海人民出版社，2001。

[6]《哲学研究25》第123页，陈嘉映译，上海：上海人民出版社，2001。

17.社会和共同体

如前所述，维特根斯坦把小孩、外国人作为不共有规则的他者提了出来。这意味着他不只在一个共同体的内部而是在不同的共同体之间观察交流。我把这样的交流＝交换称作“社会的”，并与“共同体的”加以区分。

这与社会和共同体的区分不同。比如，滕尼斯区分了共同体（Gemeinschaft）与社会（Gesellschaft）。前者是前近代的有机的农业共同体，后者是市场经济的、原子化了的市民社会。滕尼斯是个马克思主义者，但如今，从共同体（Gemeinschaft）至社会（Gesellschaft）的历史发展图式已与此无关，得到了广泛承认。农业共同体至城市的发展图式也与此相同。如前所述，简·雅各布斯对这种支配性观点进行了批判，并主张正是从“元城市”才产生出了农业。所谓“元城市”，我认为就是“社会性”的交往空间。马克思这样说道：

> 商品交换是在共同体的尽头，在它们与别的共同体或其成员接触的地方开始的。但是物一旦对外成为商品，由于反作用，它们在共同体内部也成为商品。[1]

> 另一方面，我在前面已经谈到，产品交换是在不同的家庭、氏族、公社互相接触的地方产生的，因为在文化的初期，以独立资格互相接触的不是个人，而是家庭、氏族等等。不同的公社在各自的自然环境中，找到不同的生产资料和不同的生活资料。因此，它们的生产方式、生活方式和产品，也就各不相同。这种自然的差别，在公社互相接触时引起了产品的互相交换，从而使这些产品逐渐变成商品。交换没有造成生产领域之间的差别，而是使不同的生产领域发生关系，并把它们变成社会总生产的多少互相依赖的部门。[2]

马克思似乎在此历史性地（从起源上）论述了交换与货币的产生。但是他把这一论述放在“价值形式论”之后，也就是说，马克思所说的并不一定是历史学性质的问题。实际上，以上观点也适用于旧石器时代，在一定意义上也适用于当今。

比如，在世界各地都发现了具有一定技术水平的石器，这说明石器在广泛范围内进行了交换。即使是在旧石器时代，也存在着这种交易的“社会性”空间。此外，即使是今天，依然不存在家庭内的商品经济。家庭内的交换基于赠与与回礼的互酬制。无论商品经济如何渗透，这种互酬的经济都不可能消失。交换在这样的共同体之外发生。另一方面，在近代国家中，财富通过国家课税以及福利政策进行再分配，它使人们成为国家这个“想象的共同体”的成员。Nation-State，在这个意义上，具有共同体性质。

因此，社会性与共同体性的区别并非历史阶段的问题，也不是规模的问题。我们可以这样定义所谓的“共同体”：无论其规模如何，它是被封闭在一定的规则体系、价值体系内的空间。比如，村落以及种族、国家、西方等等，都是共同

体。不仅如此，我在后面还会谈到，“自我”也是一种共同体。

对此，马克思把不具有共同规则的共同体之间的交换称作“社会性质”的。比如，他这样说道：

> 可见，商品形式的奥秘不过在于：商品形式在人们面前把人们本身劳动的社会性质反映成劳动产品本身的物的性质，反映成这些物的天然的社会属性，从而把生产者同总劳动的社会关系反映成存在于生产者之外的物与物之间的社会关系。[3]

> 商品世界的这种拜物教性质，像以上分析已经表明的，是来源于生产商品的劳动所特有的社会性质。[4]

但是，这里所说的“劳动的社会性质”必须是“生产商品的劳动所特有的社会性质”。这是因为，在共同体内部的劳动不具有这样的“社会性质”。它不是劳动的一般特性，而是商品交换赋予劳动的特性。因此，这一“社会性质”不是在劳动中，而必须是在商品交换即共同体与共同体“之间”所进行的交换中发现。

比如，某个商品与货币交换后，又可用该货币购买其他商品。换句话说，所有商品都可以通约（按照一定比率）。这是为什么？古典经济学认为这是因为任何商品都具有“共同的本质”，即包含着人类的劳动。但实际上正好相反，它们是因为交换，才具有“共同的本质”。所以，如果我用书的版税购买橙子，那么我的所谓精神劳动就与生产橙子的佛罗里达的某处农民的体力劳动通约起来。但是，它们所以成为共同的“人类劳动”，仅仅是被通约的一个结果而已。我们通过买卖与全世界的人们相联系，却不“知道”这件事情。也就是说，“社会性质”的东西包含有某种无法避免的无知（无意识）。马克思几乎在所有场合都在这个意义上使用“社会性质”一词。马克思就此说道：

> 可见，人们使他们的劳动产品彼此当作价值发生关系，不是因为在他们看来这些物只是同种的人类劳动的物质外壳。恰恰相反，他们在交换中使他们的各种产品作为价值彼此相等，也就使他们的各种劳动作为人类劳动而彼此相等。他们没有意识到这一点，但是他们这样作了。价值没有在额上写明它是什么。不仅如此，价值还把每个劳动产品变成社会的象形文字。后来，人们竭力要猜出这种象形文字的涵义，要了解他们自己的社会产品的秘密，因为使用物品当作价值，正象语言一样，是人们的社会产物。后来科学发现，劳动产品作为价值，只是生产它们时所耗费的人类劳动的物的表现，这一发现在人类发展史上划了一个时代，但它决没有消除劳动的社会性质的物的外观。[5]

社会性质的交换规则即使是事后成立的，也会不断变更，它是个“没有禁止规则变更的游戏”（维特根斯坦），它总是包含有偶然性的“飞跃”。用马克思曾经说过的话来说，“社会性质”的交换＝交流就是“交往”（《德意志意识形态》）。这是一个无法透视整体的多样化的体系。

---

[1]《资本论》第1卷第1篇第2章，《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第106页，北京：人民出版社，1972。

[2]《资本论》第1卷第1篇第2章，《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第390页，北京：人民出版社，1972。

[3]《资本论》第1卷第1篇第1章第4节，《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第88—89页，北京：人民出版社，1972。

[4]《资本论》第1卷第1篇第1章第4节，《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第89页，北京：人民出版社，1972。

[5]《资本论》第1卷第1篇第1章第4节，《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第90—91页，北京：人民出版社，1972。

18.语言学转向与我思

认为从意识转向语言，即通过所谓的语言学转向（lin-guistic turn）就破除了“唯我论”，是错误的。那是向另一种“唯我论”的回归。比如，人们对希望把知识的确定性建立在自我主体的明证性上的笛卡尔进行了批判。但是，从沉思出发并非始自笛卡尔，而是苏格拉底以后的哲学大都如此。如果说沉思是自我对话、唯我论的，那么哲学本身就是唯我论的。毋宁说，笛卡尔所说的我思打破了这样的自我对话，或者说打破了我与我们之间的连线。

笛卡尔所以诉诸意识，正是因为之前的哲学依赖于语言（文法）。这样的哲学基于欧洲语言的共同性。人们所认定的确定性，无非是因为遵从了这一共同体的习惯即这一共同体的规则而已。在这种共同体与共同体之间（差异）的地方存在的，正是“我思故我在”（cogito ergo sum）。《谈谈方法》以批判过笛卡尔的列维斯特劳斯所谓“人类学者”的视点写成。笛卡尔非但没有从内在过程的确定性出发，反而指出了那种确定性不过是共同体中的一个“梦境”，而且他还试图超越这些梦幻，建立起“普遍性”的理论基础。

毋庸赘言，笛卡尔并未停步在“我思”的明证性上。正如他所说，这一“我思”就是他本人，而不能保证也适用于别人。而且他也知道别人的同意丝毫不能保证确定性。或者说，他否定了把“对话”作为真理保证的思想。如果说在历来的沉思中，自我是一个默认的一般性自我或特殊性自我，那么笛卡尔的“我思”则是偏离了这一路线的单独的“singular”。因此，他需要上帝的保证。然而，从“我思”出发证明上帝的存在是个悖论。它只能是个循环论。如前所述，如果是克尔凯郭尔，他可能将其称作“飞跃”（质的辩证法）。总之，针对特殊性—一般性这一路线，笛卡尔引入了单独性—普遍性的路线。

但之后的哲学家无视这一点。对康德而言，“我思”是一个适用于万众的先天的空虚形式。也就是说，每一个主观都是一般性超越论主观的特殊存在。黑格尔把这样的主观称为“精神”，而把自己的超越论现象学称作“新笛卡尔主义”的胡塞尔则试图使笛卡尔的意图更为彻底化。因为他并没有像康德那样设置主观＝一般性主观这样的前提，而是在单独的“我思”基础上进行思考。他称其为“方法论的唯我论”。胡塞尔由此建构出他者（他我），并试图构建共同主观性（即客观性），但那样的他我绝非他者，最终只是自我的“自我移入”即“自我变形态”而已。即使在对胡塞尔进行了批评并将思考主体转移到“存在”的海德格尔思想中，也不存在他者。他以为提出“共同存在”（Mitsein）就消解了胡塞尔的他我问题，但那只是一个排除了他者的共同体＝纳粹而已。换句话说，这样的思想最终又返回到特殊性—一般性的路线中去了。因为在单独性—普遍性的路线中，总是伴随着某个“飞越”。

可以说维特根斯坦想要切断的，是特殊性—一般性这样的路线。比如，在这里我们不妨重温一下“维特根斯坦的建筑”。如果我们可以用“维特根斯坦的建筑”这种固有名称来称呼该建筑，那么这并非因为它是“作者”维特根斯坦的表现物，也并非因为它是世间独一无二的东西，而仅仅由于它是个事件，一个可能成为那样、但实际上却是这样的单独的事件。针对将固有名称还原为确定摹状词集合的罗素，克里普克提出模态逻辑学对其进行了反驳。（《命名与必然性》）。因为篇幅关系，在此无法详述，简而言之，可以说维特根斯坦不是罗素那样的摹状词论者，而是克里普克那样的反摹状词论者。

摹状词论者把某一个体还原为性质或者集合的集合。不用多说，那就是特殊性—一般性路线的观点。结构主义也是如此，它把文本还原为变换规则的集合。但是，为什么我们把某种文本冠以作者的名字？那并非出于浪漫的“作者”观念。只要存在某种无法还原为结构的东西，也只有在这样的时候，我们就只能给这种东西冠之以固有名称。摹状词理论者的观点所以占据支配地位，是因为它与试图在一般性或法则中观察个体的科学志向相吻合。一般而言，具有固有名称的历史就是故事。但实际上，缺少固有名称的历史就不可能成为历史。在某种意义上，即使自然科学也是自然史，也就是说它属于虽然可以成为其他却成了如此这般的“这个”自然史，除了“熵”法则外不存在其他超越它的一般法则。从这一观点来看，宇宙、银河、地球都是固有名称。

此外，从可能世界（possible world）的观点反驳了罗素之见解的克里普克指出：在共同体内，命名仪式（baptism）先行于固有名称。但是，正如前面所述，这一观点中缺少共同体与社会的区分。比如，语言学者把固有名称从语言考察中排除掉。这并不只是因为固有名称会强化语言与事物相关联的幻想。因为固有名称不能翻译成别的语言，所以无法被清晰地内化为任何一种“语言”。而无法被内化为任何一种语言（共同体）则意味着它是“社会的”。固有名称中包含有绝对不能被内化为自我或共同体自中的他者性、偶然性。这只要观察一下克里普克所指出的、命名者与接受命名者之间的交流关系就可明白。那是“教—学”的关系，规则未被共有。正是在语言学者们所排斥的固有名称中，显露出交往的“社会性”。

个体的单独性（不是特殊性）以固有名称表达。这是因为它无法被还原为任何一个集合（一般性）束。但是，单独性与资产阶级的个人主义毫不相干。相反地，单独性与它的社会性存在方式，也就是说存在于共同体“之间”的特性紧密相连。笛卡尔的怀疑始自于此，不久就被封闭到共同体中去了。单纯从通过语言的理解来否定建立于此的笛卡尔主义，是无济于事的。

批判笛卡尔者搬出了语言，也搬出了对话。前者说道：首先存在任意的形式（能指），然后从它派生出主体与对象，或者内在意义与指示对象。不用说，这不仅仅是由语言学以及精神分析而产生的认识，而且是“形式主义”的一般性认

识。把后期维特根斯坦归入这种思想有失偏颇。这是因为，维特根斯坦试图对自己身在其中的“形式主义”进行批判。对他而言，“语言学转向”已经没有任何意义。因为这是初期的《逻辑哲学论》的工作，后期的工作正是对此进行的批判。

而另一些人针对笛卡尔的哲学提出了“对话”。比如尼古拉斯·雷舍尔批判了“笛卡尔以来近代认识论的自我中心视点”，说道：

总之，怀疑主义者是作为不愿遵从支配着基于确定方针的理性审议处理之证据上的根本规则者，而出现的。“无论出于如何的好意，抛弃这种标准而选择被个人化了的探寻标准，都会降格为私人手段的使用，并从理性的推进者的共同体中掉队，仅此一点就意味着放弃了理性的企图。（《对话的逻辑》）”

但是，如前所述，雷舍尔以及哈贝马斯所说的“对话”以及“公共理性”只要是在共有规则者（西方）之内，就不可能是对话（dialogic），最终它将排斥他者（非西方）。维特根斯坦的私人语言批判必须从这一角度加以解读。针对意识而搬出语言，针对自我而搬出共同体，这并非划时代的转向。

在这里，我们不妨再来思考一下笛卡尔的上帝证明。因为它还包括传统的存在论证明，故众说纷纭而容易混淆，但重要的是如下证明：我怀疑是因为我不完美并且有限，这就是完美而无限的他者（上帝）存在的证据（证明）。其实，这不是“证明”。斯宾诺莎注释道：笛卡尔的“我思故我在”指的是“我在进行思维”，并不是证明（三段论）。同样地，笛卡尔的上帝存在证明也不是“证明”。他想要说的是：在诸共同体的外部作为单独者进行怀疑，即使没有任何根据，也肯定有某种东西促使自己这样做，正是因为存在着某种东西，才会怀疑。具体而言，他是说存在着另一个共同体或具有别的规则的他者这样一个事实。

对笛卡尔而言，所谓“精神”不仅仅是“思维”，而是对“思维”单纯遵从共同体的规则这样的事情进行“怀疑”，即它是相对于共同体的外部的实存。但是，笛卡尔本人未能贯彻这一点。在笛卡尔主义中，其外部被内化了。也就是说，思维被当作了精神。同时，缠绕着笛卡尔的怀疑的他者性、差异性被消解掉了。可以说，试图贯彻笛卡尔立场的反倒是最初的笛卡尔批判者斯宾诺莎。对他来说，上帝就是世界。笛卡尔的“自由意志”以及“上帝”非但未能超越“世界”，反而只是在世界中产生的表象而已。但是，这样的斯宾诺莎是一个并不愿归属于任何一个共同体的、单独的“我思”，一个外部的实存。单独性就是所谓的“社会性”。

认为我们的思维从属于某个范式，这种立场只有在将其作为另一个“我思”即作为外部的实存时才有可能。保尔·瓦雷里指出，所谓我思就是笛卡尔。这句话的意思是：笛卡尔的单独性与适用于万人的个体以及自我毫无关联。相反而言，我们可以把米歇尔·福柯称作另一个“我思”。但是，一旦福柯的主张被人接受，那么就会发生与笛卡尔主义相同的情况。人们都模仿福柯，但又不像福柯那样作为外

部的实存，轻而易举地对笛卡尔主义进行批判。这正是当今占统治地位的话语。语言以及共同体的先行性，如今已经只是个制度而已。

19.卖

可以说，教和学都不存在这一美诺悖论，反而揭示出所有的交往都暗自基于“教—学”关系这一根本的事态。在柏拉图的“对话”中，毫无疑问苏格拉底总是充当教师。尽管如此，他还是否定了自己是一名教师。也就是说，这里的“教—学”非对称关系被替换成“共同探讨”的对称关系。在这种关系中，人们不是学习，而是“回忆”。但是，关于“回忆”问题，我们有必要参照一下弗洛伊德的精神分析。因为精神分析的治疗也是通过“对话”进行的“回忆”。在一定意义上，分析者与苏格拉底相似。精神分析主张分析者不教任何东西，仅仅帮助患者进行回忆，而这种“共同探讨”是通过患者对医生的移情作用＝同一化来进行的。

但精神分析与柏拉图存在着根本的差异。比如，弗洛伊德的治疗在祛除患者的移情后即告结束。与柏拉图最终的爱欲合一相比，弗洛伊德保持着医生与患者的非对称关系。而且重要的是，对弗洛伊德而言，“无意识”只有在与他者的这种非对称关系中才能存在。比如，无意识并非存在于本人，也并非存在于医生，而是存在于医生与患者的关系之中。即无意识仅仅存在于患者对医生语言的“否定（抵抗）”之中。弗洛伊德的“知”一旦离开与他者的关系就总是无法存在。这与现象学的（沉思）主张完全不同。弗洛伊德甚至还思考了既不“移情”因此也不“抵抗”的“不感兴趣”的他者。

> 我曾允许你们，说将借助于移情作用，来解释我们对自恋神经病为什么不能收治疗之效的原因。
>
> ……经验证明：自恋的神经病人没有移情的能力，就是有，也是具体而微。他们离开医生，不是由于敌视，而是由于不感兴趣。所以，他们不受医生的影响；医生说的话他只是冷淡对待，没有印象，因此，对他人可以收效的治疗，如起于压抑的致病冲突的重复引起以及对抗力的克服，对他们却都不生效力。他们总是故步自封，常自动地作恢复健康的企图，而引起病态的结果，我们只是爱莫能助……它们因为没有移情作用，所以不能受我们治疗的影响。[1]

弗洛伊德在这里承认精神分析的无能为力与局限。但是，这并不仅仅意味着无能为力。它意味着，与许多通过“移情作用”或对称的关系来开展的精神医学相比，精神分析坚持存在无法收敛为自我的“他者”这样一种认识。这是对认定他者与自我之间存在着对称关系的思想整体的一个批判。精神分析的“知”一旦离开这种“对话”关系就不会存在。它不是一个被理论化后就适用于万众的东西。因此，就像卡尔·波普尔所说的那样，精神分析不被视为科学。但这是因为精神分析对作为波普他们的科学根据的“对话”本身提出了质疑。

而有意思的是，弗洛伊德认为治疗过程中向患者收取高额报酬是不可或缺

的。这是因为要让通过移情作用而把与医生的关系看作是爱的关系的患者时刻“回忆”起这是一次买卖。虽然令人遗憾，但是对医生而言，患者仅仅把医生看作医生而形同路人时，治疗才会有效。这与苏格拉底不像智者那样收取报酬这一事实形成了对照。作为智者一员的苏格拉底正是把教当作无偿行为而消解了“教—学”关系的非对称性。相反，弗洛伊德为了恢复非对称性而要求报酬。

但是，报酬并不只是治疗的一环。精神分析医生提供了自己的劳动而获得报酬，并不是收取报酬患者就能治愈，而是如果患者治愈，就能获得报酬。这一点被弃置不顾令人不可思议。弗洛伊德对他的弟子采取了与苏格拉底同样的态度。简单地说，对弟子的教育分析，他不收取报酬。因此，它必定会形成一种爱欲“同一化”的秘密结社式的团体。

但是，这种治疗劳动与货币交换（＝通约）之间，有什么根据吗？正如马克思所说，没有根据。“我们没有意识到这一点，但是这么做了。”这种“无意识”不在精神分析框架之内。因此，我认为不应该像拉康派那样去解释马克思的“价值形式”论。卖—买这一关系的非对称性与任何学问以及艺术、宗教相随。蔑视这种“世俗性”的思想都必定归结到形而上学。比如克尔凯郭尔在晚年的《日记》中，为自己的著作畅销而获得版税感到吃惊。这种“吃惊”隐含着与他的著作中所写问题相匹敌的问题。他在“无意识”之间，与相对性他者有了关联。但是在遗产耗尽之时去世的克尔凯郭尔，却丝毫不愿思考这一点。

比如对亚里士多德来说，很明显，任何商品都没有共同的内在价值，因此交换就不存在理性的根据，交换（通约）仅仅是“应付实际需要的手段”。正如马克思所称赞的那样，亚里士多德发现了古典经济学家没有发现的“价值形式”。“首先，亚里士多德清楚地指出，商品的货币形式不过是简单价值形式——一种商品的价值通过任何另一种商品来表现——的进一步发展的形态。”[2]但亚里士多德所以能这么说，是因为他蔑视商业。对他而言，只有哲学才能发现同一本质（理念）。这个同一性就如同柏拉图的一样，只是基于“同一性”而已。柏拉图说过“不存在教”，古典经济学则在另一层面再度重复。商品所以能被交换是因为它们包含“共同的本质”，因此商品的交换即使以货币作为媒介，最终也只是等价物的交换。因此，也不存在“卖”。

但是，卖与买是根本不同的。比如，马克思如下表示了简单的价值形式：

20码麻布＝1件上衣

（相对价值形式）（等价形式）

这个等式表示的是，20码麻布本身不存在价值，只有在与1件上衣通约之后，

才首次以其自然形式表现出价值。此外，1件上衣总是处于可与前者交换的位置。马克思所说的商品拜物教的秘密就在于这个等价形式之中。等价形式让人觉得似乎1件上衣中包含了其本身的价值。“一个商品的等价形式就是它能与另一个商品直接交换的形式。”[3]换句话说，相对价值形式是“卖”的立场，而等价形式就是“买”的立场。即，简单价值形式是卖—买这一非对称关系的凝缩物。“相对价值形式和等价形式是同一价值表现的互相依赖、互为条件、不可分离的两个要素，同时又是同一价值的互相排斥、互相对立的两端即两极。”[4]

当然，在这个简单等式中，1件上衣并不总是等价形式。因为20码麻布也可以是等价形式。

> 诚然，20码麻布＝1件上衣，或20码麻布值1件上衣，这种表现也包含着相反的关系：1件上衣＝20码麻布，或1件上衣值20码麻布。但是，要相对地表现上衣的价值，我就必须把等式倒过来，而一旦我这样做，成为等价物的就是麻布，而不是上衣了。可见，同一个商品在同一个价值表现中，不能同时具有这两种形式。不仅如此，这两种形式是作为两极互相排斥的。
>
> 一个商品究竟是处于相对价值形式，还是处于与之对立的等价形式，完全取决于它当时在价值表现中所处的地位，就是说，取决于它是价值被表现的商品，还是表现价值的商品。[5]

在这个形态中，哪个都可以处在等价形态的位置。换句话说，这意味着每一个商品的所有者都想回避“卖”的立场而站在“买”的立场上。此后，马克思就唯一商品排他性地处在等价形态，其他所有商品都处在相对价值形式上的一般价值形式的“发展”过程，进行了逻辑性的展开。我们无法在这里重现这一展开，但是这一论述看上去类似黑格尔的“发展”，但实际上正好相反，马克思“谱系学”式地追溯到被更加发达的形式所掩盖的简单价值形式。

> 从这里就产生了等价形式的谜的形式，这种性质只是在等价形式以货币这种完成的形态出现在政治经济学家的面前的时候，才为他的资产阶级的短浅的眼光所注意。这时他用不太耀眼的商品代替金银，并以一再满足的心情反复列举各种曾经充当过商品等价物的普通商品，企图以此来说明金银的神秘性质。他没有料到，最简单的价值形式，如20码麻布＝1件上衣，就已经提出了等价形式的谜让人们去解决。[6]

简单价值形式教给我们如下事情：第一，某一东西成为等价形式并不在于这一东西的性质。比如黄金成为一般等价物或货币，并非因为它是黄金，而是因为它处于一般等价物形式或货币形式上。货币主义者认为黄金成为货币的秘密在于黄金的特性。但黄金所以特别，只不过是因为它排他性地处在货币形式的位置上而已。“货币拜物教的谜就是商品拜物教的谜，只不过变得明显了，耀眼了。”[7]

货币的拜物教性质最显著地显露在货币主义者那里。但是，对这些货币主义

者的幻想进行批判不是马克思的课题。因为，他们已经受到了古典经济学家的嘲笑。对古典经济学家而言，“货币的魔术”已经消失。货币不过是显示商品内在价值（劳动时间）的尺度，或者流通的手段而已。因此，对他们来说，最受重视的是财富的生产。而且他们把市场经济视为人们相互交换财富的地方。但是，他们却忽略了比起获得财富的欲望来，资本的运动更加重视随时获得财富的权利，即贮藏货币的本能。这也意味着他们忽略了作为自我增殖之货币的资本的“秘密”，即资本主义的根本动力。进而，这还意味着他们忽略了处于买的立场的资本和只有劳动力商品可卖的工资劳动者之间的非对称关系，以及资本在G—W—G′的自我增殖运动过程中，总有一天要站在“卖”的立场上的“危机”。

---

[1]《精神分析引论》第27讲第361—362页，高觉敷译，北京：商务印书馆，1986。

[2]《资本论》第1卷第1篇第1章第1节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第74页，北京：人民出版社，1972。

[3]《资本论》第1卷第1篇第1章第1节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第70页，同上。

[4]《资本论》第1卷第1篇第1章第1节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第62页，北京：人民出版社，1972。

[5]《资本论》第1卷第1篇第1章第1节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第63页，北京：人民出版社，1972。

[6]《资本论》第1卷第1章第4节，《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第72页，北京：人民出版社，1972。

[7]《资本论》第1卷第1篇第1章第4节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第111页，同上。

20.商人资本

很明显，马克思的逻辑框架建立在古典经济学的基础上。但如果只从这一部分阅读的话，无论我们如何善意，都只能说它仅仅是古典经济学的一个支流。值得注意的是，在经济学的“批判”中，马克思使以往经济学（重商主义、货币主义）所拥有的问题得以重现出来。

> 货币主义的幻觉是从哪里来的？是由于货币主义没有看出：金银作为货币代表一种社会生产关系，不过采取了一种具有奇特的社会属性的自然物的形式。而蔑视货币主义的现代经济学，一当它考察资本，它的拜物教不是也很明显吗？认为地租是由土地而不是由社会产生的重农主义幻觉，又破灭了多久呢？[1]

如上所述，马克思并没有简单地蔑视货币主义的幻想。比如，在古典经济学时代周期性发生的恐慌中，人们抛弃商品而追捧货币，这不是“幻想”，而是事实。古典经济学者仅仅把这样的现实当作事故，甚至嘲笑追捧货币者的“幻想”，这是对现实的无视。人们所以追捧货币，因为它是一个具有与一切东西“直接交换可能性”的一般等价物。

在古典经济学中，货币被忽视了。这与古典经济学家们否定此前的重商主义（货币主义），把产业资本主义视为与商人资本主义性质迥异的东西相对应。按照他们的观点，商品的价值是凝缩在对象中的人类劳动，并受到社会性“劳动时间”的规定。因此，产业资本主义中的交易为等价交换，从中获得的利润是通过分工、合作等生产力的提升而带来的。这与通过低买高卖的差价来获得利润的商人资本不同。

马克斯·韦伯也区分了商人资本与产业资本，强调说产业资本中的勤勉劳动与理智具有划时代意义。当然，产业资本不同于商人资本，这是不言自明的。但是，过分强调这一差异，会忽视资本主义本身的本性。著有《资本论》的马克思所具有的划时代意义，就在于他试图从商人资本来考察资本。也就是说，他在G—W—G′（G＋⊿G′）之商人资本的自我增殖运动过程中，发现了资本的一般公式。

正如马克思所说的那样，商人资本发生在共同体与共同体“之间”，是从这些价值体系的差异中获得差额。但是，并不能说商人资本低买高卖所获得的利润就是欺诈性的不等价交换。因为自然所赋予的条件不同，共同体的生产物之价值体系也不可避免地发生不同。这时，商人以某一地域的价格购入某一物品，并拿到价格较高的地域去销售，买和卖都被看作是双方同意基础上的等价交换。此外，产业资本也是通过不同价格体系之间的交换所带来的差额获得利润（剩余价值）。不过，与商人资本通过不同价值体系的差异而获得空间性剩余价值有所不同的是，产业资本通过技术革新导致价格体系的差异化，从而获得时间性剩余价

值。这就会强制产业资本主义不断地进行技术革新。尽管如此，这也并不意味着产业资本就排除了像商人资本那样从空间差异中获得利润。剩余价值从哪里获得，那是无所谓的。

在此，我们应该思考的，不是资本的自我增殖如何成为可能，而是为什么资本主义的运动必须无止境地持续下去。这不在于由于人类的物质欲望无穷无尽。推动资本主义经济的，不是人类对物或者使用价值的欲望。马克斯·韦伯在产业资本的源头上看到了世俗性的禁欲。但是，在商人资本主义的源头中也存在着对使用价值的放弃。

马克思在商人资本主义的源头中发现了守财奴。拥有货币，就拥有在任何时候任何地方可与任何物品直接交换的“社会质权”。所谓守财奴（货币贮藏者），就是对为了这个“权利”而放弃了实际使用价值的人的称呼。讽刺的是，守财奴在物质上是没有欲望的，就像为了“藏宝于天国”而在人世间无欲无求的信徒那样。守财奴具有类似于宗教性倒错的东西。事实上，货币贮藏和世界宗教都是在流通具有一定的世界性——形成于各共同体“之间”，最终被内化至各共同体之内——的时候，才出现的。如果要在宗教性倒错中寻找崇高，那么同样也应该在守财奴身上寻找。如果在守财奴身上发现卑劣情性（ressentiment），那么同样也应该在宗教性倒错中发现。贮藏货币的“动机”并不在于对物（使用价值）的欲望——无论是否以他人的欲望为媒介。我们只能说试图从心理上或者生理上寻找这个动机的企图，比所有守财奴都更卑劣。因为，守财奴的动机中隐含着宗教性的问题。

守财奴（货币贮藏者）的储蓄与资本家的储蓄其表现有一点不同。货币贮藏者“多卖少买”，不断从流通过程中掉队，与此相反，资本家却必须积极地投入G—W—G′这个难以实现的运动中去。

> 因此，绝不能把使用价值看作资本家的直接目的。这种绝对的致富欲，这种价值追逐狂，是资本家和货币贮藏者所共有的，不过货币贮藏者是发狂的资本家，资本家是理智的货币贮藏者。货币贮藏者竭力把货币从流通中拯救出来，以谋求价值的无休止的增殖，而精明的资本家不断把货币重新投入流通，却达到了这一目的。[2]

总之，资本主义的动力是一种宁愿放弃消费也要获得交换的权利，即货币的本能。再用另外一个词，那就是货币的拜物教。所谓货币的拜物教，就是通过放弃使用价值的消费（愉悦）来获得更大的愉悦。值得注意的是，一般来说，储蓄是由于货币拜物教而发生的。在历史上，储蓄只是作为货币的储蓄才得以开始。这不是因为物的储蓄存在着技术上的界限。在货币经济之外的任何一个“共同体”内都不可能存在为了自我目的的储蓄欲望。相反的，像巴塔耶指出的那样，剩余生产物会被浪费殆尽。储蓄不但不基于需要与欲望，而是扎根于正相反的一种倒错（拜物教）。正是储蓄本能以及资本的运动，反而刺激起我们超出必需的需

要和过剩的欲望。

---

[1]《资本论》第1卷第1章第4节，《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第99—100页，北京：人民出版社，1972。

[2]《资本论》第1卷第2篇第4章第1节，《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第175页，北京：人民出版社，1972。

21.信用

某种“作为隐喻的建筑”依然在马克思主义中发挥着强大的功能。就是说，唯物史观亦同样基于这样的意象：经济基础之上有国家、法律、哲学、艺术等意识形态之上层建筑。确实，马克思提出过这样的隐喻。但这本来是恩格斯在《德意志意识形态》时期率先提出的观点，这种认识并不特别需要提到马克思。所谓唯物史观，不过是由于产业资本主义的发展而成为可能的一种历史观点而已。马克思本人这样说道：“人体解剖对于猴体解剖是一把钥匙”[1]，而不是相反。也就是说，根据唯物史观，它无法理解使其成为可能的当下的资本主义经济。要解开由货币以及信用编织而成的世界之谜，更多的其他“建筑方法”（architectonic）不可或缺。马克思在《资本论》中所揭示的正是这一点。

我已经指出资本的运动扎根于某种倒错。这种倒错指的就是试图回避卖的立场而停留在买的立场上的本能。但是这种倒错得以完成，是在信用制度确立之时。资本的运动G—W—G′最后必须经过W—G′（卖）这一“惊险的跳跃”。一旦失败，则会以仅剩下G—W′即货币的状态告终。当前试图避免这一危险的正是“信用”。用马克思的话来讲，就是使卖“观念上先行”，也就是暂且先当作“已经卖出”，但不实际支付货币，通过发行汇票（note），尔后再进行抵销、决算。

马克思说过，信用制度是随着流通的扩大而“自然成长”起来，并且又扩大了流通。信用制度使得资本的运动周转加速且永久化。因为资本无须等待G—W—G′过程的终结，所以可以进行新的投资。同时，这一运动无法在中途停止，所以会永久化。

不用多说，银行券（banknote）就是从这种商业汇票发展而来的信用货币。自从实行中央银行垄断纸币发行制度以来，银行券的信用似乎受到国家的支持，但其实不然。信用不是在一个国家或者共同体之内，而是在它们之间即“社会性”关系中形成的。任何一个国家权力都不能形成这样的信用体系。国家权力只能给予这一信用体系以法律承认的形式。

信用的本质基本上在于回避“卖”的危机，也就是把现在的危机推迟到将来。这是因为将来必须要通过货币进行决算。而这种时间上的推迟会使资本的运动G—W—G′转化为强制性的运动。在信用制度之下，“卖”的危机得以回避。但是，它只不过是被转变为决算的危机而已。不仅如此，在信用制度之下，资本的运动不再是为了储蓄，而是为了决算，或者说是为了无限地推迟决算而进行。也就是说，正是从这时候开始，资本的运动真正超越了每个资本家的“意志”，成了对资本家的强制性运动。

促进资本的自我运动并使卖的危机减速的“信用”，强制资本无限地运动。从总体来看，资本的自我运动就像不停的自行车轮，必须为无限推迟决算而存续下去。前面我说过，资本为了确保差额（剩余价值）必须不断地进行差异化，这意味着技术革新依靠的并非进步之意识形态，相反，进步之意识形态不过是资本运动的结果而已。但在信用制度之下，技术革新已经不是为了获得利润，而是为了决算才不得不进行的。作为不断进行差异化的资本主义所具有的时间性，并非朝向未来前进，而是为了不断地把决算推向未来。

当然，“决算”的时刻有时会骤然出现。那就是经济危机。危机只有在信用制度得以充分发展之时才会出现。但是，信用不仅仅是幻想也不是意识形态。值得注意的是，就算货币经济形成了一个巨大的幻想体系这种说法无误，当这个幻想破灭之际，人们发现的“现实之物”也不是自然物，而是货币。

这种货币危机只有在一个接一个的支付的锁链和抵销支付的人为制度获得充分发展的地方，才会发生。当这一机构整个被打乱的时候，不问其原因如何，货币就会突然直接地从计算货币的纯粹观念形态变成坚硬的货币。这时，它是不能由平凡的商品来代替的。商品的使用价值变得毫无价值，而商品的价值在它自己的价值形式面前消失了。昨天，资产者还被繁荣所陶醉，怀着启蒙的骄傲，宣称货币是空虚的幻想。只有商品才是货币。今天，他们在世界市场上到处叫嚷：只有货币才是商品！象鹿渴求清水一样，他们的灵魂渴求货币这唯一的财富。在危机时期，商品和他的价值形态（货币）之间的对立发展成绝对矛盾。因此，货币的表现形式在这里也是无关紧要的。不管是用金支付，还是用银行券这样的信用货币支付，货币荒都是一样的。[2]

也就是说，在危机中，人们所依赖的不是商品的物质形态，而是它的“可直接交换性”（等价形式）也即货币。从危机中看到资本主义病症的马克思，通过精神分析式的追溯，在幼年期的“价值形式”中找到了根源。当然，马克思在这里描写的是古典式的危机。此外，危机并不意味着资本主义的崩溃，那只不过是经济周期（繁荣、衰退、萧条、复苏）过程的一部分而已。危机以及随之而来的萧条是资本制生产的暴力性（＝自由主义性）重组。那不是资本主义的崩溃，而仅仅是其运动过程的一部分。

众所周知，资本主义经济不是所谓的下层建筑。毋宁说，它是个终点被不断推迟的“宗教性”过程。但是无论是宗教还是资本主义，其根基都存在着与他者的交换＝交往的危机。对从理论上消解这种危机的形而上学之批判，无论是来自宗教还是来自经济学，都是相同的。克尔凯郭尔对黑格尔把宗教消解于哲学进行了批判。按照黑格尔的观点，基督是神作为人类而成肉身的，这说明人类就是神。黑格尔左派的基督教批判由此展开。比如，对费尔巴哈而言，所谓神是个体之类本质的自我异化。可以说，各个商品有共同的本质（劳动）内在其中，货币是它的自我异化，这一早期马克思的古典经济学批判，也是如此。

如前所述，当我们把古典经济学等同于黑格尔哲学时，可以把马克思所进行的批判与克尔凯郭尔对黑格尔的批判相类比。黑格尔做的是一种事后的证明（合理化）：基督教在现实性上是历史性地发展而来的，因而耶稣也就是上帝。克尔凯郭尔强调的则是，以“同时代性”去直面“以卑微形象显现的上帝”耶稣。此时，人们不得不像同时代人那样去遭遇挫折。没有任何承认耶稣是上帝的根据。要承认耶稣是上帝，只有在“惊险的跳跃”或“黑暗中的跳跃”之中。

基督教世界不自觉中抹杀了基督教。因此现在所要做的是尝试重新把基督教引入基督教世界。（《基督教中的实践》）

货币以卑微的外表出现，但是为了获得货币，人们却反复进行“惊险的跳跃”。尽管如此，人们还是把货币仅仅当作表示商品价值的手段。在这里，如果我们套用克尔凯郭尔的说法，可以揭示出马克思针对古典经济学所想要做的事情。“货币经济不自觉中抹杀了货币。因此现在所要做的是尝试重新把货币引入货币经济。”这也就是要去找寻商品是否被卖出的“惊险的跳跃”，相对价值形式与等价价值形式的根本性的非对称关系。

进一步而言，在不断推迟终结这一意义上，资本主义的时间性与犹太教＝基督教的时间性相似。但在这种类推中，我想要说的不是宗教与经济现象的平行性或相互关系。我想要强调的是，不管我们是否相信宗教，现实的资本主义都不断把我们置身于类似宗教的结构之中。推动我们的不是理念，也不是现实的需要和欲望。武断地讲，推动我们的是存在于商品形式本身的形而上学与神学，而它们扎根于交往＝交换的无根基础与危机之中。

---

[1]《政治经济学批判》导言，《马克思恩格斯全集》中文版第12卷第756页，北京：人民出版社，1962。

[2]《资本论》第1卷第1篇第3章第3节，见《马克思恩格斯全集》中文版第23卷第158—159页，北京：人民出版社，1972。

后记

作为隐喻的建筑与现实的建筑（2003）

我写《作为隐喻的建筑》是在20世纪80年代的初期。结果，我逐渐与矶崎新以及彼得·埃森曼等建筑师相识，1991年还成了他们组织的名为ANY的建筑师国际会议的常任会员。此外，《作为隐喻的建筑》被翻译成英语，并作为ANY公司策划的建筑系列的第一本书由MIT出版社出版。但是在撰写本书时以及对英译进行大幅修改时，我都没有对建筑进行过具体的思考。我所思考的建筑是作为隐喻的建筑，也就是说，是柏拉图以来的西方哲学。

我思考“作为隐喻的建筑”，始于70年代受到德里达解构主义的影响之后。我之所以不愿局限在文学批判的范围内，是因为想对包括数学、经济在内的其他领域进行概括性的论述。也就是说，是想从建构＝建筑的角度思考解构。当时，我对建筑领域中的现代主义批判深感兴趣，尤其受到了矶崎新《建筑的解体》的启发。我首次了解到在文学批评领域强调文本论的时期，建筑领域发生了什么。

在文学或者哲学领域发生了从“作为隐喻的建筑”向“作为隐喻的文本”的转向，而在建筑领域也发生了类似的现象。比如，可以说以密斯·凡德罗以及勒·柯布西耶为代表的建筑现代派把“建造”这种建筑的本质纯化了。勒·柯布西耶通过删除所有的装饰，构想出用于居住的机械般的建筑。他们将“作为隐喻的建筑”极限化了。与此相反，也出现了一些人主张在建筑中再次引入装饰，换句话说，就是在建筑中再次引入历史。对他们而言，建筑不是构建物（结构），而是通过对历史性作品的引用编织而成的文本。正是这一派建筑师提出了“后现代主义”并且将这一词语普及到其他文化领域。

但是作为建筑问题提出来的后现代主义这一概念普及到其他领域，对建筑师而言不见得是好事。因为，建筑师也受到了其他领域所谓后现代主义的影响。建筑的现代主义与其他领域的现代主义不同，因此作为对其批判的后现代主义也是模棱两可而错综复杂的。然而，这又被与其他领域中的现代主义批判混为一谈，更糟糕的是，与对现代性（modernity）的批判混为一谈了。但我最近才开始注意到这一点。

80年代初期，我以《作为隐喻的建筑》为主题而默然思考的，毋宁说是社会的设计（design）问题，即以马克思、列宁主义为基础的社会主义问题。但这并不是说我比别人特别，实际上我觉得德里达的解构主义也是如此。表面上他似乎主要对西方的神学——形而上学进行批判，但实际上他是以同时代的马克思主义（共产党）意识形态为目标的。我不是想说深邃的思想总是潜藏着政治的动机。

正好相反，不扎根于现实状况的思想不可能是深邃的。而解构主义所以深邃，正是因为它处在“冷战”时代的二元对立之下。因此我们也可以这么说：在1991年苏联瓦解的同时，解构主义也就丧失了政治性意义，不久就归于自我韬晦的修辞性技术中去了。

在《作为隐喻的建筑》中，我几乎没有触及现实的建筑问题，除了对城市规划进行了批判的那两个人物的工作外。即克里斯托弗·亚历山大的《城市不是树状结构》和简·雅各布斯的《城市经济学》。我为何关注城市规划问题是不用多说的，因为那里凝缩了作为隐喻的建筑师——从柏拉图的哲学家＝王到列宁的先锋党——的问题。我所想要说的是，不可能通过由国家介入的设计以及规划来控制资本主义。针对货币经济，我作了如下论述。

> 自指的形式体系是动态的。这是因为那里在不断发生偏移（自我差异化）。它没有使体系成为体系的决定性元层级或中心（就如尼采所想象的“多元主观[主体]”那样，也可以说是多元中心）。而那里又像直观主义者所说的那样，排中律无以成立，而能够成立的不是“非此即彼”，而是“即此即彼”。总之，自指的形式体系总是不均衡的、过剩的。

斯洛文尼亚的拉康派思想家斯拉沃热·齐泽克引用了这段话，并这样论述道：

> 因此，如果不是这样，那么在对《资本论》令人感叹的可能成为德里达式解读的著作中，柄谷行人主张：资本主义已是对其本身的解构；为过剩以及干扰所妨碍，它已经不再是一个稳定的自我中心系统，而是一个通过不断自我革命化来维持自身的系统；资本主义是一个不稳定才有其力量的系统；在一定意义上，它就是其本身过剩的系统。这时，柄谷行人最终把资本主义定义为纯粹形式的、通过其结构的不稳定性才得以维持的自指形式体系。[1]

齐泽克在他于2001年编辑的列宁论文集的后记中写了上述内容，在对列宁作出重新评价的同时，又批判性地指出了我的反讽姿态。这是不错的，但他忽视了一点，即我这样写作此书是在80年代初。当时，我采取的是一种反讽的立场，即借助资本主义经济的解构性力量来解构资本主义。我认为在本书从第一部、第二部至第三部的过渡中，完成了一个大的转向。现在回想起来，在基调上基本没有发生什么变化，而根本性的转变始于90年代苏联圈崩溃、资本主义经济全球化开始为所欲为的时候。赞扬资本主义的解构性力量这样的反讽已经不能成立。尽管这样，在出版英语版时（1992），我还难以发现任何积极性的展望。在这一点上，齐泽克也和我相同。他再度对列宁作出评价，只不过是另外一种反讽而已。我本人找到出口，是在世纪末写作《跨越性批判》之时。

不管怎么说，以上都是“作为隐喻的建筑”的问题，而不是建筑规范的问题。实际上，我不知道建筑界到底发生了什么。我渐渐开始具体思考当今的建筑问题，是在1991年参加了ANY的会议之后。那时，我注意到建筑领域中的现代主义

者与柏拉图以来大写的“建筑师”们全然不同。比如，沃尔特·格罗佩斯在创立包豪斯学校时所提倡的思想，是让建筑成为统合诸艺术的源泉，但是这与哲学家＝王或者说设计一切的前卫党那样的思想似是而非，毋宁说正好相反。因为提倡“作为隐喻的建筑”的柏拉图以来的哲学家看不起从事手工的实际建筑师，与此相反，包豪斯却给予手工以优先地位。

实际上，包豪斯学校就是手工、手艺的东西的复活。格罗佩斯说道：“因此，让我们来创办一个新型的手工艺人行会，取消工匠与艺术家的等级差异，再也不要用它树起妄自尊大的藩篱！”（《包豪斯宣言》，1919年）但是，我们不能忘记“新型的手工艺人行会”建立在产业资本主义的现实之上。在他们面前，存在着商业主义以及与之对抗的艺术至上主义的两极分化。或者说存在着工业生产物还是手工艺术的对抗。有人说包豪斯的目标在于统一这种艺术与技术。但其实，他们的目标是废除使艺术与技术分化的历史的社会的各种条件。在这一意义上，可以说现代主义是一个在接受资本主义经济所带来的技术以及生产物的同时，又与资本经济对抗的双重意义的运动。从这一意义上讲，现代主义者多多少少是社会主义者，就是必然的了。问题在于，那到底是哪一种社会主义？

1991年苏联瓦解的同时，既接受资本主义市场经济，又通过议会制民主主义之下的国家限制对其带来的诸多矛盾加以控制的社会民主主义，作为唯一可能的二择一选项受到了肯定。当然，它也并非什么新生事物，而是19世纪末伯恩斯坦的主张。伯恩斯坦是恩格斯的遗产继承人，在某种意义上，可以说他的主张就是晚年恩格斯的思想的延伸。与他敌对的，则是列宁和托洛茨基。他们引用恩格斯以往的著作，以无产阶级专政的名义把先锋党＝知识分子夺取国家权力的行为正当化了，而俄罗斯革命的“成功”使人们相信他们是马克思主义的合法继承人。但是，他们的“失败”也导致人们对马克思主义的整体放弃，而回归到伯恩斯坦的社会民主主义。不愿承认后者的人们则依然停留在借助全球化资本主义本身的解构性力量的反讽（后现代主义）之内。另外，与此相反，也有人像齐泽克那样，明知没有复活的可能，却对列宁重新进行评价。这其实是另外一种反讽。

那么，就没有其他途径了吗？我的想法是，正是在包豪斯中可以找到其线索。包豪斯的“社会主义”又是何物？不用说它不是布尔什维克主义，但同时也不是社会民主主义。人们说包豪斯是一个内部包含大量对立的思想，总在生成的错综体。也就是说，它包含着众多社会主义以外的要素，但这正是作为“联合主义”（Associationism）之社会主义的特征。

在这一点上，我们可以通过工艺美术运动给包豪斯带来重大影响的威廉·莫里斯为例。莫里斯是英国第一批马克思主义者中的一员。他反对费边主义（伯恩斯坦式社会民主主义的源头）是当然的，但也必定不会接受布尔什维克主义。如今人们把莫里斯看作有别于马克思主义的乌托邦主义者，但我们不能忘记他接近于

晚年马克思的思考。比如，正如《法兰西内战》以及《哥达纲领批判》等著作所显示的那样，马克思的思想更接近于蒲鲁东的联合主义。此外，可以说所谓的马克思主义（无论社会民主主义还是是布尔什维克主义）是在马克思逝世后通过恩格斯形成的。

参加ANY会议后，我注意到建筑师是如何受到哲学话语的影响，而这种影响又如何使他们看不清自己所实际从事的工作。在建筑以外的领域，正如利奥塔所说的那样，后现代主义被定义为“宏大叙事的终结”。这又被翻译成“宏大叙事＝大写的建筑＝社会主义”的终结。这一图式并不适用于实际的现代主义建筑。但在哲学的影响下，这种定义却反而大行其道了。

ANY会议最初以所谓的解构（解构主义）为中心，实际上德里达本人也曾参加过。而最后，他们的兴趣转移到了德勒兹，尤其是年轻的建筑师们以德勒兹为参照来讨论虚拟建筑。但是在建筑师们的讨论中，德里达以及德勒兹的思想无非被用作一种炫目的装饰。十年间，翻新的设计一个接一个地问世，但作为结果却没有留下什么。最后在ANY会议中自始至终受到关注的，是不屑于那些翻新设计的建筑师雷姆·库哈斯。

雷姆·库哈斯原本作为重视大都市的建筑师而闻名。正是在大都市这一概念中，展现了他的后现代主义。大都市的意思是指能够吞没城市规划那样的巨大而错综复杂的城市。可以说库哈斯从大都市中发现的，是不断对其本身进行解构而难以控制的资本主义经济的特征。他曾在纽约、东京以及上海从事工作。按照起源于欧洲传统城市的美学标准，这些大都市形象模糊而令人不快，但是库哈斯把这些大都市作为从根本上解构古老欧洲美学的事物加以称赞。他提出无论这些城市如何令人不快，但都应作为资本主义经济的产物来加以接受。

库哈斯就这样肯定了资本主义的全球化，但这并不一定是因为他在现实中肯定了资本主义。其实他是反对资本主义的。尽管如此，任何试图控制资本制经济的企图都不会有什么希望。于是，他开始思考如何加速资本主义经济的发展并最终使资本主义从内部瓦解。他对大都市以及建筑热潮（泡沫）的反语式赞颂隐藏着这样的反讽。对我来说，他的反讽并非不能理解。因为，如前所述，这和我在80年代初期的思考相同。

但是90年代后，我开始反感这样的反讽以及犬儒主义了。苏联瓦解时，我突然注意到，解构以及知识考古学（福柯）那样的后现代思想只有在所谓的马克思主义实际统治着各国的人民时，才具有冲击力。90年代，后现代的思想倾向已经丧失了冲击力，而几乎成了资本主义的现实性解构运动的代言人。

如果对资本主义经济放任不管，那么很明显人类的环境将会遭到全面性毁

灭。我们是不是只有等待，让资本主义导致的世界瓦解到达顶点？实际上，我们已经不能再袖手旁观了。虽然如此，我们有什么样的对策来应对资本＝民族＝国家？我们应该思考的正是这一点。ANY会议从1991年持续到2000年，也就是从海湾战争持续到了“9·11”之前。回头望去，除了反讽式地赞扬资本主义的全球化之外，这个会议没能针对“冷战”结构终结后的世界趋势提出任何对抗的方针，而这又使他们最终对美国的“帝国”行径作出了反讽式的期待。

但是这并不意味着建筑或建筑师的无能为力，必须寄期望于建筑之外的某种新东西。其实建筑领域之外的人们如今所要参照的模式，正是包豪斯学校中的现代主义者们的尝试。当然，我们身处的历史语境与现代主义者的不同。建筑的现代主义诞生于重工业阶段。简单地说，他们的问题是如何把钢铁与水泥吸收到艺术中去。与此不同，我们如今所遭遇的，是后工业阶段的信息技术。因此，年轻建筑师们被虚拟建筑所吸引也并非难以理解。毫无疑问，这会带来新的可能性。但是，为什么他们没能像以往的现代主义那样带来冲击呢？这是因为他们致命地欠缺那种现代主义者曾经具有的伦理性和社会变革的理想。

---

[1]Slavoj Zizek, Afterward in A Selection of writings from Febrary to October 1917，by V.I.Lenin, edited and with introduction and afterward by Slavoj Zizek, Verso，2002.

译后记

因为专业的需要，我曾阅读过一些柄谷行人先生的文学论文、著作，比如《夏目漱石论》、《坂口安吾论》等等，在文学课上也曾引用过先生的《作为隐喻的建筑》。柄谷先生很早就被日本学界称作“鬼才”、“全才”，而如今更是蜚声于欧美学界。他的治学领域横跨文史哲乃至政经时事，其学问的博大精深让我为之深深倾倒，而其作为日本左派知识分子代表所坚持的批判立场则令我肃然起敬。因为一个偶然的机缘，我有幸与正在策划出版中文版柄谷行人文集的赵京华先生结识，并蒙信任，忝列为文集翻译的译者之一，因此有了一次向柄谷先生致敬的机会。我所承担的部分，恰好是《作为隐喻的建筑》，对我而言，这是一次愉快的巧合。虽说接受了翻译任务，但其实内心却充满了不安，唯恐自己学力不逮，不能很好地传达出柄谷先生著作的精华。好在有赵京华先生的鼓励以及鼎力相助，经过数月的努力，终于完成了书稿的翻译，这也就是呈现在读者面前的译本了。虽然我尽了最大努力，但想必还有很多不足之处，唯盼各位方家不吝批评指正。

译本所采用的版本是岩波书店于2004年2月13日出版发行的《定本柄谷行人集》第2卷。柄谷行人先生特意为中文版撰写了序言。

最后我要向中央编译出版社编辑冯章和姜迪两位表示感谢，没有他们的辛勤工作，也就没有此书的问世。

应杰

2009年3月于北京外国语大学

《柄谷行人文集》编译后记

柄谷行人（Kojin Karatani），1941年生于日本兵库县尼崎市。早年就读于东京大学经济学本科和英文科硕士课程。毕业后曾任教于日本国学院大学、法政大学和近畿大学，并长期担任美国耶鲁大学东亚系和哥伦比亚大学比较文学客座教授。2006年荣休。是享誉国际的日本当代著名理论批评家，至今已出版著述30余种。

作为日本后现代思想的主要倡导者和左翼马克思主义批评家，柄谷行人40余年来的文艺批评和理论实践，比较完整地反映了“后现代思想”发源于68革命，经过上世纪70、80年代的迅猛发展而于90年代逐步转向新的“知识左翼”批判的演进过程。特别是他倚重马克思的批判性思想又借用解构主义的思考理路和分析工具，从反思“现代性”的立场出发，对后现代思想的核心问题如“差异化”、“他者”与“外部”等观念以及整个20世纪人文科学领域中的“形式化”倾向所作出的独特思考，大大地丰富了日本后现代批评的内涵。另一方面，他始终尊重和坚信马克思思想对于资本主义制度的批判价值和方法论意义，一贯致力于从各种不同的角度解读马克思的文本，从中获取不尽的思想资源。而他从1970年代侧重以解构主义方法颠覆各种体系化意识形态化的马克思主义，并重塑文本分析大师的马克思形象，到1990年代借助康德“整合性理念”和以他者为目的之伦理学而重返社会批判的马克思，并力图重建“共产主义”的道德形而上学理念，其发展变化本身既反映了他本人作为日本后现代主义批评家的独特思考路径，又体现出其与“西方马克思主义”之间存在着的共通性。2000年前后，柄谷行人积极倡导并正式组织起“新联合主义运动”（New Associationist Movement，一种抵抗资本与国家并追求“可能的共产主义”的市民运动），通过重新阐发马克思政治经济学批判中的价值形态理论，提出从消费领域而非生产领域来抵抗资本主义的斗争原理。这些新的尝试包括遇到的理论与实践难关，对于我们理解马克思的思想在当今的理论价值，思考全球化新帝国主义时代资本制度的内在结构和周期性的“信用”危机形态，激发人们超越和克服世界资本主义的理论想像力等方面，都具有重要的参考价值。

实际上，柄谷行人近年来在汉语读书界已受到比较广泛的关注，他本人与中国知识界的交流也早在10年前就开始了。1998年底，他借“中日知识共同体”对话会第一次造访北京，与汪晖等中国学人就亚洲、全球化和马克思主义观察视角等问题展开交流。也就是在这之后的2000年左右，我与柄谷行人先生取得联系，征得他的同意翻译其早期著作《日本现代文学的起源》。2003年，该书中文版由北京三联书店出版，如今包括第二次印刷已经印行近20000册。其中，有关现代文学“风景之发现”即认识论上的“颠倒”装置以及这个“文学”与民族国家制度建设同时发生并形成“共谋”关系等思考，得到中国学者和大学在校博士生的广泛征引，直

接影响了中国现当代文学研究的阐释架构。2006年，大陆和台湾又不约而同地推出柄谷行人的另外两部著作。一是中央编译出版社的《马克思，其可能性的中心》（中田友美译），一是中国台湾商务印书馆的《迈向世界共和国》（墨科译）。前者与《日本现代文学的起源》一样属于柄谷行人1970年代的早期著作，而后者则是写于2006年反映了作者最新理论思考的书籍。可以说，作为具有世界视野和左翼批判倾向的日本著名理论批评家，柄谷行人在汉语学术界已经有了一定的知名度并正在扩大其影响。然而我们也注意到，汉语读书界对他的介绍和翻译有些偏于一端，其理论思考最为活跃也最为成熟的1980年代以后的主要著作还没有迻译过来。这使我产生了编译他的文集在大陆出版的念头。

2007年5月，应清华大学之邀柄谷行人再次访问北京，做题为“历史与反复”的讲演并与在京中国学者就“文学时代的终结”和“走向世界共和国”等话题进行了深入的讨论。这给文集编译出版的商谈提供了机会也促成他与中央编译出版社的一段美妙因缘。记得那天晚上，闻讯而来的时任中央编译出版社总编室主任的邢艳琦和策划编辑高立志在万圣书园与柄谷行人会面，一面就《马克思，其可能性的中心》中文版因联系管道不畅未能获得事先授权作出说明以求得谅解，一面提出未来双方合作的意愿。柄谷行人在了解了事情原委之后，不仅开怀大笑欣然同意事后授权，而且在得知中央编译出版社乃中国以翻译《马克思恩格斯全集》闻名的中央编译局的下属出版机构后，更愉快地答应今后多多合作。

这次计划编译的《柄谷行人文集》，依据的底本是素以刊行有利于“文化建设”的古典和进步知识界的学术著作而著称的日本出版业重镇——岩波书店2004年版《定本柄谷行人集》。作者从自己近30种著作中遴选并加以改写修订而结集出版的这个“定本”，可以视为其著述的自选决定版，具有高度的信赖性。全部共有5卷：

第一卷《日本现代文学的起源》

第二卷《作为隐喻的建筑》

第三卷《跨越性批判——康德与马克思》

第四卷《民族与美学》

第五卷《历史与反复》

我从其中选出第二、第三和第五卷编成三卷本的中文版《柄谷行人文集》，其理由一如前面所述，主要是考虑到这三卷分别代表了柄谷行人1980年代、1990年代和新世纪以来的理论思考精髓与批评实践的主要业绩，与已经有了中译本的《日本现代文学的起源》等配合起来，可以给中国读者提供一个比较综合而经典

的著作系列。

《作为隐喻的建筑》（中文版《柄谷行人文集》I）初版于1983年，1992年刊行英文本和2003年编入《定本柄谷行人集》之际，作者都对其内容作了比较大的修订和改编。可以说，这是一部有关解构主义问题的理论著作，集中反映了1980年代身处后现代思潮旋涡之中的柄谷行人在日本语境下对“解构”问题的独特思考和理论贡献。所谓“日本语境”，即在作为非西方国家而没有形而上学传统并感觉不到“结构”体系之思想重压的日本，“解构”什么？如何在确认了解构的对象之后推动解构主义的发展并彰显其批判的功能？柄谷行人的战略是一人扮演“两重角色”：先建构而后解构。他认为，“解构只有在彻底结构化之后才能成为可能”。因此，该书首先从古希腊以来西方哲学家强固的“对于建筑的意志”即构筑形而上学体系之欲望入手，考察20世纪人文和自然科学领域中普遍存在的“形式化”倾向，并透过逻辑学之罗素、哲学之胡塞尔、语言学之索绪尔、数学之哥德尔乃至人类文化学之列维斯特劳斯等试图挣脱形而上学束缚却最终没有走出“形式化”逻辑，证实“形式主义”的革命不仅没能真正颠覆传统形而上学，反而使种种思想努力落入了“结构”的死胡同之中。那么，如何走出这个形式主义的深渊，怎样确立解构主义的理论基础和思想批判路径呢？在此，受到赛义德“世俗批评”的启发，柄谷行人转而从西方知识界找到另一个反体系反形而上学的思想家系列，通过对两个代表人物即维特根斯坦和马克思的创造性阐发，提炼出“相对的他者”和“社会性的外部”等重要概念，为解构主义批评乃至后现代思想建立了稳固的理论基础。这对日本知识界从根源上认识和理解发源于西方的作为批判理论的解构主义，作出了重要贡献。今天看来，《作为隐喻的建筑》无疑已然成为日本批评史上纪念碑式的作品。而作为同属于非西方国家的中国读者来说，该书的解构主义思考战略必定会有其参考价值的。除此之外，该书中还涉及到许多“建筑”本身包括城市开发设计的问题，正如柄谷行人在“中文版序言”中特意强调的那样，这对于思考正处在一浪高过一浪的毁灭性开发和重建之水深火热中的中国城市问题来说，也不无启发意义吧。

《跨越性批判——康德与马克思》（中文版《柄谷行人文集》II）日文版初版于2001年，无论从理论深度还是从现实批判的意义上，都可以称之为柄谷行人迄今为止最主要的代表作，也是他历经10年思考而磨砺出来的“集大成”之作。我无法在此穷尽其详，只就其思考理路和主要观点略作介绍以供中国读者参考。首先，1990年代东西方冷战格局的解体和马克思主义所面临的从未有过的危机是柄谷行人重新思考马克思的起点。对于资本主义国家中的左翼知识分子来说，苏联、东欧社会主义阵营的土崩瓦解不仅意味着作为实体的社会主义制度的消失，更意味着作为乌托邦理念的共产主义信仰的破灭。制度可以改变和另建，但作为理念即有关世界同时革命和人类解放的道德形而上学观念，共产主义是否可以重建？柄谷行人认为，不仅可以而且需要这种重建。其次，要重建共产主义的道德

形而上学，就需要重新回到马克思思想本身并恢复其固有的批判精神——《资本论》之政治经济学批判。在此，柄谷行人引入康德并与马克思的著作对照阅读。与1980年代以来西方的“康德热”旨在重温资产阶级“市民社会”的理想设计蓝图不同，柄谷行人在康德那里看到了其“形而上学批判”背后对作为实践和道德命令之形而上学“重建”的意图以及追求扬弃民族国家之世界共和国的理想，这触发他以康德“整合性理念”而非“建构性理念”来理解“共产主义”，同时发现了康德和马克思的共通之处——始终坚持一种横向的跨越性批判。第三，在柄谷行人看来，作为道德形而上学理念的共产主义之所以破灭，主要是因为19世纪来世界社会主义运动逐渐偏离了将其视为乌托邦理念或者康德所谓“超越论假象”的方向，把生产领域的斗争和对抗国家的运动作为扬弃资本主义制度之革命的主要目标，结果是共产主义变成了“建构性理念”，革命成了建设现代民族国家的工具（社会主义制度建设是另一种形态的民族国家建构），而那个作为“整合性理念”的共产主义理想却灰飞烟灭。第四，深入钻研《资本论》柄谷行人发现，从商品到货币再到价值形态论乃至剩余价值理论，马克思严格从经济学角度出发揭示了资本自我增殖的过程和资本主义社会“货币神学”的形成，但我们从《资本论》中并不能直接推导出资本主义必然灭亡和无产阶级革命必然爆发的原理。重新恢复马克思的政治经济学批判，也便是要坚持从资本的逻辑出发分析资本主义社会及其生产关系和意识形态这样一种批判的立场，而对20世纪社会主义革命和制度建设的经验教训需要深刻反思。第五，马克思在世期间未能就国家问题提出完整的理论阐述，而重建共产主义道德形而上学、坚持政治经济学批判的立场，需要今天的我们认真思考国家问题以弥补马克思的不足。柄谷行人一个重大的理论贡献是在深入研读马克思的基础上提出了资本—民族—国家三位一体说。他认为，分别基于不同的交换原理的资本、民族、国家在从封建社会向资本主义社会演进过程中逐渐联结成三环相扣的圆环，我们注意到民族与国家在近代的“结婚”（安德森），却忽略了之前国家与资本的结合。这个圆环异常坚固复杂，任何扬弃资本主义制度的革命如果只是针对其中的一项或两项都不能解决问题。因此，他提倡从消费领域抵抗资本自我增殖的“新联合主义运动”，同时强调“自上而下”来抑制国家并警惕民族主义泛滥的必要性，唯此方可期待“世界同时革命”的到来。当然，这第五点在本书中并没有充分展开，中国读者可以参阅中国台湾商务印书馆的中文版《迈向世界共和国》。

《历史与反复》（中文版《柄谷行人文集》III）是作者为2004年岩波书店版《定本柄谷行人集》新编的一卷，大部分内容写于1989年前后，但重编之际作了全面的调整和改写并增添了新内容。实际上，是一部尝试运用马克思《路易·波拿巴的雾月十八日》的历史分析方法透视世界近代史，透过文学文本的解读来观察日本明治维新以来的近代化历程和思想话语空间的著作，反映了柄谷行人当前对马克思的最新探索以及对文学和历史的新思考。他认为，马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》并非对于法国当下历史事件的新闻记事性的著述，而是关于国家

即政治过程的原理性阐释。如果说《资本论》是对于近代经济学的批判，那么《路易·波拿巴的雾月十八日》则可以说是对近代政治学的批判。之所以能够达成这种原理性的“批判”，在于马克思对历史现象采取了“结构性”分析的方法，由此看到了历史的反复（重演）。于此，马克思形成了透过历史材料观察当今社会政治的历史主义视角和方法论，足以打开我们观察瞬息万变之世界趋势的视野和眼光。所谓“历史的反复”大概有以下几种情况，如马克思最早在《资本论》中分析经济危机的周期性循环采用了10年一个周期的短期波动说，这是一种结构性反复的类型。又如《路易·波拿巴的雾月十八日》深刻阐发了1848年革命到波拿巴登上皇帝宝座的过程，乃是对60年前拿破仑通过第一次法国大革命而当上皇帝的历史重演，这是另一个历史周期反复的类型。柄谷行人在该书中主要依据60年一个周期的反复模式，来观察世界近代史上1870年代进入帝国主义时代、1930年代转向法西斯主义和1990年代进入全球化新帝国主义时代的历史重叠现象，同时也考察了从“明治维新”（1870年代）到“昭和维新”（1930年代）再到“昭和时代的终结”（1989年）这一历史时间的巧合和诸多事件的惊人相似性，试图从中发现结构性反复的规律。不过，有意思的是，他在前不久写来的“中文版序言”中，又强调面对当今的世界金融危机自己感到60年一个周期的观点可能也有不适当的地方，可以再放开视野以120年为一个“反复”的周期来看当下的世界局势。不过依我看来，到底是采用10年、60年还是120年周期的历史分析单位并不特别重要，重要的是柄谷行人最初提出的这一观点：历史的反复是存在的，但反复的并非事件而是结构。中国亦有历史循环一个甲子周而复始的说法，只要我们能够从柄谷行人的论述中体会到历史的复杂结构，并透过这种“结构”分析开阔我们观察当今世界的眼光和视野，就是有益的。

2008年5月的一天，我借短期访学日本之机于细雨蒙蒙中拜访了位于东京郊外南大泽一片茂密丛林旁的柄谷行人宅第，时隔一年的重逢让柄谷先生有些滔滔不绝，他讲起未来自己的著作计划和思考方向，谈到退休后在市公民馆开设免费讲座与听众热议“迈向世界共和国”的理念……我印象中，已经67岁的柄谷先生思维依然敏捷激情丝毫不减当年。当请求他为中文版文集作序时，他不仅满口答应，而且坚持要三卷各写一篇序言，并热切期待中国读者能够接受他的思考和著作。在告别后回住所的路上，依然是细雨蒙蒙中，我遐想这位身处资本主义国度中的左翼马克思主义理论家，其思想的力量和信念是不是正在于他大胆地把共产主义作为“整合性理念”而化作心中的道德命令呢？在今天这个缺少理念和想象力的贫乏时代，我在感谢柄谷先生为中文版作序并提供各种翻译上的帮助同时，还想由衷表达我的一份敬意。

末了，我要特别感谢一起合作承担了文集第一卷《作为隐喻的建筑》和第三卷《历史与反复》翻译工作的两位译者，即老友王成和新朋应杰两先生。他们都在北京的高校工作，教学任务十分繁重，为了文集的翻译不惜挤压自己宝贵如生

命的时间，而且如约出色地完成任务，在统一译文的概念术语、格式体例方面相互切磋彼此配合，让我感到了未曾有过的协同作战的快乐。同时，也向中央编译出版社社长和龑、社长助理邢艳琦、责编冯章、姜迪对本文集出版的大力支持，表示深深的谢忱！

赵京华

2009年4月13日初稿

2010年11月15日定稿

于北京太阳宫寓所